

# ANTICO TESTAMENTO

COLLABORATORI

Walter Beyerlin, Walther Eichrodt, Karl Elliger, Erhard Gerstenberger,  
Siegfried Herrmann, Hans Wilhelm Hertzberg, Bernd Janowski, Jörg Jeremias,  
Christoph Levin, James A. Loader, Diethelm Michel, Siegfried Mittmann,  
Hans-Peter Müller, Martin Noth, Jürgen van Oorschot, Karl-Fr. Pohlmann,  
Norman W. Porteous, Gerhard von Rüd, Hennig Graf Reventlow, Magne Sæbø,  
Ludwig Schmidt, Werner H. Schmidt, Hans-Christoph Schmitt,  
Hermann Spieckermann, Timo Veijola, Artur Weiser, Peter Welten,  
Claus Westermann, A.S. van der Woude, Ernst Würthwein, Walter Zimmerli

a cura di OTTO KAISER e LOTHAR PERLITT

VOLUME 22/2

EZECHIELE

(capp. 25-48)



PAIDEIA EDITRICE BRESCIA

# EZECHIELE

(capp. 25-48)

Traduzione e commento di WALTHER EICHRODT

Traduzione italiana di ENEA RIBOLDI e FRANCO RONCHI



PAIDEIA EDITRICE BRESCIA

COLL. ANTICO TESTAMENTO, 22/2

2001

GD 257.22.2



Titolo originale dell'opera:

*Der Prophet Hesekiel*

Übersetz und erklärt von WALTHER EICHRODT

Traduzione italiana di Enea Riboldi e Franco Ronchi

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984

© Paideia Editrice, Brescia 2001

ISBN 88.394.0609.3

### *Oracoli divini contro le nazioni* (capp. 25-32)

Col cap. 25 inizia una serie di capitoli del nostro libro che si differenzia nettamente sia da quanto precede sia da quanto segue e si dimostra una composizione con una propria distinta natura rispetto al resto del contenuto del libro di Ezechiele. Gli oracoli di Dio raccolti qui rivolgono, certo con una varietà di generi letterari ma con una coesa unità di contenuto, la loro minaccia a una serie di popoli stranieri, proclamando loro la remunerazione punitiva del Signore universale verso il quale si sono resi colpevoli. Ci sono ottime ragioni per ritenere che alla base di questa raccolta ci sia di sicuro una serie di predicazioni risalenti allo stesso Ezechiele: non solo si incontrano in questa raccolta sette date, sei delle quali cadono nel breve spazio di tre anni, distinguendosi pertanto decisamente dalle precedenti, distribuite su periodi di tempo più lunghi, mentre la settima data introduce un'aggiunta più recente di quindici anni che serve per una rettifica (29,17-21), ma i brani da esse introdotti (e anche molti dei passi non datati compresi tra questi) concordano così bene, nella loro concezione generale, con il resto del libro del profeta e sono così vicini per dettato ai passi paragonabili del libro (ad es. i capp. 16, 17, 19) che l'ipotesi di un unico e medesimo autore offre la spiegazione più naturale. Evidentemente in questa raccolta Ezechiele ha annotato in ordine cronologico una serie di profezie unite dal medesimo tema, rendendole in questo modo un corpo omogeneo.

