

AMOS, OSEA E MICHEA: GIUSTIZIA E MISERICORDIA *

I primi profeti scrittori sono collocati nella Bibbia tra i «minori». Svolgono la loro missione tra il 760 e il 720 a.C. Amos è del Regno del Sud, ma è inviato a predicare al Nord; Osea vive e opera al Nord; Michea è un contadino del Regno del Sud e lì svolge la sua attività profetica. Vivono in un periodo storico caratterizzato da ambiguità politiche, sociali e religiose. Essi però fanno della realtà non una «lettura turistica» che guarda all'esteriorità e all'apparenza, ma «profetica»: vi penetrano dentro per cogliere tutte le inconsistenze e le debolezze. Pur diversa nelle modalità, la loro predicazione fa emergere che l'ingiustizia prospera là dove manca un serio incontro con Dio; si sfruttano gli altri perché si è estromesso Dio dall'orizzonte della propria esistenza.

1. AMOS: IL SIGNORE CHIEDE GIUSTIZIA

1.1. Il profeta e il suo ambiente

Il primo dei profeti scrittori (ma terzo dei «minori») è *originario* di Tekòa, cittadina della tribù di Giuda, a diciotto chilometri a sud di Gerusalemme, nella regione di Betlemme. Sembra abbia svolto l'*attività* di allevatore di bestiame (1,1; 7,14) e di coltivatore di sicomori (7,14), frutti utilizzati per l'alimentazione del bestiame. L'origine contadina di Amos apparirà anche nella sua attività profetica: non parla in astratto, ma usa un linguaggio concreto, pieno di naturalezza e di forza; non ama le mezze misure, per cui appare spesso duro, energico, tagliente; non pare abbia molta simpatia per la vita urbana di allora. Si pensa, inoltre, che abbia viaggiato molto, perché conosce bene la situazione sociopolitica del tempo, la storia dei popoli vicini, la sapienza popolare. Viene «sradicato» (7,15) dalla potenza della parola di Dio (3,3) dal suo ambiente d'origine e mandato a svolgere la sua *missione* nel regno di Israele al tempo di Geroboamo II (787-747 a.C.; cf. 2Re 14,23-29), all'incirca tra il 760 e il 750 a.C.

Il **regno del Nord** gode di una buona stabilità interna, di pace con il regno del Sud e di un'espansione territoriale a danno degli aramei di Damasco. Ciò favorisce sia l'instaurarsi di un *clima di entusiasmo e di sicurezza* nazionale, sia la ripresa economica grazie al commercio che porta un *certo benessere e una discreta «spensieratezza»* (6,1.7). Si costruiscono, infatti, palazzi splendidi e lussuosi e si può avere anche la doppia casa (3,15); le sale sono tappezzate d'avorio e addobbate con splendidi divani (3,15; 6,4); si beve vino in abbondanza, ci si dà alla pazza gioia e ci si unge «con gli unguenti più raffinati» (6,6; 4,1). Inoltre, i santuari funzionano a pieno ritmo, con pellegrinaggi, offerte di sacrifici e di decime (4,4-5; 5,21-22). Tutto questo, però, è solo per pochi: *la gran parte del popolo vive nella miseria ed è sfruttata*. Infatti, i poveri vengono venduti come schiavi, sono calpestati, non rispettati come persone (2,6-8; 8,4); le sentenze nei tribunali possono essere comperate con delle bustarelle (5,10-13.15). I responsabili del popolo badano solo agli affari, anche nei giorni festivi (8,4-7), senza curarsi della «rovina di Giuseppe» (6,1-7), istigati in questo anche dalle loro mogli (4,1-3). Vivono in palazzi sontuosi, frutto di «violenza e rapina» (3,9-12). E tra i popoli vicini la situazione non è certo migliore (cc. 1-2).

1.2. Il libro di Amos

La predicazione profetica di Amos è giunta a noi in un libro con una struttura chiara e omogenea, anche se gli oracoli non sono posti secondo un ordine cronologico e qualcuno sembra opera di un discepolo. Ecco una possibile struttura:

* G. CAPPELLETTI - M. MILANI, *In ascolto dei profeti e dei sapienti. Introduzione all'Antico Testamento. Vol. II*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, 65-81; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *I profeti* (Commenti biblici), Borla, Roma 1984, 1081-1083; B. MARCONCINI (ed.), *Profeti e apocalittici. Seconda edizione* (Logos 3), Elledici, Leumann 2007, 123-128.

* **cc. 1–2:** in otto oracoli, tutti strutturati allo stesso modo, vengono denunciati i peccati commessi dai popoli vicini a quello ebraico e dagli stessi Giuda e Israele. Segue il castigo, previsto secondo la legge del taglione. Il profeta nel *denunciare i peccati degli altri popoli* non si rifà chiaramente all'esperienza esodale come per Giuda (2,4) e per Israele (2,9-11) quanto piuttosto allo *ius gentium*, a una specie di diritto internazionale secondo il quale la persona umana ha una sua dignità sempre, prescindendo dalla sua condizione etnica, religiosa, sociale o culturale. L'uomo è considerato persona sempre, perché creato a immagine di Dio (cf. Gen 9,5-7), per cui YHWH osserva, giudica e castiga i comportamenti scorretti di ogni persona, anche se non appartiene al popolo ebraico. Amos proclama così i *diritti fondamentali dell'uomo*: a vivere, anche se sconfitto in guerra (1,3); a restare nella propria patria e non essere venduto schiavo o deportato (1,6); al rispetto dei trattati di fratellanza (1,9); alla pace fra nazioni confinanti (1,11-12); al rispetto per le donne e per la vita che portano in grembo (1,13); al rispetto verso i morti, anche se nemici (2,1). Inoltre è significativo che venga castigato anche il popolo ebraico (Giuda e Israele): è scelto da Dio, ma deve vivere con coerenza e responsabilità questa sua identità (2,4-16; anche 3,1-2).

* **cc. 3–6:** sono parole infuocate rivolte al regno del Nord, suddivise da tre «ascoltate» (3,1; 4,1; 5,1) che si alternano con dei «guai!» (5,7.18; 6,1). Il messaggio presenta due linee che si intrecciano continuamente:

– da una parte c'è la *denuncia (pars destruens)* di una società che opprime i poveri (3,9-15; 4,1-3; 5,10-13; 6,1-7; anche 2,6-16 e 8); ha una religiosità di facciata perché il suo culto è staccato dalla vita (3,13-15; 4,4-12; 5,4-7.14-15.21-27); si maschera dietro sicurezze religiose (5,18-20 e 9,7-10); su ogni situazione denunciata pende minacciosamente un castigo;

– dall'altra *propone (pars construens)* il ritorno a Dio per poter evitare il castigo, un ritorno formulato dai tre verbi «conoscere» (3,2), «ritornare» (4,6.8.9.10.11), «cercare» (5,4.6.14) e che si attua «cercando il bene e non il male» (5,14), cioè facendo «scorrere il diritto come l'acqua e la giustizia come un torrente perenne» (5,24; anche 4,6-12; 5,4-7.14-15.24-25).

* **cc. 7–9:** presentano cinque visioni, tra loro collegate, che manifestano – in crescendo – la fine della nazione colpevole. Mentre le prime due (cavallette e siccità) prevedono l'indulgenza da parte di Dio, dalla terza in poi (piombino, canestro di frutta matura e santuario) *non c'è più possibilità di scampo*. Ciò è aggravato dal fatto che non ci si può rifugiare neppure presso quanto era ritenuto simbolo di sicura protezione (il santuario di Dio). Il tutto sembra essere finalizzato al «cercare il Signore per vivere» (5,6) finché si è in tempo (8,11-14).

* **c. 9,11-15:** brano inserito dal redattore finale, nel tentativo forse di presentare anche una *speranza concreta*, cosa che i capitoli precedenti sembrano escludere (ma cf. 5,15). Le promesse annunciano la restaurazione del regno davidico (v. 11-12, citati da Giacomo in At 15,16-17 secondo la LXX); il benessere materiale (v. 13-14); la permanenza stabile nella terra (v. 15). Segni chiari dell'amore e della sollecitudine di YHWH che non abbandona il suo popolo e lo apre a un futuro di *šalom* (= pienezza di vita).

1.3. Il messaggio di Amos

Per comprendere il messaggio di Amos, dobbiamo partire dalle sue visioni, anche se esse si trovano poste alla fine del libro. È vero che non equivalgono all'esperienza della vocazione e che si sono verificate in momenti diversi; riflettono tuttavia l'esperienza profonda che Dio fece vivere al profeta e l'atteggiamento che egli adottò nella sua predicazione.

Avvertiamo in esse un progresso crescente. Le prime due (7,1-6) sono assai simili:

¹Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: quando cominciava a germogliare la seconda erba, quella che spunta dopo la falciatura per il re, egli formava uno sciame di cavallette. ²Quando quelle stavano per finire di divorare l'erba della regione, io dissi: «Signore Dio, perdona! Come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo». ³Il Signore allora si ravvide: «Questo non avverrà», disse il Signore.

⁷Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore Dio chiamava a una lite per mezzo del fuoco che consumava il grande abisso e divorava la campagna. ⁵Io dissi: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo». ⁶Il Signore allora si ravvide: «Neanche questo avverrà», disse il Signore Dio.

Dio manifesta la sua volontà di castigare il popolo con un flagello di cavallette e una siccità. Il profeta intercede e il Signore si muove a compassione e perdona. Amos concentra l'attenzione sul castigo; non pensa se sia giusto o ingiusto e, vedendo il popolo tanto piccolo, chiede perdono per lui.

Tuttavia, nella terza (7,7-9) e quarta visione (8,1-3) Dio lo obbliga a fissare la situazione del popolo.

⁷Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore stava sopra un muro tirato a piombo e con un filo a piombo in mano. ⁸Il Signore mi disse: «Che cosa vedi, Amos?». Io risposi: «Un filo a piombo». Il Signore mi disse: «Io pongo un filo a piombo in mezzo al mio popolo, Israele; non gli perdonerò più. ⁹Saranno demolite le alture d'Isacco e saranno ridotti in rovina i santuari d'Israele, quando io mi leverò con la spada contro la casa di Geroboamo».

La terza paragona Israele a un muro, e Dio ne fa la prova col piombino per vedere se è dritto o bombato. Benché il testo non lo dica, Amos comprende che il muro non può stare in piedi e che il crollo è inevitabile. Il male non è fuori (cavallette, siccità) ma dentro. Per questo non ha senso l'intercessione del profeta e Amos tace.

⁸Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: era un canestro di frutta matura.

²Egli domandò: «Che cosa vedi, Amos?». Io risposi: «Un canestro di frutta matura».

Il Signore mi disse:

«È maturata la fine per il mio popolo, Israele; non gli perdonerò più.

³In quel giorno i canti del tempio diventeranno lamenti. Oracolo del Signore Dio.

Numerosi i cadaveri, gettati dovunque.

Silenzio!

Lo stesso avviene in questa quarta visione. Il popolo somiglia a un cesto di fichi maturi. La vita della frutta termina con il sopraggiungere della maturazione: da questo momento è alla mercé del primo passante. Lo stesso avviene per il regno del Nord: è ormai arrivato a maturazione; basta solo che una potenza straniera venga a divorarlo.

⁹Vidi il Signore che stava sopra l'altare e diceva:

«Colpisci con forza i capitelli e siano scossi gli architravi,
falli cadere sulla testa di tutti

e io ucciderò il resto con la spada;

nessuno di loro riuscirà a fuggire, nessuno di loro scamperà.

²Anche se si rifugiassero negli inferi, di là li prenderà la mia mano;

se salissero al cielo, di là li tirerò giù;

³se si nascondessero in cima al Carmelo, là li scoverò e li prenderò;

se si occultassero al mio sguardo in fondo al mare, là comanderò al serpente di morderli;

⁴se andassero in schiavitù davanti ai loro nemici,

là comanderò alla spada di ucciderli.

Io volgerò il mio sguardo su di loro in male e non in bene».

La quinta visione (9,1-4) sviluppa la stessa idea con un'immagine diversa, quella di un terremoto che apre la strada a una catastrofe militare e alla persecuzione da parte di Dio stesso. Così comprendiamo meglio la progressione crescente delle visioni: da un castigo in apparenza ingiustificato (cavallette, siccità), Amos passa a rivelare la corruzione del popolo (muro, cesto di fichi), che rende inevitabile la catastrofe (terremoto). Il che avverrà di fatto quarant'anni più tardi, quando le truppe assire conquisteranno Samaria e il regno del Nord scomparirà dalla storia. Dire questo al tempo di Geroboamo II significava passare per pazzo, annunciare cose che parevano impossibili. Ma questo è il messaggio che Dio gli affida e con il quale Amos si presenta al popolo. Il tema del castigo si ripete lungo tutto l'arco del libro, come un *leitmotiv* insistente. A volte si tratta di affermazioni generali: «Li schiaccerò al suolo, come un carro carico di covoni»

(2,13); «Ci sarà lamento in tutte le vigne quando passerò in mezzo a te» (5,17). Ma in altre occasioni Amos parla apertamente di un attacco nemico e possiamo ricostruirne la sequenza di devastazione, rovina, morte e deportazione (cfr. 6,14; 3,11; 5,9; 6,11; 6,8b-9; 5,27; 4,2-3).

Ma Amos non può limitarsi ad annunciare il castigo. Deve spiegare alla gente che cosa lo motivi. Per questo denuncia una serie di peccati concreti:

1. Profondamente convinto che YHWH sia un Dio «giusto», cioè capace di prendere le difese del povero e dell'oppresso, Amos chiede al popolo scelto dal Signore tra tutti i popoli (3,1-2) di praticare il diritto e la giustizia. *Diritto* (*mišpat*) è l'ordine giuridico che proviene dall'alleanza con Dio e che mira a realizzare e conservare il suo progetto (*šalom*) nella fraternità umana. *Giustizia* (*šēdāqāh*) è il comportamento pratico che corrisponde al *mišpat*, vale a dire è il cooperare fattivo alla crescita nel bene/*šalom* della comunità alla quale si appartiene. Purtroppo – constata il profeta – il diritto è stato trasformato in veleno e la giustizia è stata gettata a terra e calpestata (5,7; 6,12). E allora **dilaga l'ingiustizia e l'oppressione**, indizio chiaro che si è dimenticata la propria identità e le radici della propria fede, ossia l'esperienza esodale (2,9-11).

Ciò che ha provocato tutto questo è, per Amos, *il benessere assolutizzato a scelta che fonda l'esistenza*: questo significa concretamente espellere Dio dall'orizzonte della propria vita, non riconoscere più la sua signoria sulla storia personale e collettiva. E quando si elimina Dio dalla propria esistenza, gli altri diventano concorrenti da eliminare o da sfruttare per i propri interessi. Amos denuncia proprio un benessere frutto di continue ingiustizie a livello sociale: si afferma a scapito dei poveri che crea, si maschera dietro una facciata di legalità, intorpidisce e spegne la fede autentica rendendola pura ritualità.

2. Il **culto**, infatti, è stato ridotto a *pura facciata* che tranquillizza la coscienza, ma non impegna nella vita. Ecco, allora, la denuncia di Amos: non è contro il culto in sé, quanto contro la sua riduzione a semplice rito esterno. La sua insistenza ha come scopo di riavvicinare il culto alla vita: il culto vero è attuare la giustizia, cioè prendere concretamente le difese del povero e dell'oppresso. Da qui inizia il «ritorno a Dio» (5,14-15). Così, «cercare il Signore» è «cercare l'uomo», favorire i «privilegiati di Dio», quelli per i quali egli si compromette con tutta la sua fedeltà (5,4-7.14-15):

⁵Poiché così dice il Signore alla casa d'Israele:

«Cercate me e vivrete!

⁵Non cercate Betel, non andate a Gàlgala, non passate a Bersabea, perché Gàlgala andrà certo in esilio e Betel sarà ridotta al nulla».

⁶Cercate il Signore e vivrete,

altrimenti egli, come un fuoco, brucerà la casa di Giuseppe, la divorerà e nessuno spegnerà Betel!

⁷Essi trasformano il diritto in assenzio e gettano a terra la giustizia.

⁵¹⁴Cercate il bene e non il male, se volete vivere,

e solo così il Signore, Dio degli eserciti, sarà con voi, come voi dite.

¹⁵Odiare il male e amare il bene e ristabilite nei tribunali il diritto; forse il Signore, Dio degli eserciti, avrà pietà del resto di Giuseppe.

Fede matura, allora, non è andare a santuari – per quanto rinomati (5,5) – e fare offerte per mettere a posto la coscienza, ma smascherare le forme di ipocrisia che si celano dietro una pratica rituale osservante e scegliere di praticare «diritto e giustizia»:

⁵²¹«Io detesto, respingo le vostre feste solenni e non gradisco le vostre riunioni sacre;

²²anche se voi mi offrite olocausti, io non gradisco le vostre offerte,

e le vittime grasse come pacificazione io non le guardo.

²³Lontano da me il frastuono dei vostri canti:

il suono delle vostre arpe non posso sentirlo!

²⁴Piuttosto come le acque scorra il diritto e la giustizia come un torrente perenne.

Per arrivare a questo, bisogna *saper leggere* in modo autentico la storia per scorgervi i richiami di Dio alla conversione (4,6-12), sia *accogliere i profeti* che egli invia (2,12; 7,10-17).

3. Questo, però, sembra non avvenire anche perché si difende il proprio stile di vita ricorrendo a delle **affermazioni teologiche** interpretate a proprio vantaggio, per giustificarsi: così si ritiene di essere a posto semplicemente perché si è *popolo scelto da Dio* (3,1-2 e 9,7) e si pensa che il *giorno del Signore* (5,18-20)¹ sarà senz'altro salvezza! Il profeta denuncia queste deformazioni teologiche e invita alla vigilanza e all'ascolto della parola di Dio, finché si è in tempo (8,11-14). Se questo non avviene, non resta che **prepararsi all'incontro con il Signore** (4,12):

⁵¹⁸Guai a coloro che attendono il giorno del Signore!

Che cosa sarà per voi il giorno del Signore?

Tenebre e non luce!

¹⁹Come quando uno fugge davanti al leone e s'imbatte in un orso;

come quando entra in casa, appoggia la mano sul muro

e un serpente lo morde.

²⁰Non sarà forse tenebra, non luce, il giorno del Signore?

Oscurità, senza splendore alcuno?

L'incontro con il Signore sarà un giorno di tenebre perché si realizzerà il castigo previsto per l'infedeltà e l'incoerenza di vita (2,13-16; 3,13-15; ecc.). Secondo 9,11-15, però *non è prevista la distruzione totale* del popolo, quanto della sua organizzazione politica, religiosa ed economica. Dio, infatti, «rialzerà la capanna di Davide» (9,11):

⁹¹¹In quel giorno rialzerò la capanna di Davide, che è cadente;

ne riparerò le brecce, ne rialzerò le rovine, la ricostruirò come ai tempi antichi,

¹²perché conquistino il resto di Edom e tutte le nazioni

sulle quali è stato invocato il mio nome.

Oracolo del Signore, che farà tutto questo.

⁹¹³Ecco, verranno giorni

– oracolo del Signore –

in cui chi ara s'incontrerà con chi miete e chi pigia l'uva con chi getta il seme;

i monti stilleranno il vino nuovo e le colline si scioglieranno.

¹⁴Muterò le sorti del mio popolo Israele,

ricostruiranno le città devastate e vi abiteranno,

pianteranno vigne e ne berranno il vino,

coltiveranno giardini e ne mangeranno il frutto.

¹⁵Li planterò nella loro terra

e non saranno mai divelti da quel suolo che io ho dato loro»,

dice il Signore, tuo Dio.

¹ Sul tema del «giorno del Signore» in Amos e nella letteratura profetica, dove è elemento caratterizzante il loro messaggio escatologico sia intra-storico che meta-storico, si veda G. DE CARLO, «Giorno del Signore», in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (a cura di), *Temî teologici della Bibbia* (Dizionari San Paolo), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 576-581.

1.4. Letture esegetiche dal libro di Amos

1.4.1. La vocazione di Amos (7,10-17)

Questo episodio dello scontro tra il sacerdote Amasia e Amos è inserito fra la terza (7,7-9) e la quarta visione (8,1-3). Suddiviso in due parti (7,10-13; 7,14-17), ognuna delle quali dominata da uno dei due protagonisti, è tutto centrato sulla realtà della parola profetica, sulla sua efficacia e sul modo di accoglierla o rifiutarla.

⁷Amasia, sacerdote di Betel, mandò a dire a Geroboamo, re d'Israele: «Amos congiura contro di te, in mezzo alla casa d'Israele; il paese non può sopportare le sue parole, ¹¹poiché così dice Amos: “Di spada morirà Geroboamo, e Israele sarà condotto in esilio lontano dalla sua terra”». ¹²Amasia disse ad Amos: «Vattene, veggente, ritirati nella terra di Giuda; là mangerai il tuo pane e là potrai profetizzare, ¹³ma a Betel non profetizzare più, perché questo è il santuario del re ed è il tempio del regno».

La parola profetica è depotenziata della sua efficacia prima di tutto perché viene *politicizzata*. Amasia, infatti, denuncia Amos di congiurare contro il re Geroboamo II. La parola profetica fa paura, ha un potere destabilizzante; il sistema religioso – servo del potere monarchico – si difende accusando il profeta Amos di far politica (vv. 10-11).

In secondo luogo, la parola di Amos viene *mercificata*, cioè ridotta a semplice mezzo per guadagnarsi il pane. Se il profeta («veggente») vuole continuare a mangiare alla mensa del «santuario del re e del tempio del regno» (v. 13), deve parlare secondo le attese del potere che gestisce il luogo sacro. Altrimenti se ne ritorni pure a casa, al Sud! (vv. 12-13).

⁷¹⁴Amos rispose ad Amasia e disse:
«Non ero profeta né figlio di profeta;
ero un mandriano e coltivavo piante di sicomòro.

¹⁵Il Signore mi prese,
mi chiamò mentre seguivo il gregge.
Il Signore mi disse:
Va', profetizza al mio popolo Israele.

¹⁶Ora ascolta la parola del Signore: Tu dici: “Non profetizzare contro Israele, non parlare contro la casa d'Isacco”. ¹⁷Ebbene, dice il Signore: “Tua moglie diventerà una prostituta nella città, i tuoi figli e le tue figlie cadranno di spada, la tua terra sarà divisa con la corda in più proprietà; tu morirai in terra impura e Israele sarà deportato in esilio lontano dalla sua terra”».

Per nulla intimorito, Amos risponde a tono e motiva il suo intervento a Betel ricordando come è giunto lì. Non apparteneva a gruppi di profeti già costituiti (v. 14); tutto è stato iniziativa libera e sorprendente di Dio. Utilizzando lo schema militare della vocazione (ordine – esecuzione), Amos ricorda come YHWH sia entrato con potenza («il Signore mi prese = strappò via»: v. 15) nella sua vita di pastore e contadino e lo abbia mandato a profetizzare a Israele, suo popolo (v. 15). Egli non ha potuto sottrarsi a quanto gli è stato richiesto (cf. 3,8: «il Signore Dio ha parlato: chi non profeterà?»).

Così, la parola di Dio – grazie all'obbedienza del profeta – irrompe in Israele, spazio sequestrato dal potere politico, per richiamare e contestare, andando anche contro le istituzioni politiche e religiose che difendono un sistema oppressivo. E chi custodisce gelosamente il suo potere opponendosi alla novità della parola profetica, verrà espulso verso una terra straniera (vv. 16-17). Così Amasia, che non ha saputo riconoscere in Amos il portavoce della parola di quel Dio che «ruggisce da Sion» (1,2), sarà il primo a fare esperienza della sua efficacia.

Conclusione. Da questo testo si possono ricavare gli elementi di fondo della *vocazione profetica*: (1) tutto ha inizio dalla libera iniziativa di Dio che, mediante la sua parola, (2) strappa e sradica dal suo ambiente l'uomo che ha scelto, (3) esigendo da lui un'obbedienza radicale; (4) il profeta è così a servizio di Dio e del suo progetto di far risuonare la sua parola nella storia con-

creta del suo popolo; (5) restare fedele alla missione ricevuta comporta accettare sia di scontrarsi con chi detiene il potere, sia di essere frainteso, accusato, scacciato.

1.4.2. La missione del profeta (2,6-16)

Perché Amasia ha espulso Amos? Cosa diceva il profeta di tanto scandaloso da essere accusato di far politica e di fare il mestierante? La risposta la troviamo leggendo il resto del libro. Può essere significativo soffermarsi su 2,6-16, l'ultimo degli otto oracoli contro le nazioni vicine a Israele. Il numero otto, originale o risultato della redazione finale, è molto importante: rompe la serie perfetta (sette) e concentra tutta l'attenzione nell'ultimo oracolo perché inaspettato, «fuori serie».

Il brano può essere facilmente suddiviso in tre parti: accusa (vv. 6-8.12); motivazione (vv. 9-12); castigo (vv. 13-16).

* *accusa*

²Così dice il Signore:

«Per tre misfatti d'Israele

e per quattro non revocherò il mio decreto di condanna,

perché hanno venduto il giusto per denaro

e il povero per un paio di sandali,

⁷essi che calpestano come la polvere della terra la testa dei poveri

e fanno deviare il cammino dei miseri,

e padre e figlio vanno dalla stessa ragazza,

profanando così il mio santo nome.

⁸Su vesti prese come pegno si stendono presso ogni altare

e bevono il vino confiscato come ammenda nella casa del loro Dio.

Il profeta Amos *denuncia sette peccati* commessi da Israele:

1. (i creditori) hanno venduto il giusto (colui che è incappato nei debiti senza sua colpa) per denaro (= avidità);

2. e il povero (il bisognoso che non ha nulla) per (a causa di/in cambio di) un paio di sandali (quantità esigua di denaro = avidità o disprezzo della persona);

3. calpestano come la polvere della terra (con indifferenza e faciloneria) la testa dei poveri;

4. fanno deviare il cammino dei poveri, cioè falsano i processi o riducono i poveri in condizioni economiche difficili, tali da indurli a furti per poter sopravvivere;

5. padre e figlio vanno dalla stessa ragazza: è condannata l'umiliazione continua a cui sono sottoposte le ragazze di servizio.

Tutti questi peccati sono una profanazione del nome stesso di Dio: ogni sopruso contro una persona umana, infatti, è anche peccato contro il suo Creatore (cf. Pr 14,31; Mt 25,31-36)

6-7. Al v. 8 si parla dello sfruttamento a volte legalizzato, perché i ricchi se ne approfittano delle vesti avute come pegno e del vino delle decime: le prime alla sera vanno riconsegnate (Es 22,25-26), il secondo è offerto al tempio. I soprusi vengono commessi nella casa di Dio, alla sua presenza: egli non sarà però uno spettatore imparziale!