La stesura del profeta non ci è tuttavia giunta nell'estensio-

guerra sono anche per un altro verso una colpa che ricade sui loro autori: in fondo esse sono rivolte contro i diritti stessi di Dio. Non a casa Dio parla della Palestina chiamandola «mio paese» (v. 5), così che il desiderio di impadronirsene va a violare la sua proprietà. Questo concetto viene espresso con la massima forza nel v. 12 che contiene le due espressioni decisive «il mio popolo Israele» e «la terra della loro eredità». L'inimicizia e la voglia di vendetta degli uomini si oppone qui al piano divino della storia con il suo popolo. Dio vuole graziare e ristabilire il suo popolo e perciò gli tiene pronto questo paese. Come al momento del giudizio aveva posto anche il paese sotto la medesima maledizione pronunciata sul popolo, recidendone così le radici vitali affondate nei doni e nelle energie della natura, così ora che lo riaccoglie gli aprirà tutta la corrente vitale che fluisce dai suoi doni della creazione. In questo modo diventa evidente anche il secondo riscontro del nostro brano, la maledizione pronunciata sui monti di Israele nel cap. 6, che aveva posto fine all'abuso dell'energia vitale divina presente nella natura, mentre al popolo ricostituito viene donato un nuovo fondamento che gli permette di vivere nel suo paese, sul cui suolo esso dovrà ora sentire il servizio reso al proprio Dio come una nuova comunione con il creatore. Così il v. 8 descrive la terra che germoglia e produce frutti per adornarsi festosa in vista dell'imminente arrivo dei suoi abitanti; il v. 9 la sua preparazione e semina; il v. 10 la crescita di uomini e animali e il v. 11 la loro fertile moltiplicazione. Ma in tutto ciò il vero soggetto degli avvenimenti è Dio stesso: è dalla sua benevolenza che vengono alla terra le sue energie costruttive affinché essa non si trasformi più in una fonte di seduzione per onorare le divinità della natura, ma possa imprimere in maniera indelebile la bontà dell'unico creatore. La nuova conoscenza di Jahvé che è, come si dice esplicitamente, il risultato di questa benedizione, viene menzionata qui in maniera più che pertinente. Soltanto in questa unione di popolo e paese coloro che secondo il cap. 34 verranno ricondotti in patria dal-

l'esilio si sentiranno veramente la nuova «casa di Israele» che ha ripreso possesso della «terra della sua eredità» dalla quale nessuno potrà mai cacciarla.

Nelle parole «e non li renderete mai più senza figli» alla fine del v. 12 risuona inattesa una lugubre condanna del paese che lo fa apparire un mostro che divora i suoi abitanti. Questa concezione è messa una volta, come calunnia, in bocca agli esploratori che tornavano dalla loro ricognizione del paese (*Num.* 13,32) e nella maledizione del patto (*Lev.* 26,38) viene associata con il paese dei nemici nel quale vengono esiliati coloro che violano il patto. Nel nostro passo, dove certo non la si aspetterebbe dopo tutto quello che è stato detto, sembra avere una funzione di transizione ai vv. 13-15 dove l'affermazione che la terra sarebbe una divoratrice di uomini viene presentata come una nuova ingiuria dei popoli che si va ad aggiungere a tutte le altre, ma sparirà completamente nel nuovo rapporto che si instaura tra popolo e paese. Poiché i suddetti versetti escono fuori dalla prospettiva globale della promessa e si rivolgono non più ai monti, ma al paese, visto sotto forma femminile, essi non possono che essere considerati un'aggiunta che ha inquinato la conclusione originaria del v. 12, dove ci si sarebbe aspettati la formula conclusiva profetica «dice Jahvé».

#### La nuova creazione di Israele (36,16-38)

16 E la parola di Jahvé mi fu comunicata in questi termini: 17 Figlio d'uomo, quando la casa di Israele abitava ancora nella propria terra essi la resero impura con la loro condotta e le loro azioni: la loro condotta era ai miei occhi come l'impurità mensile della donna. 18 E io versai il mio furore su di loro '...'.<sup>1</sup> 19 E io li dispersi tra i popoli e li disseminai<sup>2</sup> nei paesi, li giudicai secondo la loro condotta e le loro azioni. 20 E ovunque

1. T.M.: «a motivo del sangue che avevano versato nel paese e l'avevano contaminato con i loro idoli». Questa parte del versetto, dalla pessima sintassi, manca nei LXX; esso offre la breve caratterizzazione recente dei principali peccati di Israele.

2. Coi LXX è preferibile ripristinare la 1ª pers. sg. invece della costruzione passiva al pl. del T.M.

essi<sup>3</sup> arrivarono tra i popoli, là profanarono il mio santo nome giacché si diceva di loro: Questi sono il popolo di Jahvé eppure dovettero uscire dal suo paese. 21 E ciò mi fece dispiacere a causa del mio santo nome che la casa di Israele aveva profanato tra le nazioni, ovunque essi erano giunti.

22 Perciò di' alla casa di Israele: Così parla '...' Jahvé: O casa di Israele, io non agisco per amore di voi, ma per amore del mio santo nome che avete profanato tra le nazioni, ovunque siete arrivati. 23 Ma io santificherò il mio grande nome che è profanato tra i popoli '...' e i popoli conosceranno che io sono Jahvé '...' quando mi dimostrerò santo con voi, davanti ai loro occhi.