* *motivazione*

⁹Eppure io ho sterminato davanti a loro l'Amorreo,

la cui statura era come quella dei cedri e la forza come quella della quercia;

ho strappato i suoi frutti in alto e le sue radici di sotto.

¹⁰Io vi ho fatto salire dalla terra d'Egitto

e vi ho condotto per quarant'anni nel deserto, per darvi in possesso la terra dell'Amorreo.

¹¹Ho fatto sorgere profeti fra i vostri figli e nazirei fra i vostri giovani.

Non è forse così, o figli d'Israele? Oracolo del Signore.

¹²Ma voi avete fatto bere vino ai nazirei

e ai profeti avete ordinato: "Non profetate!".

Amos fa memoria del passato, vale a dire dei benefici che YHWH ha fatto nei confronti del suo popolo. Viene così offerto il quadro di riferimento che *motiva la denuncia*, cioè l'esperienza della liberazione dall'Egitto. Gli Israeliti ricchi e oppressori sono così messi di fronte alla loro identità e alla responsabilità che ne deriva: «Siete nati da un evento di liberazione, perché ora rendete schiavi i vostri fratelli?».

* *castigo*

²¹³Ecco, vi farò affondare nella terra, come affonda un carro quando è tutto carico di covoni.

¹⁴Allora nemmeno l'uomo agile potrà più fuggire né l'uomo forte usare la sua forza, il prode non salverà la sua vita

¹⁵né l'arciere resisterà, non si salverà il corridore né il cavaliere salverà la sua vita.

¹⁶Il più coraggioso fra i prodi fuggirà nudo in quel giorno!». Oracolo del Signore.

Il richiamo sembra non avere effetti, anzi lo stesso profeta ha subito il rifiuto (v. 12). Allora non resta che il *castigo*, presentato nel testo come un terremoto che «affonda» tutto e tutti e di fronte al quale non valgono le qualità fisiche.

Conclusione. Dal testo preso in esame si possono enucleare gli elementi che qualificano la *missione profetica*:

- essere (a nome di YHWH) coscienza critica nella vita quotidiana del popolo perché non si adagi, più o meno coscientemente, su situazioni di peccato, ma realizzi il progetto di Dio;
- denunciare quanto è in contrasto con la sua identità di popolo libero, nato dall'esperienza esodale, una denuncia non superficiale ma chiara, precisa, puntuale;
- richiamare alla coerenza che si esprime nella responsabilità per una vita socio-religiosa impegnata a ristabilire diritto e giustizia per tutti, specie per i poveri;
- prospettare il risultato (*castigo*) del permanere di certe scelte che pongono in primo piano le nuove idolatrie (potere, denaro, benessere).

Bibliografia scelta

BONORA A., *Amos, il profeta della giustizia*, Queriniana, Brescia 1979.

SOGGIN J.A., *Il profeta Amos*, Paideia, Brescia 1982.

BOVATI P. – MEYNET R., *Il libro del profeta Amos*, Dehoniane, Roma 1995.

SGARGI G., *Gioele, Amos, Abdia*, Dehoniane, Bologna 1998.

JEREMIAS J., *Amos*, Paideia, Brescia 2000.

SIMIAN-YOFRE H., *Amos*, Paoline, Milano 2002.

NOBILE M., *Amos e Osea*, Messaggero, Padova 2005.

LIMBURG J., *I dodici profeti. Parte prima: Osea, Gioele, Amos, Giona, Abdia, Michea*, Claudiana, Torino 2007.

Il libro dei Dodici Profeti: Gioele e Amos, in *Parole di Vita* 54 (2009/2) 18-52.

LUCCI L., *Amos*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

2. OSEA: IL SIGNORE È MISERICORDIA

2.1. Il profeta e il suo ambiente

Di Osea (= YHWH salva), nel canone primo tra tutti i «profeti minori» e unico originario del regno del Nord, sappiamo molto poco, al di fuori della sua esperienza matrimoniale (cc. 1–3). Dai suoi scritti appare di animo sensibile, capace di tenerezza paterna (11,1-9) e di perdono autentico come marito (2,4-25); legge con acutezza la situazione socio-religiosa del suo tempo utilizzando la sua esperienza umana come profezia per comprendere l'amore di YHWH verso il suo popolo infedele.

Ha svolto la sua *missione* dagli ultimi anni di Geroboamo II a poco prima della caduta di Samaria, cioè dal 750 al 725 circa a.C. Si tratta di un periodo contrassegnato da grande **instabilità politica** per i continui colpi di stato (7,3-7) fatti da monarchi effimeri (8,4) e i cambiamenti di alleanze per tentare di difendersi dall'Assiria che minaccia di assorbire il piccolo regno del Nord (5,13; 7,8-11; 8,8-10; 12,2). Così, mentre Zaccaria (regna sei mesi nel 743) è filoassiro, Sallum (un mese nel 743) è pro-egiziano; Menachem (743-738) riannoda l'alleanza con l'Assiria, seguito dal successore Pekachia (738-737). Ma Pekach (737-732) e Osea (732-724) sono anti-assiri (2Re 15,8-31; 17). Dal punto di vista **sociale**, la situazione non è cambiata rispetto al tempo di Amos:

⁴Non c'è infatti sincerità né amore, né conoscenza di Dio nel paese.

²Si spergiura, si dice il falso, si uccide, si ruba, si commette adulterio, tutto questo dilaga e si versa sangue su sangue.

Ma ciò che preoccupa il profeta Osea è la **situazione religiosa**: i sacerdoti, ignoranti e negligenti, avidi e briganti (4,4-10; 6,9), stanno conducendo – assieme ai notabili e ai re – il popolo alla rovina (5,1-7). Questi, infatti, si abbandona all'idolatria cananea (4,11-14; 8,4-7; 10,1-10; 12,1-2; 13,1-3), con qualche «ritorno» a YHWH inconsistente «come la rugiada che all'alba svanisce» (6,1-6) perché il culto reso è falso e vano (4,12-14; 5,1-7; 9,1-7).

2.2. Il libro di Osea

Gli oracoli di Osea, scritti di suo pugno (come 1,2-9 e 3,1-5) o raccolti dai discepoli (come 2,4-25; 5,8-6,6; 8,1-14) e disposti secondo l'affinità di contenuto, sono stati ordinati probabilmente a Gerusalemme dopo la caduta di Samaria (721 a.C.) e sottoposti successivamente a un lavoro di revisione e rielaborazione, fino a raggiungere l'attuale sistemazione durante o immediatamente dopo l'esilio babilonese. Sinteticamente, dopo il titolo (1,1) abbiamo:

* **cc. 1-3**: il matrimonio di Osea e il suo valore simbolico. È la parte più nota, ma anche più discussa del libro. In particolare, ci si chiede se si tratta di un matrimonio reale o di una semplice allegoria; se la donna che Osea sposa è già prostituta o lo sia diventata dopo; se la donna del c. 3 è la stessa del c. 1. Si può ritenere che si tratti di un matrimonio reale; che la moglie di cui si parla sia sempre la stessa; che essa fosse un'adoratrice di Baal e che si sottoponesse liberamente alla pratica della prostituzione sacra.

* **cc. 4,1-14,1**: vengono denunciate vecchie e nuove idolatrie a livello religioso e politico (cc. 5-7; 11-13) e la responsabilità dei dirigenti (c. 4; 8-10), seguite sempre dal castigo ormai prossimo. Lo sguardo del profeta spazia dalla situazione attuale (cc. 4-9) alla storia di Israele (cc. 9-13).

* **c. 14,2-10**: è annunciata la conversione sincera di Israele e il suo ritorno definitivo a YHWH.

2.3. Il messaggio di Osea

Prima di tutto, il profeta **denuncia** la situazione presente definendola *prostituzione* (4,12; 5,4): il popolo ha abbandonato il suo primo marito, YHWH, e si è prostituito sia a livello *politico* (si vende al potente di turno per tentare di salvarsi), che *sociale* (si rende schiavo degli idoli del denaro e del benessere, facendone pagare le spese ai poveri) e *religioso* (si danno alla «prostituzione sacra» e alle orge presso i santuari di Baal). Causa di tutto questo è sia la mancanza di «conoscenza di Dio» (*daat* = esperienza profonda e coinvolgente: 4,1), sia una certa peccaminosità che Israele si porta dietro fin dai tempi antichi. Osea, infatti, rilegge in modo molto critico alcuni episodi della storia passata: 1,4 (massacro da parte di Ieu della famiglia reale di Acab, giustificato in 2Re 10,30); 9,10-17 (infedeltà di Baal-Peòr e di Galgala); 12,3-7.13-15 (il patriarca Giacobbe non è certo un esempio edificante!); 13,4-8 (infedeltà nel deserto). Anche 11,1-6 è una rilettura della storia passata (dall'Egitto alla Terra promessa).

In secondo luogo, poiché Israele non è più capace di autentica «conversione» (*šûb* = cambiamento di strada, cioè del centro della propria esistenza, intesa come «ritorno a YHWH, ricercarlo»; 7,10), Osea **annuncia il castigo** ormai imminente (6,1-6; 7,8-16; 8,1-2; 9-10; 13).

Eppure la sentenza non è senza appello, perché Dio è capace di far ritornare a sé il suo popolo mediante la sua **misericordia**: il perdono di YHWH è capace di recuperare l'uomo perché supera i peccati del popolo (cc. 11; 14). C'è una speranza concreta di salvezza; per YHWH, infatti, nessuna situazione di peccato è irrecuperabile! È il trionfo della misericordia di Dio, descritta come *hesed*, cioè amore profondo di benevolenza che parte dal cuore (9,15; 11,1-2; 14,5), e *raḥamîm* (da *reḥem* = viscere, grembo materno), ossia amore di tenerezza viscerale, come quello di una madre che «non dimentica il suo bambino e si commuove per il figlio delle viscere» (Is 49,15). È l'amore di Dio che provocherà la **conversione autentica** che si esprimerà nella *hesed* verso il prossimo e nella *daat* (= conoscenza) di Dio (6,6).

Il profeta sembra essere arrivato a questa consolante conclusione e a sperimentare che «il cuore di Dio si commuove dentro di lui e il suo intimo fremde di compassione» (11,8) riflettendo sulla sua **avventura matrimoniale**: ripensata simbolicamente, diventa cifra per descrivere il rapporto tra il popolo ebraico (moglie infedele) e YHWH (marito fedele). Così, nei cc. 1-3 il racconto di un'esperienza personale si trasforma in un «segno e presagio per Israele da parte del Signore degli eserciti» (Is 8,18).

2.4. Lettura esegetica (cc. 1-3)

Nei primi tre capitoli viene narrata l'esperienza matrimoniale di Osea con valore profeticosimbolico: è la vocazione e missione del profeta!

¹Quando il Signore cominciò a parlare a Osea, gli disse:

«Va', prenditi in moglie una prostituta, genera figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore».

³Egli andò a prendere Gomer, figlia di Diblaim: ella concepì e gli partorì un figlio.

⁴E il Signore disse a Osea:

«Chiamalo Izreel, perché tra poco punirò la casa di Ieu per il sangue sparso a Izreel e porrò fine al regno della casa d'Israele. ⁵In quel giorno io spezzerò l'arco d'Israele nella valle di Izreel».

⁶La donna concepì di nuovo e partorì una figlia e il Signore disse a Osea:

«Chiamala Non-amata, perché non amerò più la casa d'Israele, non li perdonerò più.

⁷Invece io amerò la casa di Giuda e li salverò nel Signore, loro Dio; non li salverò con l'arco, con la spada, con la guerra, né con cavalli o cavalieri».

⁸Quando ebbe svezato Non-amata, Gomer concepì e partorì un figlio.

⁹E il Signore disse a Osea:

«Chiamalo Non-popolo-mio, perché voi non siete popolo mio e io per voi non sono.

Il racconto, suddiviso in quattro momenti dall'espressione «il Signore disse a Osea» (vv. 2.4.6.9) caratterizzati dallo schema ordine-esecuzione, presenta le esigenze di YHWH verso il suo profeta: deve sposare una prostituta (vv. 2-3) e dare dei nomi particolari ai figli (vv. 4-9). La famiglia del profeta risulta immagine reale della situazione religiosa del popolo nel suo rapporto con Dio. La moglie Gomer, infatti, è simbolo dell'infedeltà religiosa del popolo «che non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore» (v. 2). I figli richiamano, con i loro nomi, la situazione di rottura nei rapporti YHWH-Israele: *Izreel* denuncia le violenze politiche (2Re 10); *Non-amata* (= *Lō'-ruḥāmāh*) indica che Dio non ama più visceralmente il suo popolo; *Non-mio-popolo* (= *Lō'-ammî*) è la negazione della formula classica dell'alleanza tra Dio e Israele: «Sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Lv 26,12; Ger 7,23; Ez 11,20; Zc 8,8). Dio ritorna a essere un estraneo che «non è più per voi» (v. 9 ed Es 3,14).

Il capitolo 2 inizia con questa promessa di salvezza legata ai nomi dei figli, ripresi in senso positivo (come più avanti in 2,24-25).

²Il numero degli Israeliti sarà come la sabbia del mare, che non si può misurare né contare. E avverrà che invece di dire loro: “Voi non siete popolo mio”, si dirà loro: “Siete figli del Dio vivente”.
²I figli di Giuda e i figli d’Israele si riuniranno insieme, si daranno un unico capo e saliranno dalla terra, perché grande sarà il giorno di Izreël! ³Dite ai vostri fratelli: “Popolo mio”, e alle vostre sorelle: “Amata”.

Il capitolo 3 contiene, in prima persona, un nuovo invito del Signore per Osea: deve riprendersi Gomer, che nel frattempo lo aveva abbandonato per andarsene con un altro uomo:

³Il Signore mi disse: «Va’ ancora, ama la tua donna: è amata dal marito ed è adultera, come il Signore ama i figli d’Israele ed essi si rivolgono ad altri dèi e amano le schiacciate d’uva».
²Io me l’acquistai per quindici pezzi d’argento e un homer e mezzo d’orzo ³e le dissi: «Per molti giorni starai con me, non ti prostituerai e non sarai di alcun uomo; così anch’io mi comporterò con te». ⁴Poiché per molti giorni staranno i figli d’Israele senza re e senza capo, senza sacrificio e senza stele, senza *efod* e senza *te-rafim*. ⁵Poi torneranno i figli d’Israele, e cercheranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re, e trepidi si volgeranno al Signore e ai suoi beni, alla fine dei giorni.

Il brano centrale dei capitoli 1–3 (**2,4-25**) è una lettura profetico-teologica dell’esperienza matrimoniale. Osea presenta il rapporto YHWH-Israele non più con termini dell’alleanza politica, quanto di tenera relazione di due innamorati che si cercano nella gioia e nell’intimità. L’amore umano diventa il paradigma per parlare dell’amore di Dio per l’uomo e della risposta umana al Dio che è amore (IGv 4,8.16).

Os 2,4-25² è formulato secondo il genere letterario della «controversia bilaterale» (in ebraico *rîb*), dove si confrontano due contendenti per stabilire l’innocenza e la colpevolezza. Nella controversia bilaterale non c’è un giudice esterno che dà la sentenza, ma la causa si deve risolvere tra i due.

I due contendenti sono in questo caso Dio e Israele. Israele viene presentato come madre (vv. 4.7) – moglie (v. 4), mentre Dio è il marito (v. 4.18). La controversia comporta un’accusa, a cui può seguire la ricostituzione del rapporto primitivo se uno dei due riconosce la propria colpevolezza, oppure la definitiva rottura del rapporto.

In Os 2,4-25 è Dio che prende l’iniziativa nei confronti del suo popolo. La controversia inizia con la constatazione della rottura del rapporto mediante la dichiarazione di divorzio («lei non è mia moglie e io non sono più suo marito»), cui segue un invito (v. 4b: «allontani le sue prostituzioni...») che lascia aperta un’alternativa (v. 5: «affinché non...»). L’invito diventa al v. 7 una constatazione di colpevolezza («poiché si è prostituita...») a cui segue un giudizio (v. 8: «perciò...»).

Gli accusatori sono i figli (v. 4: «fate una controversia contro vostra madre...»), che sono associati al marito (v. 4: «io»). Però anche i figli sono considerati colpevoli (figli di prostituzione). Si dissociano quindi un io, Dio, che accusa, e un lei, la madre-moglie, cui è rivolta l’accusa. Tuttavia il rapporto a due io-lei diventa di fatto un rapporto a tre: io-lei-amanti. La prostituzione della donna introduce nella controversia gli amanti (vv. 7ss): il rapporto io-lei è interrotto dagli amanti, che sono a loro volta in relazione con i beni della terra. Tutta la pericope si sviluppa all’interno di questo confronto, come vedremo meglio nella struttura del testo.

Os 2,4-25 si può considerare una unità articolata in tre sezioni:

- I. vv. 4-9 *il tradimento*
- II. vv. 10-15 *l’ignoranza colpevole della donna*
- III. vv. 16-25 *l’inganno di Dio*

Questa divisione si basa sulla ripetizione di due termini nelle tre parti: a) nel primo versetto delle tre parti abbiamo il soggetto «io» (in ebraico *’ānōkî*), la cui presenza, almeno nei vv. 10 e 16, è superflua secondo la sintassi ebraica, essendo il soggetto già contenuto nella forma del verbo; per questo la sua presenza assume un significato particolare; b) in tutte e tre le parti abbiamo

² A. SPREAFICO, *La voce di Dio*. Per capire i profeti. Nuova edizione (Studi biblici 66), Bologna 2014, 217-226.

la particella «perciò» (in ebraico *lākēn*), che si trova progressivamente sempre più verso l'inizio della sezione (vv. 8.11.16).

La ripetizione del soggetto «io» mette in risalto l'intervento divino, che inizia accusando la donna di tradimento-prostituzione per essere passata dall'amore di Dio a quello degli amanti-idoli. Questo tradimento è la conseguenza del fatto che la donna-Israele non ha riconosciuto in Dio colui che le ha elargito i beni della terra (v. 10). «PERCIÒ» Dio interverrà nei suoi confronti in tre riprese (vv. 8.11.16) fino alla spoliatura totale della donna, che ridotta allo stato di nudità originaria comincerà a riconoscere il rapporto privilegiato di Dio con lei (vv. 16-25).

Nell'oracolo profetico, espresso nella forma della «contesa giudiziaria», Dio mediante il profeta intenta una vera e propria causa contro il suo popolo, rappresentato da quella donna e dai figli. Si tratta però di un giudizio bilaterale, in cui Dio stesso è parte in causa e non giudice esterno che dal di sopra dà la sua sentenza. Infatti Dio è legato al suo popolo dall'alleanza, cioè da un rapporto particolare. Se Israele viene meno a questo legame, Dio dovrà intervenire per convincerlo del suo tradimento, della sua colpevolezza affinché egli si ravveda. L'intento dell'accusa è tutto volto al ravvedimento di Israele, al riconoscimento della sua colpevolezza e per contro dell'innocenza di Dio, che è pronto a perdonare e a ristabilire l'alleanza.

L'alleanza si manifesta in questa pericope come rapporto matrimoniale: Dio è il marito, la donna è la moglie. Altri testi dell'Antico Testamento presentano la relazione di Dio con il suo popolo facendo uso dell'immagine matrimoniale (cfr. Is 1,21-27; Ger 2,2; 3,1-5; Ez 16; 23). L'amore di Dio per Israele è particolare e intenso, per cui gli autori biblici cercano immagini umane per poter esprimere questa realtà così unica. Ma vediamo come si sviluppano nel testo questi diversi aspetti della struttura.

Il tradimento: vv. 4-9

⁴Accusate vostra madre, accusatela,

perché lei non è più mia moglie e IO non sono più suo marito!

Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto;

⁵altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò simile a quando nacque, e la ridurrò a un deserto, come una terra arida, e la farò morire di sete.

⁶I suoi figli non li amerò, perché sono figli di prostituzione.

⁷La loro madre, infatti, si è prostituita, la loro genitrice si è coperta di vergogna, perché ha detto: "Seguirò i miei amanti, che mi danno il mio pane e la mia acqua, la mia lana, il mio lino, il mio olio e le mie bevande".

⁸PERCIÒ ecco, ti chiuderò la strada con spine, la sbarrerò con barriere e non ritroverà i suoi sentieri.

⁹Inseguirà i suoi amanti, ma non li raggiungerà, li cercherà senza trovarli.

Allora dirà: "Ritournerò al mio marito di prima, perché stavo meglio di adesso".

È Dio che in prima persona parla per mezzo del profeta aprendo una contesa giudiziaria. L'inizio del v. 4 si dovrebbe tradurre: «Aprite una contesa con vostra madre, aprite una contesa». In modo ironico Dio invita i figli, quasi differenziandoli dalla madre, a prendere questa iniziativa e a distanziarsi dall'atteggiamento della madre. Questa contesa nasce dalla nuova situazione che si è venuta a creare nel rapporto tra i due alleati: Dio dichiara sciolto il matrimonio con questa donna mediante una certificazione formale di divorzio: «Lei non è mia moglie e io non sono suo marito» (v. 4).

Il motivo della contesa e della rottura del rapporto, come sarà specificato nell'accusa del v. 7, è la prostituzione e l'adulterio, cioè l'abbandono di Dio per gli idoli. Dio dà alla donna un avvertimento, quasi un *ultimatum*: se essa non toglierà le prostituzioni e gli adulteri, sarà denudata, come nel giorno della nascita, sarà ridotta a deserto e fatta morire. La minaccia, conseguenza del tradimento della donna, riporta Israele alla sua situazione originaria, negando tutta la sua storia. L'esclusione di Dio annulla infatti la storia e rende la vita improduttiva, arida, senza frutto.

Nella prostituzione Israele aveva posto la sua fiducia negli idoli, attribuendo loro tutto quanto Dio gli aveva concesso. Il problema di Israele è infatti il soggetto del «dono»: chi è all'origine dei beni della terra? Dio o gli idoli? E la terra indica la realizzazione dell'esodo, i suoi beni sono il segno della salvezza e della benedizione di Dio, della sua presenza. È una scelta non nuova per il popolo di Dio. Il ricorso all'idolatria è la continua tentazione di affidarsi a ciò che sembra più vicino, meno impegnativo: «Facci un dio che cammini alla nostra testa – disse Israele ad Aronne nel deserto –, perché a quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo cosa sia accaduto» (Es 32,1).

Allora c'è un primo intervento di Dio: Dio tenta di impedire al suo popolo di correre dietro agli amanti-idoli (vv. 8-9). È il primo annuncio di giudizio, introdotto da «perciò». Cosa può fare Dio, se non tentare di interrompere questa attrazione di Israele verso gli idoli? L'azione divina è sempre volta alla conversione del popolo. Dio spera che quella donna si renda conto della stoltezza e della vanità del suo atteggiamento e della sua scelta: la strada dell'idolatria non porta ad alcun risultato. Dio spera che essa ritorni a lui. E così sembra infatti alla fine del v. 9. Ma si tratta di un ritorno effimero, non duraturo.

L'ignoranza colpevole della donna: vv. 10-15

¹⁰Non capì che IO le davo grano, vino nuovo e olio,
e la coprivo d'argento e d'oro, che hanno usato per BAAL.

¹¹PERCIÒ anch'IO tornerò a riprendere
il mio grano, a suo tempo, il mio vino nuovo nella sua stagione;
porterò via la mia lana e il mio lino, che dovevano coprire le sue nudità.

¹²Scoprirò allora le sue vergogne agli occhi dei suoi amanti
e nessuno la toglierà dalle mie mani.

¹³Farò cessare tutte le sue gioie, le feste, i noviluni, i sabati, tutte le sue assemblee solenni.

¹⁴Devasterò le sue viti e i suoi fichi,
di cui ella diceva: "Ecco il dono che mi hanno dato i miei amanti".

Li ridurrò a una sterpaglia e a un pascolo di animali selvatici.

¹⁵La punirò per i giorni dedicati ai Baal, quando bruciava loro i profumi,
si adornava di anelli e di collane e seguiva i suoi amanti, mentre dimenticava me!
Oracolo del Signore.

La sezione è compresa tra due azioni della donna, che si contrappongono a quella di Dio: «Ma Lei non sapeva» (v. 10) – «e me dimenticava» (v. 15). La vita di Israele è contrassegnata dal misconoscimento e dalla dimenticanza nei confronti di Dio. Non si tratta innanzitutto di un problema intellettuale o di poca memoria delle cose. Dimenticare Dio significa non riconoscere la sua presenza salvifica nella storia, non accettare questa presenza come determinante per la propria vita e per il futuro.

L'invito a non dimenticare in relazione alla terra è frequente nel Deuteronomio:

«Osserva i comandi del Signore tuo Dio camminando nelle sue vie e temendolo, perché il Signore tuo Dio sta per farti entrare in un paese fertile, paese di torrenti, di fonti e di acque sotterranee che scaturiscono nella pianura e sulla montagna; paese di frumento e di orzo, di viti, di fichi e di melograni; paese di ulivi, di olio e di miele; paese dove non mangerai con scarsità il pane... Guardati bene dal dimenticare il Signore tuo Dio così da non osservare i suoi comandi... Quando avrai mangiato e ti sarai saziato, quando avrai costruito belle case e vi avrai abitato, quando avrai visto il tuo bestiame grosso e minuto moltiplicarsi, accrescersi il tuo argento e il tuo oro e abbondare ogni tua cosa, il tuo cuore non si inorgoglisca in modo da dimenticare il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile; che ti ha condotto per questo deserto grande e spaventoso...» (Dt 8,6-15).

Gli amanti (vv. 7.9), che la donna seguiva, si specificano nei Baal, divinità della fecondità, che assieme ad Astarte si trovano al vertice del pantheon cananeo. La donna si inserisce nel ciclo di Baal, degli idoli. Si parla infatti dei «giorni di Baal» (v. 15). Il suo tempo è dominato dagli idoli: essa aspetta i beni della terra come una ricompensa che ritorna ciclicamente nei «giorni di Baal». Questa ciclicità è però la negazione del dono, perché stabilisce una relazione con i beni

che è del tipo dare per ricevere. Nel rapporto con gli idoli si perde il senso della gratuità del dono del Signore e viceversa, non riconoscendo la gratuità del dono di Dio, si ricorre agli idoli, si vive in modo idolatrico.