24 E io vi farò uscire dai popoli e vi radunerò da tutti i paesi e vi porterò nel vostro paese. 25 E vi aspergerò di acqua pura affinché siate puri. Vi purificherò da tutte le vostre impurità e dai vostri idoli. 26 E vi darò un nuovo cuore e immetterò nel vostro intimo un nuovo spirito e staccherò dalla vostra carne il cuore di pietra e vi porrò un cuore di carne. 27 E immetterò il mio spirito nel vostro intimo e farò sì che camminerete nelle mie leggi e osserverete e praticherete i miei precetti. 28 E abiterete nel paese che ho dato ai vostri padri e voi sarete mio popolo e io sarò vostro Dio.

29 E io vi libererò da tutte le vostre impurità e chiamerò il frumento e lo moltiplicherò e non vi colpirò più con la carestia. 30 E moltiplicherò i frutti degli alberi e il raccolto della campagna, affinché non dobbiate più subire la vergogna della carestia tra i pagani. 31 Ma vi ricorderete della vostra condotta malvagia e delle vostre azioni cattive e proverete disgusto per voi stessi a causa della vostra colpa e della vostra abominazione. 32 Io non agisco per amor vostro, dice '...' Jahvé, che vi sia ben chiaro. Vergognatevi e assumetevi la vostra infamia a motivo della vostra condotta, o casa di Israele.

33 Così dice '...' Jahvé: Il giorno che vi purificherò da tutte le vostre colpe ripopolerò le città e le rovine saranno ricostruite 34 e la terra desolata verrà coltivata di nuovo invece di apparire una landa deserta agli occhi di ogni passante. 35 Allora si dirà: Questo paese desolato, ecco è diventato come il giardino di Eden. E queste città che giacevano in rovina, desolate e devastate, sono fortificate e abitate. 36 E i popoli circostanti che saranno ancora rimasti in vita conosceranno che io, Jahvé, edifico ciò che è distrutto e pianto il deserto. Io, Jahvé, l'ho detto e anche lo faccio.

3. V. BH.

4. T.M.: «che avete profanato in mezzo a loro»: aggrava l'affermazione precedente, ma è una ripetizione ridondante.

37 Così dice '...' Jahvé: Anche in questo mi farò supplicare dalla casa di Israele perché glielo faccia: Vi moltiplicherò come un gregge di pecore '...';<sup>5</sup> 38 come le pecore destinate a una santa offerta, come le pecore di Gerusalemme in occasione delle sue feste, così le città che ora giacciono in rovina saranno piene di '...' uomini. Ed essi conosceranno che io sono Jahvé.

**36,16-23. Ragione e scopo della nuova creazione di Dio.** Per introdurre l'atto centrale della nuova creazione di Dio il profeta rivolge ancora una volta lo sguardo al passato, alla storia desolante del proprio popolo. I connazionali disperati (cfr. 24, 23; 33,10) hanno sicuramente ragione: se Jahvé fosse veramente un giudice giusto, non ci si potrebbe aspettare altro che la estinzione del popolo in terra pagana. Infatti la benedizione più grande donata al popolo eletto, la dotazione di un paese meraviglioso, è stata trascinata nel fango e sciupata (v. 17). Per indicare questo sperpero e distruzione del dono di Dio il profeta usa il termine *timmê*, «contaminazione», che proviene dalla terminologia del diritto sacro. Egli utilizza dunque l'espressione di uso comune nel linguaggio rituale non soltanto per i peccati attinenti al culto (cfr., ad es., 20,30 s.), ma in senso generale per indicare il disprezzo del Dio santo mediante la violazione dei suoi comandamenti. Il paese, eredità di Jahvé, che avrebbe dovuto essere rispettato con particolare attenzione in quanto luogo della sua presenza in Israele, è diventato per Dio, in quanto luogo del peccato più odioso, oggetto di nauseabonda ripugnanza, un pezzo del mondo maledetto dal quale egli si allontana (v. 18).

È del massimo interesse notare la forma in cui viene descritta la remunerazione per la profanazione e contaminazione della terra santa: qui la rivalsa non è presentata come un meccani-

5. T.M.: «di uomini»: come mostra la posizione di questa parola nella frase, si tratta certamente di una glossa intesa a evitare equivoci.