Perciò Dio interviene e toglie tutto quello che ha dato (vv. 11-15): i beni (che sono *suoi*: «*mio grano, mio mosto...*»), in contrapposizione con il v. 7, in cui la donna li attribuiva ai Baal), le feste e persino il sabato (vv. 13-14). Dio distrugge il ciclo culturale: toglie i beni «a suo tempo» (v. 11), quando la donna si aspetta di averli dagli idoli; toglie le feste e il sabato, che sono diventati «giorni di Baal», sebbene dovevano essere segno della storia di Dio e del dono di Dio. Il sabato, memoria del compimento della creazione di Dio, in cui l'uomo riconosce e loda l'opera di Dio (cfr. Es 20,8-11), nonché memoria dell'esodo dall'Egitto (Dt 5,12-15), viene vanificato nell'annullamento del suo legame con la storia della salvezza operata da Dio. Infatti il tempo di Israele non è ciclico, non è sottomesso al potere dell'uomo; esso è memoria di un evento unico, dell'origine della storia di Dio con l'uomo (creazione) e con il suo popolo (esodo). Il peccato fondamentale di Israele è l'idolatria, perché è innanzitutto la negazione del primo comandamento: «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile» (Dt 5,6).

L'inganno di Dio: vv. 16-25

¹⁶PERCIÒ, ecco, IO la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore.

¹⁷Le renderò le sue vigne e trasformerò la valle di Acor in porta di speranza.

Là mi risponderà come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto.

¹⁸E avverrà, in quel giorno – oracolo del Signore –

mi chiamerai: “Marito mio”, e non mi chiamerai più: “Baal, mio padrone”.

¹⁹Le toglierò dalla bocca i nomi dei Baal e non saranno più chiamati per nome.

²⁰In quel tempo farò per loro un'alleanza con gli animali selvatici e gli uccelli del cielo e i rettili del suolo; arco e spada e guerra eliminerò dal paese, e li farò riposare tranquilli.

²¹Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia (*sedeq*) e nel diritto (*mišpāt*), nell'amore (*hesed*) e nella benevolenza (*rahāmîm*),

²²ti farò mia sposa nella fedeltà (*’ēmûnāh*) e tu conoscerai (*yāda’*) il Signore.

²³E avverrà, in quel giorno – oracolo del Signore –

io risponderò al cielo ed esso risponderà alla terra;

²⁴la terra risponderà al grano, al vino nuovo e all'olio e questi risponderanno a Izreël.

²⁵Io li seminerò di nuovo per me nel paese e amerò Non-amata,

e a Non-popolo-mio dirò: “Popolo mio”, ed egli mi dirà: “Dio mio”».

L'ultima sezione è determinata dal «perciò» iniziale e dalla triplice «in quel giorno» (vv. 18.20.23). In quest'ultima parte si ricostituisce il rapporto originario tra Dio-marito e Israele-donna/moglie. Ma la sezione inizia con un annuncio di giudizio, chiaramente indicato da «perciò».

Spesso si è data un'interpretazione sbagliata all'oracolo dei vv. 16-17. Si è parlato del ritorno di Israele al deserto come un fatto positivo, come se il deserto in se stesso avesse nell'esperienza di Israele un valore positivo. Os 2,16 sarebbe l'espressione di una teologia esaltatrice dell'epoca nomade di Israele. Al contrario negli stessi libri dell'Esodo e dei Numeri il deserto è il luogo della ribellione di Israele, della fatica, della fame e della sete. Il deserto non sembra il luogo in cui il popolo cerca il suo Dio; è piuttosto Dio che cerca Israele e si prende cura di lui. Il deserto inoltre non è il punto di arrivo dell'esodo, che invece è la terra, promessa da Dio al suo popolo.

Così, quando Osea dice «io la condurrò nel deserto» bisogna pensare innanzitutto che andare nel deserto significa abbandonare la terra. Quest'azione, e lo conferma il «perciò» introduttivo, ha i caratteri di un intervento punitivo di Dio nei confronti del suo popolo. L'interpretazione negativa del cammino verso il deserto viene confermata anche dalla prima azione con cui Dio interviene presso la donna: «io la sedurrò». Il verbo tradotto con «sedurre» ha l'accezione negativa dell'inganno: Dio con inganno raggira il suo popolo e lo conduce nel deserto. Con questa azione Dio toglie la terra e allontana Israele dagli amanti. Paradossalmente l'azione seduttrice

di Dio è l'unico modo attraverso cui Israele interrompe il rapporto con gli amanti e può ricominciare un nuovo cammino.

Il «parlare al cuore», a differenza di «sedurre», ha un senso positivo nelle intenzioni. L'intervento di Dio che parla nel deserto risulta in opposizione all'azione espressa dalla parola di Israele, che nella terra aveva dato origine a un cammino dietro gli amanti e a un falso ritorno (vv. 7.9). In 2,16 il dialogo iniziato da Dio, il cui specifico è il tentativo di convinzione del suo popolo, è l'azione che trasforma la funzione della parola all'interno di tutta la pericope.

La svolta avviene per l'intervento di Dio al v. 16; è esso che provoca la risposta di Israele. Tuttavia questo intervento comincia con un cammino contrario a quello dell'esodo, nel quale Israele viene privato del dono della terra come conseguenza del suo rapporto con gli idoli.

Già dal deserto Dio promette il dono dei beni della terra: «darò a lei le sue vigne fin da là e trasformerò la valle di Acor in porta di speranza.» Il dono delle vigne sta a indicare che Dio ricostituisce il rapporto con Israele presentandosi come «colui che dà» la terra e i suoi frutti in contrapposizione ai Baal. Anche la trasformazione della valle di Acor è solo apparentemente fuori luogo. Ad Acor, come si racconta in Gs 7, Acan era venuto meno alla legge dello sterminio, che imponeva la distruzione di tutto quello di cui Israele si impadroniva: «Gli israeliti si resero colpevoli di violazione quanto allo sterminio: Acan... si impadronì di quanto era votato allo sterminio e allora la collera del Signore si accese contro gli israeliti» (Gs 7,1) La legge dello sterminio vuole indicare che il vero autore della vittoria di Israele è Dio e che la terra come le proprietà del nemico sono quindi sue. Per questo nessuno può conservarle per sé. La valle di Acor, da luogo di punizione e di arresto nella presa di possesso della terra, diventa in Osea luogo di speranza, attraverso cui Israele di nuovo potrà accedere alla terra.

La reazione all'intervento di Dio è la risposta di Israele, che avviene nel deserto, il tempo della giovinezza di Israele, ma che è come la risposta del giorno della «salita dall'Egitto»; ha quindi qualcosa di originario e di fondante. Essa è come la risposta del Sinai, quando il popolo si impegnò all'osservanza della legge e accettò l'alleanza che Dio gli aveva offerto per mezzo di Mosè: «Mosè andò e convocò gli anziani del popolo e pose davanti a loro tutte queste parole... Rispose tutto il popolo insieme e disse: tutto quello che ha detto il Signore faremo...» (Es 19,7-8). Così in Os 2,17 nella risposta della donna si ristabilisce il rapporto con Dio, che fonda l'alleanza, come era avvenuto nel deserto.

Il deserto è allora il punto di arrivo di uno schema di anti-esodo, in cui Israele esce dalla terra, ma è anche il punto di partenza, l'inizio. Il movimento dalla terra al deserto fa ritornare all'origine della storia salvifica, la «salita dall'Egitto».

Tutto il resto dell'oracolo non è altro che la descrizione di questo rapporto che si va ricostituendo e che, mediante la ripetizione di «in quel giorno», si proietta nel futuro come un evento definitivo. Il giorno dell'origine (v. 17b) è anche il giorno escatologico e definitivo. Osserviamo lo sviluppo di quest'ultima sezione attraverso tre chiavi di lettura:

1. *La parola.* La parola di Dio rivolta alla donna nel deserto ristabilisce il dialogo. La sezione è racchiusa tra l'intervento di parola di Dio al v. 16 e il dialogo conclusivo al v. 25 fra Dio e il popolo. La donna non parla più rivolgendosi agli amanti e aspettando da loro una risposta come nella prima e nella seconda sezione, ma «risponde» a Dio. Così si riprende il dialogo e il testo comincia a usare la prima e la seconda persona. La possibilità di ricominciare a parlare con Dio è alla base della trasformazione del rapporto, quale viene descritto nei due punti seguenti.

2. *Matrimonio.* Si ricostituisce il rapporto vero tra il popolo e Dio: mio marito – non più mio Baal. Il passaggio all'interno delle sezioni è:

- I. marito = amanti
- II. amanti = Baal
- III. marito = non più Baal

Se in 2,4 Dio aveva dichiarato il divorzio dalla donna a causa delle sue prostituzioni e dell'adulterio con gli amanti-Baal, la donna ora può chiamare di nuovo Dio «mio marito», perché dalla «sua bocca» sono tolti i «nomi di Baal» (v. 19).

3. *Alleanza*. Il rapporto ricostituito porta a un'alleanza: «farò con loro un'alleanza» (v. 19).

«Loro» sono i «figli». C'è un passaggio continuo in quest'ultima parte dalla madre ai figli. L'alleanza ha delle conseguenze: un nuovo rapporto con gli esseri viventi (cfr. Is 11,6; 35,9; Ez 34,25.28), la fine della guerra (cfr. Mic 5,9-10; Sal 76,4), un nuovo atto di fidanzamento accompagnato da un dono («giustizia, diritto, benevolenza, affetto... fedeltà»: vv. 21.22).

L'alleanza è universale: ristabilisce il rapporto con il cosmo (cielo-terra; animali; rapporto tra gli uomini: giustizia...), ma soprattutto pone Israele nel giusto rapporto con la terra, che dà i beni come risposta a questo nuovo atto di Dio. Al v. 25 i due nomi con cui Dio e popolo si chiamano esprimono la nuova realtà che si è andata costituendo. La formula dell'alleanza «mio popolo-mio Dio» sancisce in maniera definitiva questa nuova situazione.

Riassumendo,³ il poema contenuto in Os 2,4-25 indica che, davanti alla condotta della sposa, come una storia di peccato e di ribellione, il Signore conta su tre possibilità: a) porle una serie di ostacoli, perché non se ne possa andare con gli amanti e finisca per tornare allo sposo (vv. 8-9); b) castigarla pubblicamente e con durezza (vv. 10-15); c) perdonarle per puro amore, facendo un nuovo viaggio di nozze e un nuovo regalo sponsale, che restauri l'intimità e sia come un nuovo matrimonio (16-25). La predicazione di Osea è passata probabilmente per queste tre tappe.

In un primo momento sembra che Osea non pensi a un castigo totale e terribile, come fa Amos, bensì a una serie di castighi passeggeri, atti a provocare la conversione: «Ritournerò al mio posto finché espiino e cerchino il mio volto» (5,15).

Il risultato, tuttavia, è vano: «Quando cambiavo la sorte del mio popolo, quando tentavo di guarire Israele, montavano a fiotti i peccati di Efraim, le malvagità di Samaria» (6,11b-7,1a); «si convertono, ma ai loro idoli» (7,16a). Anche ciò che sembrerebbe autentica conversione e desiderio sincero di cercare Dio, si rivela una pietà transitoria e superficiale (5,15b-6,6). Allora il castigo si fa inevitabile e presenta la stessa sequenza di invasione, rovina, morte ed esilio che trovavamo in Amos (cfr. 9,7a; 10,10.14a; 11,6; 9,17; 14,1).

Ma nemmeno ora il castigo è l'ultima parola. Ciò che finisce per trionfare è l'amore di Dio, che di nuovo accoglie la sposa, anche se non del tutto pentita. Questo tema, in Osea, è importantissimo. Lo ha già insinuato il poema di 2,4-25, ma quello del **capitolo 11** lo sviluppa con un'immagine nuova.

¹¹Quando Israele era fanciullo, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio.

²Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me; immolavano vittime ai Baal, agli idoli bruciavano incensi.

³A Efraim io insegnavo a camminare tenendolo per mano, ma essi non compresero che avevo cura di loro.

⁴Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore, ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia, mi chinavo su di lui per dargli da mangiare.

⁵Non ritornerò al paese d'Egitto, ma Assur sarà il suo re, perché non hanno voluto convertirsi.

⁶La spada farà strage nelle loro città, spaccherà la spranga di difesa, l'annienterà al di là dei loro progetti.

⁷Il mio popolo è duro a convertirsi: chiamato a guardare in alto, nessuno sa sollevare lo sguardo.

⁸Come potrei abbandonarti, Efraim, come consegnarti ad altri, Israele?

Come potrei trattarti al pari di Adma, ridurti allo stato di Seboim?

Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione.

⁹Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira.

³ ALONSO SCHÖKEL - SICRE DIAZ, *I profeti*, 975-976.

Qui Dio non appare più come sposo ma come padre; e Israele non è più la sposa, ma il figlio. I versetti 1-5 parlano di una triplice dimostrazione dell'amore di Dio e di un triplice rifiuto da parte di Israele. Dio, come padre, «ama», «chiama», «insegna a camminare», «si prende cura», «attrae», «si inclina per dar da mangiare». Ma Israele, il figlio, «si allontana», «non lo comprende», non mette la fiducia in suo padre, ma negli amici. È il prototipo del figlio ribelle, che, secondo la legge, deve morire (Dt 21,18-21). Davanti all'imminenza del castigo paterno (vv. 5b-6), Israele chiede aiuto a Baal, ma senza fortuna (v. 7). E quando pare che la situazione sia totalmente disperata, Dio lotta con se stesso e la misericordia la vince sulla collera (vv. 8-9). È interessante notare come questo testo non parli affatto della conversione del figlio, così come nel capitolo 2 non si parlava di una conversione previa della sposa. L'accento ricade di tutta forza sull'amore gratuito di Dio.

Lo stesso si verifica nel poema finale (14,2-9).

¹⁴²Torna dunque, Israele, al Signore, tuo Dio, poiché hai inciampato nella tua iniquità.

³Preparate le parole da dire e tornate al Signore; ditegli:

«Togli ogni iniquità, accetta ciò che è bene: non offerta di tori immolati, ma la lode delle nostre labbra.

⁴Assur non ci salverà, non cavalcheremo più su cavalli, né chiameremo più "dio nostro" l'opera delle nostre mani, perché presso di te l'orfano trova misericordia».

⁵«Io li guarirò dalla loro infedeltà, li amerò profondamente, poiché la mia ira si è allontanata da loro.

⁶Sarò come rugiada per Israele; fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano,

⁷si spanderanno i suoi germogli e avrà la bellezza dell'olivo e la fragranza del Libano.

⁸Ritourneranno a sedersi alla mia ombra, faranno rivivere il grano, fioriranno come le vigne, saranno famosi come il vino del Libano.

⁹Che ho ancora in comune con gli idoli, o Èfrain?

Io l'esaudisco e veglio su di lui; io sono come un cipresso sempre verde, il tuo frutto è opera mia».

L'inizio è un'esortazione del profeta alla conversione, che deve concretizzarsi nel rinunciare a tutto ciò in cui il popolo ha posto la sua fiducia: potenze straniere, esercito, idoli (vv. 2-4). Ne dovrebbe seguire la liturgia penitenziale del popolo, ma Dio interviene d'improvviso per annunciare il suo perdono per pura grazia: «Io curerò i loro fuorviamenti, li amerò senza che se lo meritino» (v. 5). E ciò che Baal non poté concedergli – la fecondità della terra – lo accorda Dio, sottolineando che la pioggia e i frutti sono suo dono (vv. 6-9).

Il messaggio di Osea ha qualcosa di sconcertante. La nostra logica religiosa segue il passaggio peccato-conversione-perdono. La grande novità di Osea, che lo situa su un piano diverso e lo fa un precursore del Nuovo Testamento, è che egli inverte l'ordine: il perdono precede la conversione. Dio perdona prima che il popolo si converta, e sebbene non si sia convertito.

S. Paolo ripete quest'idea quando scrive ai Romani: «La prova che Dio ci ama è che Cristo è morto per noi quando ancora eravamo peccatori» (Rm 5,8). E la stessa cosa dice Giovanni, nella sua prima Lettera: «In questo consiste l'amore, non che noi abbiamo amato Dio, ma che Egli ci ha amato e ci ha inviato il suo Figlio come propiziazione per i nostri peccati» (1Gv 4,10).

Questo non significa che la conversione non sia necessaria. Ma che essa si realizza come risposta all'amore di Dio, e non come condizione previa al perdono.

Bibliografia scelta

BECK E., *Osea-Amos-Michea*, Cittadella, Assisi 1989, pp. 5-59.

DACCÒ P. – SABBIONI L., *Dalla parte di Dio. Leggere e pregare il libro di Osea*, Paoline, Milano 1996.

FANULI A., *Osea. Michea*, Queriniana, Brescia 1984, pp. 7-143.

JEREMIAS J., *Osea*, Paidea, Brescia 2000.

LIMENTANI G., *Il profeta e la prostituta. Osea* (La Parola e le parole), Paoline, Cinisello Balsamo 1999.

NOBILE M., *Amos e Osea*, Messaggero, Padova 2005.

SIMIAN-YOFRE H., *Il deserto degli dèi. Teologia e storia nel libro di Osea*, EDB, Bologna 1994.

STUHLMÜLLER C., *I libri di Amos, Osea, Michea, Naum, Sofonia, Abacuc* (La Bibbia per tutti 15), Queriniana, Brescia 1996.

Il libro dei Dodici Profeti: Osea, in *Parole di Vita* 54 (2009/1) 15-59.

3. MICHEA, IL PROFETA CONTADINO

3.1. La persona

Michea, che significa «chi come יַחְוֵה» (nella forma lunga *Mikayah*), è nativo di Moreshet-Gat (1,14), nella Shefela, 35 km a sud-ovest di Gerusalemme, tra la montagna e la costa, ed è diverso da Michea figlio di Imla, vissuto oltre un secolo prima (cf. 1Re 22,19-28). È un po' più giovane di Isaia: si discute infatti se abbia esercitato il suo ministero già sotto Iotam e Acas, cioè dal 740 al 728 come vorrebbe il titolo (1,1) apposto dall'ultimo redattore. Sicuro, invece, è il ministero prima della distruzione di Samaria (1,2-7), con Ezechia (cf. Ger 26,17) e anche negli anni dell'ultima invasione assira (1,8-16): Michea profetizza pertanto nell'ultimo quarto di secolo. È un contadino che, al pari di altri, è stato colpito nei suoi beni dall'esercito assiro invasore, come lasciano intendere le invettive contro i latifondisti: è meno probabile che sia stato una persona di riguardo tra i più anziani del luogo, un capo-gruppo. Mancano notizie sulla vocazione, sulla vita, sugli effetti della sua pungente predicazione. Egli è fondamentalmente un contestatore: campagnolo contro la città che «sarà arata» (3,12) quale covo dell'oppressione, sfruttato contro gli accaparratori (2,1-5), povero contro i governanti (3,1-4.9-11), profeta dello spirito (3,8) contro gli inseguitori di vento (2,6-11; 3,5-7).

Il testo ebraico è spesso corrotto; come quello di Osea, contiene versetti incomprensibili (1,10-11; 2,4.6-8; 6,8-10), spiegazioni (3,8; 5,1), varietà di generi letterari, dialoghi (2,6-7.10; 3,11b), interrogazioni (1,5; 2,7), risposte (6,6-8), bruschi passaggi di immagini (2,10-15; 4,7.10.13). Lo stile è rude, espressivo, vario, rivelativo dei propri sentimenti (1,8; 3,1; 7,7), ricco di immagini tratte dal mondo agricolo, con gli animali selvaggi (5,7; 7,17) e domestici (2,12), i frutti (7,1), la pioggia (5,6), il fango delle strade (7,10).

3.2. La formazione del libro

Costituisce il problema più controverso della critica: dopo averne esposti gli orientamenti, evidenziamo la linea strutturale del testo definitivo e segnaliamo i passi più significativi del libro.

3.2.1. Opinioni sulla formazione

La critica (se non teniamo conto delle due ipotesi estreme di chi ritiene quasi tutto autentico o al contrario accetta appena 40 versetti dei primi capitoli) è generalmente d'accordo nell'attribuire al profeta di Moreshet i cc. 1-3; 6,1-7,7 (eccetto 2,12-13 e qualche aggiunta minore, come ad es. 1,1; 4,6-7.11-13; 5,6s) e nel datare al dopoesilio 7,8-20, composto di quattro brani pieni di speranza per la ricostruzione di Sion. Su questa base si possono delineare tre ulteriori orientamenti relativi alle altre parti del testo.

a. Sostanziale autenticità

L'opinione tradizionale estende l'autenticità al blocco 4,1-5,14 totalmente o quasi (A. van Hoonacker, E. Sellin, A. Weiser, W. Rudolph, G. Rinaldi, S. Virgulin, R. Vuilleumier), oppure parzialmente (A. George, E. Testa, A. Deissler, S. Amsler – R. Martin-Achard, O. Eissfeldt): quest'ultimo studioso peraltro afferma che l'attribuzione a Michea di 7,7-20 va presa in seria considerazione.

b. Prevalenza di riletture successive

Secondo altri studiosi, oltre ai cc. 1–3 a Michea va attribuito «qualcosa dei brani seguenti, in cui però prevalgono chiaramente i successivi strati di rielaborazione». Il blocco 4,1–5,14, in particolare, sarebbe una collezione di brani preesistenti messi assieme tardivamente (E. Nielsen, E. Sellin, G. Fohrer), oppure unificati attorno alla speranza del regno di Dio e del discendente di Davide (A.S. Kapelrud); altri considerano i cc. 4–5 un'armonica composizione midrashica sulla restaurazione d'Israele chiasticamente disposta o parallelamente ordinata.

c. L'ipotesi di un Secondo Michea

Le opinioni fin qui esposte concordano nel vedere in Michea l'unico autore principale, al quale si sono aggiunti apporti secondari di altri scrittori distribuiti in tempi più o meno lunghi. Questa nuova ipotesi, invece, individua un secondo autore, anonimo, del nord, contemporaneo del profeta giudeo. L'ipotesi attribuisce al profeta meridionale i cc. 1–5 e all'anonimo settentrionale i cc. 6–7, reagendo così al frazionamento operato dalla critica: essa è favorevole sia all'unità che all'antichità del testo. Gli argomenti principali sono: la destinazione alla Samaria dei cc. 6–7 che risultano simili al pensiero di Osea; la vicinanza ad Isaia dei cc. 1–5; la presenza di dati geografici e storici e delle tradizioni dell'esodo (cf. 6,5.16; 7,14), ai quali era più interessato il nord; più ragionevole è una collocazione dei cc. 4–5 nell'VIII secolo, anziché dopo il 586.

Il problema della formazione di Michea è ben lontano dal trovare una soluzione convincente, per la quale occorrono ulteriori studi. Questo non impedisce di cogliere il messaggio nel suo insieme, sulla base di una chiara struttura letteraria.

3.2.2. La struttura

È evidente l'alternanza tematica del giudizio (cc. 1–3) e della salvezza (4,1–5,8) e di nuovo giudizio (5,9–7,7) e salvezza (7,8–20): perfino 2,12–13, dai temi marcatamente positivi, potrebbe trovarsi al suo posto qualora sia interpretato (così fa L. Alonso Schökel) come parole non di Michea, ma degli avversari che interrompono il discorso (cf. 2,6–7).

La denuncia si apre con la teofania di Dio testimone (*'ēd*) contro i due tronconi del popolo, Israele e Giuda (1,2–9), ed è seguita da un lamento per la devastazione delle dodici città meridionali espressamente nominate (1,10–16). L'ulteriore minaccia riguarda singole categorie di persone, gli accaparratori di ricchezze (2,1–5), gli oppressori del popolo (2,6–11), identificati per ben due volte nei «capi di Giacobbe e nei governanti d'Israele» (3,1–4.9–11), i profeti (3,5–7). Il giudizio ha come esito il crollo di Sion «arata come un campo» (3,12), un detto ripreso in Geremia (26,18). Il giudizio della terza parte centrato su una lite sembra di natura più generale, relativo a tutta la società incapace di comprendere il vero senso dell'alleanza fondata su un culto autentico; solo una volta si addita una particolare categoria di persone, i truffatori negli affari (6,9–15).

La salvezza comporta nel futuro regno messianico la centralità di Sion, verso cui accorreranno i popoli (4,1–5; cf. Is 2,2–4), la riunione dei dispersi (4,6–10), la protezione contro l'assalto dei popoli (4,11–13), l'annuncio del Messia dominatore e pastore, riconciliatore (5,1–5). Il brano finale, di intonazione liturgica, delimitato da una duplice possibilità di perdono (7,8.19), ribadisce la speranza di una restaurazione di Sion.

3.3. Messaggio teologico: un progetto divino in tre momenti

La difficoltà a ricostruire la formazione del libro non impedisce di cogliere il pensiero unitario nella redazione finale. L'impressione che Michea non faccia che ripresentare in sintesi il pensiero dei tre profeti contemporanei più noti non deve far trascurare gli aspetti personali e nuovi,

frutto della sua consapevolezza di essere inviato dal Signore, ripieno di forza, giustizia e coraggio (3,8).

Primo momento: LA DENUNCIA. Lo scopo principale del libro è di far prendere coscienza di una catastrofe imminente a persone che si ritengono sicure e in pace con Dio (3,9-11):

⁹Udite questo, dunque, capi della casa di Giacobbe, governanti della casa d'Israele, che aborrite la giustizia e storcete quanto è retto,

¹⁰che costruite Sion sul sangue e Gerusalemme con il sopruso;

¹¹i suoi capi giudicano in vista dei regali, i suoi sacerdoti insegnano per lucro, i suoi profeti danno oracoli per denaro.

Osano appoggiarsi al Signore dicendo:

«Non è forse il Signore in mezzo a noi? Non ci coglierà alcun male».

Gli avidi accaparratori perderanno tutto (2,1-5.8-10); i capi, divoratori «della carne del mio popolo al quale strappano la pelle di dosso», non saranno ascoltati da Dio quando grideranno a lui nel momento della rovina (3,3-4):

³Divorano la carne del mio popolo e gli strappano la pelle di dosso, ne rompono le ossa e lo fanno a pezzi, come carne in una pentola, come lesso in un calderone.

⁴Allora grideranno al Signore, ma egli non risponderà; nasconderà loro la faccia, in quel tempo, perché hanno compiuto azioni malvagie.

I profeti venditori del loro carisma vedranno solo la notte e saranno ridotti al silenzio (3,5-7):

⁵Così dice il Signore contro i profeti che fanno traviare il mio popolo, che annunciano la pace se hanno qualcosa tra i denti da mordere, ma a chi non mette loro niente in bocca dichiarano la guerra.

⁶Quindi, per voi sarà notte invece di visioni, tenebre per voi invece di responsi.

Il sole tramonterà su questi profeti e oscuro si farà il giorno su di loro.

⁷I veggenti saranno ricoperti di vergogna e gli indovini arrossiranno; si copriranno tutti il labbro, perché non hanno risposta da Dio.

I mercanti disumani resteranno affamati (6,10-15) e la stessa città santa diventerà un campo (3,12):

¹²Perciò, per causa vostra, Sion sarà arata come un campo e Gerusalemme diverrà un mucchio di rovine, il monte del tempio un'altura boscosa.