6. T.M.: «pecore»: non si può giustificare traducendo «pecore umane» o «greggi di uomini»; si tratta invece dell'inserimento abbastanza infelice della similitudine nella nuova realtà.

simo di autodistruzione che scatta automaticamente, seguendo regole proprie, nel momento in cui viene commesso il peccato, come si legge talora nelle leggi antiche che una terra contaminata sputi gli abitanti (*Lev.* 18,25.28; 20,22) o li divori (*Num.* 13,33; cfr. *Lev.* 26,38) o neghi loro i suoi prodotti (*Gen.* 4,11 s.; *Deut.* 28,39 ss.; *Lev.* 25,2.4; cfr. 26,34). Questa «concezione sintetica della vita», cui oggi si ama dare risalto e che deriva dalla credenza primitiva nei tabù, viene talvolta utilizzata per contestare la remunerazione giudiziaria di Dio nell'Antico Testamento.<sup>7</sup> Tuttavia in Israele questo automatismo è stato sostituito già molto presto, e in maniera particolarmente decisa nei profeti, dall'azione diretta di Jahvé che esegue personalmente la punizione. Nel nesso tra peccato e castigo non è dunque all'opera, come si è visto, un principio impersonale che si attiene a quanto previsto dalla legge, bensì si tratta di una reazione assolutamente personale di Jahvé all'offesa subita e al disonore arrecatogli. Egli sparge la sua ira su Israele (v. 18) e lo disperde tra le nazioni. Anzi, come già si è letto in 20,26, egli contamina a sua volta il popolo empio, cacciandolo via nel mondo della maledizione al quale esso, stando nel paese consacrato a Dio, era finora sfuggito (v. 19).

Certamente con la sua azione punitiva Jahvé si sarebbe ora anche esposto alla diffamazione del proprio nome da parte dei pagani (v. 20). Infatti essi non avrebbero potuto spiegare l'abbandono del suo popolo che in un solo modo: esso è una chiara dimostrazione dell'impotenza del Dio d'Israele rispetto agli dèi pagani nel cui nome l'impero pagano otteneva i suoi trionfi. Sentendo ciò come una profanazione del santo nome di Dio Ezechiele dimostra di avere una concezione dell'universalismo della signoria di Dio che viene troppo facilmente misconosciuta. Infatti Dio aveva evidentemente voluto in origine che un popolo fortunato e benedetto portasse i pagani a pronunciare con rispetto e timore riverenziale il nome del suo Dio. Ancora una

7. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*: ZThK (1955) 1 ss.

cora una volta, come in 5,5 ss., si è davanti a una missione universale di Israele prevista per esso nei disegni di Dio: dalla sua comunione con Dio una chiara luce doveva diffondersi nel mondo circostante. La santificazione del nome divino mediante l'ubbidienza di Israele davanti ai compiti affidatigli da Dio dovrebbe, in quanto chiara testimonianza della elezione divina apportatrice di vita, fondare una nuova conoscenza di Dio nel mondo pagano. Anche rispetto a tale scopo della storia di Dio con Israele si era ottenuto ora l'effetto totalmente opposto: la profanazione invece della santificazione, lo scandalo del Dio impotente invece della chiara testimonianza a favore di Dio.

Qui, dunque, c'è in gioco molto più della sventura dell'uomo che ama tanto mettersi al centro delle vicende del mondo e sfrutta la sua sfortuna per pretendere il nimbo dell'eroe tragico! Anche Israele deve comprendere di non essere il cocco viziato di Dio il quale non sta sempre lì, pronto, giorno e notte, con l'orecchio attento a cogliere i suoi strilli! Israele deve imparare che ci sono scopi più alti del suo privato benessere. Certo con l'elezione egli è stato preferito a tutti gli altri popoli e ha sperimentato in maniera particolare l'amore di Dio; ma sebbene questo amore sia ancora più alto, ancora più fedele, ancora più certo dell'amore materno, pure si tratta sempre di un amore che mette le cose in ordine, cioè non può soccorrere l'uomo in altro modo che non sia quello di ricondurlo dal suo cammino sbagliato al luogo nel quale egli ha il posto assegnatogli dalla volontà divina del creatore, cioè al servizio del regno universale di Dio solo nel quale egli ritrova se stesso e può comprendere il senso della sua vita (v. 21).