Una società in cui domina la legge del più forte e dove la giustizia è disprezzata da chi dovrebbe attuarla (3,1-2) crollerà come un muro rovinato al primo urto esterno:

¹Io dissi: «Ascoltate, capi di Giacobbe, voi governanti della casa d'Israele: Non spetta forse a voi conoscere la giustizia?».

²Nemici del bene e amanti del male, voi togliete loro la pelle di dosso e la carne dalle ossa.

La denuncia sociale avvicina Michea al suo conterraneo Amos.

Secondo momento: RESTAUZIONE DI UN RAPPORTO AUTENTICO CON DIO (6,1-8). La denuncia però non è fine a se stessa, ma tende a riportare tra il popolo un ideale etico, fondato su un corretto rapporto con Dio. È quanto Michea annuncia nell'oracolo di 6,1-8.⁴

L'oracolo è nella sua forma attuale una controversia bilaterale (in ebraico *rîb*) e si presenta con la struttura caratteristica di questo genere letterario, che forse ha integrato linguaggi provenienti da altri generi letterari, come l'oracolo di giudizio (vv. 2-5) e la *tôrāh* liturgica (vv. 6-8). Abbiamo tre parti:

I. vv. 1-2 *Dio proclama la controversia*

II. vv. 3-5 *accusa*

III. vv. 6-8 *soluzione con sentenza finale*

⁴ SPREAFICO, *La voce di Dio*, 269-277.

Nella prima parte (6,1-2) si convocano i testimoni, che sono monti e colline, perché ascoltino e intervengano come accusa nella controversia che Dio fa contro il suo popolo. Il ruolo dei testimoni non è quello del giudice esterno, ma quello dell'accusatore.

⁶Ascoltate dunque ciò che dice il Signore:

«Su, illustra la tua causa ai monti e i colli ascoltino la tua voce!».

²Ascoltate, o monti, il processo del Signore, o perenni fondamenta della terra, perché il Signore è in causa con il suo popolo, accusa Israele.

v. 1 – Il verbo «ascoltare» (*šāmaʿ*) esprime l'appello del profeta che invita l'uditorio a prestare attenzione a quanto YHWH sta per dire. È un invito che altre volte introduce gli oracoli profetici (cfr. *Is* 1,2.10; 7,13; 28,14; *Am* 3,1.13; 4,1; 5,1). Esso non è una ripetizione esteriore, ma indica l'atteggiamento essenziale che il popolo deve avere davanti alla parola di Dio annunciata dai profeti. Secondo Geremia e la letteratura deuteronomista il non ascolto di YHWH, della sua parola o dei profeti, sta alla base del tradimento dell'alleanza (cfr. *Nm* 14,22; *Gs* 5,6; *Gdc* 2,17.20; *Ger* 7,26.28; 13,11; 35,17). L'ascolto apre le porte alla fede.

Se accettiamo la proposta di Alonso Schökel di tradurre *rîb* con «convocare a giudizio», il senso del testo è molto lineare: il Signore invita il profeta a convocare i testimoni della controversia, i monti e le colline. Il profeta è l'intermediario dell'intervento divino contro il suo popolo. È lui che si alza per iniziare il processo. È la sua voce che i testimoni devono ascoltare. Il profeta appare come la voce di Dio nella storia, colui che invita il cosmo a unirsi a lui nella difesa di Dio e della sua opera. Creazione e storia si uniscono per testimoniare la giustizia di Dio.

v. 2 – Inizia a parlare il profeta, che invita i monti e i fondamenti della terra ad ascoltare la controversia. L'ascolto ha una funzione essenziale in un processo, dove Dio per mezzo del profeta invoca l'intervento dei testimoni in genere cosmici, ma anche umani: il cielo e la terra (*Dt* 32,1; *Is* 1,2; *Sal* 50,4-6), il cielo (*Ger* 2,12), la terra (*Ger* 6,19), le nazioni pagane (*Ger* 2,10; 6,18). Nella controversia bilaterale tra Dio e il suo popolo i testimoni non hanno il ruolo di giudici esterni, ma sono chiamati in causa per mostrare l'innocenza-giustizia di Dio. Il cosmo è perlopiù un testimone silenzioso nel processo, ma c'è una forza implicita nella sua presenza che viene dall'essere opera di Dio.

Qui i testimoni sono «monti» e «fondamenti della terra». Si indica una dimensione spaziale verticale, che chiama in causa soprattutto gli elementi del globo terrestre, mentre «cielo e terra» farebbero pensare più all'universo nella sua totalità. La sottolineatura terrestre forse si collega alla dimensione storica della salvezza, come viene enunciata nei vv. 4-5.

I due termini «controversia» (sostantivo *rîb*) e «fare una causa» (verbo *yākaḥ*) sono termini tecnici all'interno della «controversia giuridica bilaterale». Cfr. nei testi profetici per *rîb* *Is* 1,17; 3,13; 19,20; 27,8; 51,22; *Ger* 2,9.29; 12,1; *Os* 2,4; 4,1.4; 12,3; *Mic* 7,9; per *yākaḥ* *Is* 1,18; *Os* 4,4. Essi possono essere usati sia per l'accusa che per la difesa. Nel nostro testo, anche se abbiamo tradotto con «controversia» e «causa», lo scopo dell'intervento divino è chiaro: si tratta di un'accusa, che verrà esplicitata nei versetti seguenti, il cui oggetto è Israele. Forse l'uso di «mio popolo» fa pensare al rapporto di alleanza con Dio, tipico rapporto bilaterale. Dio si è impegnato con Israele in un modo del tutto particolare. Nella controversia bilaterale l'intervento di Dio nei confronti del suo popolo, la sua accusa, non è quella di un giudice esterno, ma di una parte in causa.

Nella seconda parte (6,3-5) Dio accusa il suo popolo. L'accusa non è diretta, né riguarda peccati sociali o culturali. Essa si fonda su una retrospettiva storica, in cui Dio ricorda al suo popolo tutto quanto egli ha operato nella sua storia. Il riferimento è all'esodo dall'Egitto nella sua estensione storico-geografica: Egitto-deserto-terra. La storia testimonia a favore di Dio, perché manifesta la sua giustizia-innocenza (v. 5).

⁶«Popolo mio, che cosa ti ho fatto? In che cosa ti ho stancato? Rispondimi.

⁴Forse perché ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto,

ti ho riscattato dalla condizione servile e ho mandato davanti a te Mosè, Aronne e Maria?

⁵Popolo mio, ricorda le trame di Balak, re di Moab, e quello che gli rispose Balaam, figlio di Beor.

Ricordati di quello che è avvenuto da Sittim a Gàlgala,

per riconoscere le vittorie del Signore».

vv. 3-5 – Rispetto alla struttura normale di una controversia dovrebbe trovarsi a questo punto l'accusa. Ma il posto dell'accusa è occupato da una retrospettiva storica, introdotta da una domanda che suona come un'accusa o un invito a Israele a rendere ragione del suo comportamento. YHWH parla per bocca del profeta in prima persona e chiama in causa il suo popolo come partner dell'alleanza; infatti lo chiama «mio popolo». Non dimentichiamo che la formula dell'alleanza suona: «Tu sei il mio popolo e io sono il tuo Dio». Il Signore chiede a Israele un giudizio sul suo comportamento, quasi che Dio potesse aver agito male nei suoi confronti. La traduzione «testimonia contro di me» è senza dubbio da preferire alla traduzione della Cei «rispondimi» (cfr. l'uso del verbo in questo senso in *Es* 20,16; *Nm* 35,20; *1Sam* 12,3s; *2Sam* 1,16; *Is* 3,9). L'invito di Dio rientra nel linguaggio giuridico della controversia bilaterale: Israele è invitato a portare le prove contro il comportamento di Dio per dimostrarne la colpevolezza.

Ma YHWH non aspetta la parola del suo popolo. Le prove della sua innocenza sono scritte nella storia e diventano un'accusa contro il popolo stesso. Quali sono queste prove? Sono i suoi atti salvifici nei confronti di Israele. La retrospettiva storica percorre due momenti dell'esodo: l'uscita dall'Egitto e l'ingresso nella terra. L'uscita è introdotta da una formula nota: «Ti ho fatto salire dal paese d'Egitto» (cfr. *Am* 2,10; 9,7; *Es* 17,3; 33,1; *Nm* 16,3; *Gs* 24,17; *Gdc* 6,8; *1Sam* 10,18; ecc.). Si è discusso con risultati diversi e persino opposti sul rapporto di questa formula con quella che utilizza il verbo «uscire» invece di «salire» (cfr. *Es* 12,51; 13,9.14; 16,6; 18,1; *Dt* 7,8; ecc.) e sulla rispettiva antichità. Ad essa segue una specificazione, che qualifica l'Egitto come «casa di schiavitù», usando un altro termine caro alle tradizioni del Pentateuco, soprattutto a quella deuteronomista. Lo stesso si può dire del verbo «liberare» (*pādāh*; cfr. *Dt* 7,8; 13,6; 15,15; 24,18). L'uscita dall'Egitto ha implicato un movimento nello spazio verso la terra e insieme è stata una liberazione dalla schiavitù. Queste azioni sono opera di Dio e contrastano implicitamente con l'atteggiamento di Israele.

Più difficile è qualificare la presenza dei tre personaggi Mosè, Aronne e Miriam, che all'interno dello sviluppo dello schema dell'esodo appaiono come una novità. Alcuni pensano che essi indicino il tempo del deserto e non l'uscita dall'Egitto. Tuttavia Mosè e Aronne sono considerati insieme in relazione all'uscita dall'Egitto (cfr. *Gs* 24,5; *1Sam* 12,6.8; *Sal* 105,26). La menzione di Miriam conferma che la loro presenza è in relazione all'uscita dall'Egitto. Di lei si parla per la prima volta in *Es* 15,20-21 a proposito del passaggio del mare. Nel deserto essa appare nell'episodio della ribellione contro Mosè (*Nm* 12,1.4.5.10.15; *Dt* 24,9). Altrove si parla della sua morte e della sua nascita (*Nm* 20,1; 26,59; *1Cron* 5,29). Ma, dato il senso positivo di *Mic* 6,4b, il ricordo di Miriam non si può riferire alla ribellione contro Mosè, bensì deve riferirsi a *Es* 15,20-21. Nella sua menzione si vuole perciò ricordare l'ultimo atto dell'uscita dall'Egitto, il passaggio del mare.

I due personaggi seguenti, Balak e Bileam, si collocano invece all'interno di quei testi che parlano dell'inizio della penetrazione nella terra di Canaan da parte delle tribù uscite dall'Egitto (cfr. *Nm* 22-24; *Gs* 24,8-13). Sittim e Galgala indicano il momento dell'ingresso nella terra, cioè la traversata del Giordano: Sittim è il punto di partenza, Galgala quello di arrivo (cfr. *Gs* 2,1; 3,1ss). Perché questo modo di parlare dell'esodo, dove si dà in maniera inconsueta un ruolo così determinante ad alcuni personaggi? Infatti anche dal punto di vista dello sviluppo dello schema essi ne sono al centro, collocati tra il luogo di partenza, l'Egitto, e quello di arrivo, Sittim e Galgala. La centralità dei personaggi mostra che il profeta intende l'esodo come opera di YHWH, ma

anche di uomini da lui inviati («ho mandato», dice l'inizio del v. 4b). All'interno della controversia bilaterale questi uomini hanno la funzione di testimoni che, al contrario di Israele, riconoscono l'innocenza di YHWH. L'azione di YHWH si conclude infatti con la proclamazione delle «giustizie di YHWH»: la giustizia-innocenza di YHWH si manifesta attraverso le sue opere e la testimonianza di coloro che egli ha inviato.

In particolare nella struttura dei vv. 3-8 è al centro la figura di Bileam, come ho già mostrato. Bileam, rispondendo a Balak, riconosce con la benedizione di Israele l'opera e la presenza di YHWH e la sua giustizia-innocenza di fronte a Balak. Perciò l'introduzione dello schema dell'esodo nella controversia non è solo l'autodifesa di YHWH e un'accusa al suo popolo, ma, attraverso la presenza di Mosè, Aronne e Miriam, e soprattutto di Bileam (in opposizione a Balak), è l'indicazione ad Israele della richiesta di YHWH e della sua innocenza.

La terza parte (6,6-8) contiene la conclusione della controversia in due momenti: a) vv. 6-7, è la risposta del popolo; b) v. 8, è la risposta di Dio. Tra le due risposte c'è un netto contrasto, espresso dal «piuttosto» del v. 8, che si presenta come la sentenza di Dio, verbalizzata dal verbo «annunciare».

6⁶«Con che cosa mi presenterò al Signore, mi prostrerò al Dio altissimo?

Mi presenterò a lui con olocausti, con vitelli di un anno?

7Gradirà il Signore migliaia di montoni e torrenti di olio a miriadi?

Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa, il frutto delle mie viscere per il mio peccato?».

8Uomo, ti è stato insegnato (*higghîd*) ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te:

praticare la giustizia (*'ăšôt mišpāt*), amare la bontà (*'ahăbat ḥesed*),

camminare umilmente (*hašnē' leket*) con il tuo Dio.

vv. 6-7 – Il popolo interviene per rispondere alla requisitoria di YHWH. Israele riconosce il suo peccato e quindi l'innocenza di Dio, ma la sua risposta percorre le vie tradizionali della religione: come meglio ricostituire l'alleanza tradita se non offrendo olocausti e sacrifici? D'altra parte era questa l'indicazione della legge: la comunione con Dio, interrotta dal peccato, si ricostituisce mediante un atto rituale che avviene nel culto. Basta leggere il rituale dei sacrifici contenuto in *Lev 1-7*, che, anche se di formulazione redazionale recente, contiene senza dubbio prescrizioni che parzialmente devono risalire già al periodo del primo tempio.

Si nominano due tipi di sacrifici: l'olocausto (vv. 6b-7a) e il sacrificio per il peccato (v. 7b). Il linguaggio è paradossale e tende a mostrare la generosità dell'offerente, che non lesina su ciò che deve offrire, tanto da essere disposto persino a offrire il primogenito se questo fosse gradito a Dio e servisse quindi per riconciliarsi con lui.⁵

v. 8 – Dio tuttavia dà la sua risposta al tentativo di riconciliazione proposto dal popolo. Il verbo «annunciare» (*higghîd*, la forma *hifil* di *ngd*) introduce la proclamazione di qualcosa di pubblico: la risposta di YHWH è la soluzione della controversia. Il verbo è alla terza persona e non ha quindi per soggetto esplicito YHWH; inoltre l'annuncio non si rivolge solo a Israele, ma ha come referente l'uomo (*'ādām*). Sembra che l'autore voglia presentare la sentenza come universale e come stabilita da Dio per tutto il genere umano. La norma che viene enunciata, introdotta dal pronome indefinito «che cosa», è la risposta all'intera controversia, che era iniziata con lo stesso pronome ma con senso interrogativo (cfr. la struttura). Essa ha un valore etico, poiché riguarda ciò che viene considerato «buono», e religioso, in quanto corrispondente alla richiesta esplicita di YHWH («ciò che YHWH chiede da te»).

La sentenza inizia con una opposizione, indicata da «piuttosto» (*kî 'im*), alla proposta di soluzione avanzata da Israele nei vv. 6-7. C'è anche un rapporto con il v. 3 nella ripetizione del verbo

⁵ Cfr. per i vari tipi di sacrifici la spiegazione di R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, 404-411.

«fare» (*āśāh*): YHWH non aveva «fatto» al suo popolo se non azioni salvifiche manifestando così la sua giustizia, l'uomo dal canto suo dovrà «fare» diritto e amore della benevolenza.

Proviamo a soffermarci sui tre contenuti del «fare». Il **primo** è «fare diritto» (*āśôt mišpāt*). La composizione del rapporto con Dio non avviene mediante l'olocausto, ma attraverso la pratica del diritto, termine che indica l'applicazione della giustizia nella sua dimensione concreta e storica. L'espressione «fare diritto» è usata per Dio (cfr. *Gen* 18,25; *Ger* 9,23...), per il re (*2Sam* 8,15; *1Re* 3,28; 10,9; *Ger* 22,3.15; 23,5: Messia re;...), per l'uomo (*Ger* 5,1; 7,5...). Essa è innanzitutto un compito insito nella funzione stessa di governo, sia essa espressa da Dio, dal re, dai capi o dai giudici: si tratta dell'applicazione della giustizia in tutte le sue implicazioni concrete. Qui essa viene richiesta a tutti come una dimensione etica essenziale per mantenersi in comunione con Dio. La contrapposizione tra offerta di sacrifici culturali e pratica del diritto e della giustizia o più generalmente tra culto e giustizia è presente in altri testi profetici, come *Is* 1,10-20; 58; *Ger* 7,1-15; *Ez* 22,1-16; *Os* 6,1-6; *Am* 4,1-5; 5,1-27; 6,1-14. Essa non significa il rifiuto della pratica culturale o la dichiarazione della sua inutilità, quanto piuttosto l'affermazione che il culto senza giustizia non è gradito al Signore, quindi è inutile. Così bisogna intendere anche il testo di Michea.

Il **secondo** contenuto del «fare» è espresso mediante la giustapposizione inconsueta di due termini, che ho tradotto con «amore della benevolenza» (*ahābat ḥesed*). La traduzione è un tentativo di interpretare due parole ebraiche che sono in se stesse molto pregnanti e difficilmente esprimibili in modo univoco, soprattutto la seconda (*ḥesed*). Il profeta si sforza indubbiamente di esprimere un sentimento del tutto particolare di condiscendenza, di amore, di benevolenza, di bontà, di attenzione verso gli altri. Di solito il binomio più comune è *ḥesed w'ēmet*, benevolenza e verità: cfr. *Gen* 24,49; 47,29; *Es* 34,6; *Gs* 2,14; *2Sam* 2,6; *Os* 4,1;...). Questo sentimento o meglio atteggiamento, nel senso che «benevolenza» (*ḥesed*) è un termine concreto, sembra essere per il profeta innanzitutto quello di YHWH: «amore della benevolenza» si intende amore della stessa benevolenza di Dio verso gli uomini in genere e il suo popolo in particolare, quale si era espresso nella storia. In questo senso la «benevolenza» ha i tratti concreti della storia. L'uomo e Israele devono amare questo atteggiamento di fondo di Dio, se vogliono essere in comunione con lui.

Il **terzo** contenuto del «fare» consiste nel «camminare umilmente» (*ḥaṣnē' leket*) con Dio. L'implicita testimonianza di Israele contro il suo Dio e l'affermazione della propria innocenza sono segni di presunzione e di orgoglio. Altre volte i profeti denunciano l'orgoglio come un peccato radicale dell'uomo, che stravolge il rapporto con Dio. Basta scorrere fra tutti il testo di *Is* 2,11-18:

«L'uomo abbasserà gli occhi orgogliosi, l'alterigia umana si piegherà; sarà esaltato il Signore, lui solo in quel giorno. Poiché ci sarà un giorno del Signore degli eserciti contro ogni superbo e altero, contro chiunque si innalza ad abatterlo; contro tutti i cedri del Libano alti ed elevati, contro tutte le querce di Basan, contro tutti gli alti monti, contro tutti i colli elevati, contro ogni torre eccelsa, contro ogni muro inaccessibile, contro tutte le navi di Tarsis e contro tutte le imbarcazioni di lusso. Sarà piegato l'orgoglio degli uomini, sarà abbassata l'alterigia umana; sarà esaltato il Signore lui solo in quel giorno e gli idoli spariranno del tutto».

Ma si potrebbe citare anche *Ger* 9,22-23 o *Sof* 3,11-13. Tra l'altro in *Ger* 9,23 la vera sapienza si presenta come la conoscenza del Signore, che è colui che «fa benevolenza, diritto e giustizia». Anche l'uomo può vivere gli stessi atteggiamenti di Dio se accetta di camminare umilmente con lui, se riconosce il suo bisogno di Dio.

La lezione di Michea è di grande saggezza. Egli indica una via che si conclude con l'accettare di vivere umilmente con il proprio Dio e che sancisce la comunione con lui; ma questa via è all'origine di atteggiamenti e sentimenti in cui l'uomo rispecchia l'amore stesso di Dio e la sua giustizia.

Terzo momento: L'ATTESA DI UN FUTURO PACIFICO è fondata per Michea più sull'intervento divino che sull'auspicato cambiamento umano: «lo rivolgo lo sguardo al Signore, spero nel Dio della mia salvezza, il mio Dio mi esaudirà» (7,7). Quest'attesa sorpassa la semplice salvezza per concentrarsi sul salvatore:

¹E tu, Betlemme di Èfrata, così piccola per essere fra i villaggi di Giuda, da te uscirà per me colui che deve essere il dominatore in Israele; le sue origini sono dall'antichità, dai giorni più remoti.

²Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando partorirà colei che deve partorire; e il resto dei tuoi fratelli ritornerà ai figli d'Israele.

³Egli si leverà e pascerà con la forza del Signore, con la maestà del nome del Signore, suo Dio. Abiteranno sicuri, perché egli allora sarà grande fino agli estremi confini della terra.

⁴Egli stesso sarà la pace! Se Assur entrerà nella nostra terra e metterà il piede nei nostri palazzi, noi schiereremo contro di lui sette pastori e otto capi di uomini,

⁵che governeranno la terra di Assur con la spada, la terra di Nimrod con il suo stesso pugnale. Egli ci libererà da Assur, se entrerà nella nostra terra e metterà piede entro i nostri confini.

In questo testo emergono tre «figure» molto interessanti e anche un po' misteriose: la «partoriente», il «dominatore di Israele» e la borgata di «Betlemme di Efrata».

La «partoriente». La citazione di questa donna «partoriente» che deve partorire è una rilettura del famoso oracolo di Is 7,14: «Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele». Quanto tale rilettura sia opera del profeta Michea stesso oppure delle successive riletture è assai difficile stabilirlo. Se ci trovassimo in un punto di «contatto» molto antico tra due profeti? La figura della donna che concepisce e genera può essere messa in relazione alle narrazioni di nascite straordinarie da grembi sterili dei cicli patriarcali. Vediamo dunque affiorare sotto la profezia di Isaia e di Michea tutta una rete di riferimenti sia alla storia patriarcale, sia al contesto della monarchia davidica, nella linea del rinnovarsi dell'intervento stupefacente di Dio in relazione alla nascita di una nuova vita. Possiamo in sintesi pensare per il personaggio della «partoriente» due livelli interpretativi: quello storico (la «ragazza» della corte che, pur in un contesto di guerra e contrasto, genera un principe ereditario) e quello figurale (un personaggio enigmatico di «partoriente» che rimanda ai cicli patriarcali e ai «parti» eccezionali ivi narrati), quest'ultimo contesto riluce nel testo di Michea. Tanto il primo quanto il secondo livello esplicitano una situazione «nuova» carica di attesa e speranza, ma attestano che tale novità si genera dal di dentro di una situazione difficoltosa ove le promesse di Dio appaiono disattese. È evidente dunque la proiezione in chiave messianica e apocalittica di questo personaggio.

Il «dominatore di Israele». Siamo di fronte in questo caso a una figura assai più complessa. Il *môšēl* di Israele ha un indubbio richiamo alla dinastia davidica, chiamata a governare, secondo la narrazione deuteronomista, Giuda e l'intero Israele. Questa annotazione però ci porta al tempo del re Giosia, il re giusto per eccellenza, il bambino la cui nascita al trono è celebrata in Is 9,1-6. Siamo dunque in uno stadio decisamente successivo all'epoca storica di Michea. L'emistichio iniziale «da te uscirà per me» ricorda Is 11,1, in cui si parla di un germoglio che «uscirà» dal «tronco di lesse» (cf. anche Is 6,13), ma anche il testo per certi versi «fondativo» della casata davidica 2Sam 7,12-13: «Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu dormirai con i tuoi padri, io susciterò un tuo discendente dopo di te, uscito dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno. Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile il trono del suo regno per sempre». La scelta del termine *môšēl*, «dominatore», piuttosto che quella di *melek*, «re», ci permette però di formulare l'ipotesi che questo oracolo non sia più legato a un periodo in cui è operante la dinastia davidica, si tratterebbe dunque del periodo postesilico in cui la speranza in un discendente della dinastia reale è venuta meno, ma non la fiducia nelle promesse di Dio che dunque vengono proiettate nel futuro in una figura messianica. Venuta meno anche questa speranza, cioè di ricostituire una monarchia autonoma, il profeta eleva il discorso a un livello

metastorico. Esso è segnato «dai giorni più remoti» nel piano di Dio. Siamo così già alle soglie dell'apocalittica.

La borgata di «Betlemme di Efrata». La terza «figura» è il luogo dal quale trarrà origine questo «dominatore». L'aggiunta di «Efrata» e l'aggettivo «piccola» mostra una chiara allusione all'origine modesta della casata davidica e insieme all'origine «non evidente» di questo «dominatore», il quale però (come appare dai vv. 3-5) potrà governare con una «grandezza» che proviene dal Signore, nel diritto e nella giustizia, «egli stesso sarà la pace!» (cf. Is 9,6). Abbiamo così un quadro completo circa la rilettura messianica dell'oracolo isaiano dell'Emmanuele: non un nuovo re (così come si configura in Is 7,14) ma un condottiero che farà trionfare le promesse di Dio su Israele.

Concludendo, L'alternarsi di giudizio (capp. 1-3 e 5,8-7,7) e salvezza (capp. 4,1-5,7 e 7,8-20) rivela l'identità del Dio che punisce e del Dio che salva. Entrambe le unità del testo cominciano con il *giudizio*, probabilmente in entrambi i casi a partire dal profeta dell'VIII secolo, ed entrambe culminano con le promesse di *restaurazione* che riflettono una circostanza successiva e un'esigenza successiva della comunità. Queste successive visioni di restaurazione con carattere di promessa non sono del profeta dell'VIII secolo, ma sono un prodotto della tradizione, che ha plasmato la forma definitiva del libro di Michea.

Bibliografia scelta

BERNINI G., *Osea, Michea, Nahum, Abacuc*, Paoline, Roma 1970, 219-353.

FANULI A., *Osea, Michea*, Queriniana, Brescia 1984, 145-181.

RINALDI G. - LUCIANI F., *Michea*, in *I profeti minori*, vol. 3, Marietti, Torino-Roma 1969, 1-46.

MAILLOT A. - LELIÈVRE A., *Attualità di Michea*, Paideia, Brescia 1978.

NICCACCI A., *Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del capitolo 2 di Michea nel piano generale del libro*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989.

Il libro dei Dodici Profeti: Michea e Naum, in *Parole di Vita* 54 (2009/4) 4-28.

SCAIOLA D., *Abdia, Giona, Michea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 81-153.