Ma tutto ciò non significa altro che questo: tutta la sua salvezza, la sua liberazione e redenzione non risiedono nella soddisfazione dei suoi desideri, ma nell'abbandono alla santa volontà di Dio che si è dischiusa su Israele con la sua grandezza e il suo dominio totale. È questo orientamento fondamentale che è sottinteso nel v. 22 quando il testo recita, con una contrapposizione così aspra, «io non agisco per amor vostro, o

casa di Israele, ma per amore del mio santo nome che avete profanato in tutti i popoli, tra i quali siete arrivati». Queste parole non negano la compassione di Dio per il popolo gravato di colpe né i suoi tentativi per giungere a una nuova comunione di amore con esso. Qui si tratta tuttavia di ribadire che la profonda serietà di questo amore non deve venire oscurata da un'egocentrica autocommiserazione; si tratta di evitare che il percorso di questo amore venga automaticamente fissato dai desideri umani, così da portare a un equivoco sulla sua natura più profonda.

Non si tratta, quindi, di una eccessiva durezza, come talora la si rimprovera a Ezechiele, bensì di genuina misericordia se, proprio al momento della svolta decisiva, dove è in gioco la restaurazione di Israele, si precisa con estrema nettezza l'unica prospettiva che permette di capire l'operato divino se non si vuole trasformare il divino Signore in un idolo. Indipendentemente da qualsiasi realizzazione della salvezza si tratta dunque di dare a Dio l'onore che gli compete, cioè di fargli assumere nel pensiero e nelle azioni degli uomini il posto che consenta alla sua unica potenza e signoria di ottenere quel riconoscimento che porta all'esclusione di ogni idolatria (v. 23).

Per molti esegeti cristiani questo che appare un «duro discorso» non può essere interpretato che come l'opposto della proclamazione neotestamentaria dell'amore di Dio. Anche se lo spostamento del centro di gravità dell'attuazione della salvezza dall'esteriore trasformazione del destino del popolo al ristabilimento dell'onore di Dio potrebbe, a tutta prima, avallare la suddetta impressione di un «discorso duro», pure esso offre allo smarrito popolo dell'esilio un fondamento di nuova speranza che si dimostra, rispetto al profondo disorientamento degli esuli e alla loro perplessità circa il modo di operare di Dio, una garanzia incrollabile di una esistenza storica nel caos della storia delle nazioni. Infatti se per Israele esiste forse ancora una speranza questa può fondarsi unicamente sulla certezza che la fedeltà di Dio deve necessariamente portare, con-

tro la propria intima natura (fondamentalmente la santificazione del suo nome non indica altro che questo), alla santificazione e al rinnovamento del popolo reietto. Con assoluta coerenza, quindi, ogni certezza di salvezza viene posta su un fondamento esterno all'uomo: la sua promessa è sottratta a qualsiasi dubbio umano solo perché l'onore divino esige che Dio santifichi il proprio nome al cospetto di tutto il mondo, cioè perché la sua volontà di rivelazione non può arrendersi alla resistenza dell'uomo, dimostrando così la propria impotenza, bensì deve venire riconosciuta e onorata nella sua santità degna di adorazione. Non si tratta della reputazione di Israele, ma della giustificazione del diritto del Dio universale a rivelarsi. Ciò non ha niente a che fare con la sfera della sensibilità nazionale che confonde l'onore di Dio con l'onore di Israele e pretende che Dio intervenga perché i popoli confinanti hanno offeso Israele. Nel nostro passo questa pericolosa utilizzazione a favore di Israele della parte divina dell'alleanza che appare nei salmi (ad es. Ps. 74; 83; 92; 109, ecc.) viene superata guardando agli scopi universali della signoria di Dio e al ruolo servile che Israele vi svolge. Dopo aver così miseramente fallito nella missione assegnatagli, il popolo eletto non può vantare più alcun diritto nei confronti del Dio del patto e della sua giusta punizione, come mette in risalto il v. 19. Viene così respinta ogni presunzione e sicurezza umana, non è più possibile appellarsi al patto del Sinai, la nuova salvezza giunge totalmente immeritata.

Accertato così, fin dall'inizio, che Dio dimostra la propria benevolenza per pura grazia, la prossima pericope è dedicata alla nuova creazione di Israele.

**36,24-28. L'effettiva nuova creazione di Israele.** Qui è subito evidente che il ritorno in patria del popolo dalla dispersione non costituisce il centro del dono principale della salvezza, ma soltanto il suo preludio. Questo dono salvifico interviene in profondità nell'esistenza personale, compiendo così tutto ciò

che fin qui si è detto dei requisiti del singolo cittadino del nuovo popolo di Jahvé (v. 24).

Il primo atto del rinnovamento interiore è la purificazione da ogni impurità (v. 25). Tale atto viene raffigurato con l'immagine dell'aspersione rituale, similmente a quanto avviene in *Ps.* 51, 9. Nella legge sacerdotale sono tramandate aspersioni più semplici e altre più complesse (cfr. *Ex.* 12,22; *Lev.* 14,4; 14,49 ss.; *Num.* 19,6 ss.). In questo atto ha un ruolo importante la preparazione dell'acqua di purificazione che viene usata per l'aspersione, quando non avviene che, come nel rituale pasquale, si spruzzano di sangue direttamente le case. Già il fatto che né nel nostro passo né in *Ps.* 51 si parli di una particolare acqua di purificazione sta a indicare chiaramente che non si deve riprodurre alcuno specifico cerimoniale sacerdotale, ma che il familiare rito dell'aspersione serve, indipendentemente dalla sua forma particolare, per illustrare l'atto purificatore di Jahvé, una immagine assolutamente comprensibile per qualsiasi israelita. In maniera simile azioni rituali vengono usate anche in altri passi con valore di immagini: così *Ps.* 141,2 paragona la preghiera del pio a una offerta di profumi e a un sacrificio serotino; *Is.* 30,29 paragona il canto trionfante della comunità per la sconfitta degli Assiri con l'inno rituale che si canta nella notte della consacrazione della festa, cioè la vigilia della festa del raccolto e del capodanno. Sarebbe assurdo riferire questa menzione dell'aspersione in Ezechiele a uno specifico rito concreto celebrato, ad esempio, nel nuovo tempio di Sion. Al profeta interessa soprattutto assicurare una concreta eliminazione dell'impurità e l'atto rituale, inteso simbolicamente, gli offre il mezzo espressivo adatto allo scopo.

Come si è già sottolineato all'inizio, il nuovo uso del termine sacerdotale *tum'â* per indicare il peccato non comporta alcuna attribuzione di valore alla mera purità levitica esteriore; una simile lettura è resa improbabile già dall'impiego di questa medesima parola anche per denotare i peccati sociali. L'impurità che deve venire lavata con l'acqua di purificazione, cioè quella

che è innata nell'uomo e lo altera, serve invece al profeta come immagine efficace per indicare il disordine interiore al quale la natura dell'uomo viene consegnata da un desiderio che allontana da Dio e spinge verso altri signori e altre potenze. Questo desiderio distrugge il rapporto di fiducia che dovrebbe unire l'uomo, che la grazia divina ha elevato a socio del patto, con Dio. È qui che si trova il vero focolare della ribellione al comandamento di Dio e l'impurità che parte da qui e contamina tutto il suo essere separa l'uomo dal Dio santo e lo consegna al mondo esecrato del male. Il mistero di questo vergognoso insudiciamento di tutta la vita interiore, causato da un disprezzo della volontà di Dio diventato abitudine che rende l'uomo schiavo, aveva da sempre sconvolto profondamente Ezechiele, il quale si trova in pieno accordo con le affermazioni di Geremia sul *servum arbitrium* dell'uomo (cfr. soprattutto i capp. 16, 20, 23). Soltanto la potenza purificatrice della natura divina, nella quale il perdono di Dio accoglie l'uomo, è in grado di annientare questa forza dell'impurità, ponendo così le basi per una trasformazione e una conversione interiore.

Come aveva spezzato, per mandato divino, il legame esteriore con la colpa trascorsa (cap. 18), così Ezechiele è autorizzato ad annunciare qui la liberazione anche dai suoi effetti interiori. Sulla natura dell'uomo non doveva più restare alcun residuo di antiche maledizioni che potesse rendere illusorio, dimostrandosi una catena infrangibile, il distacco liberatorio dalla colpa. Il glossatore che in *Is.* 52,15 descrive, alterando leggermente un verbo, il servo sofferente di Dio come colui che asperge le nazioni, cioè toglie loro, appunto, i ceppi della colpa, ha evidentemente capito in tutta la sua profondità il passo di Ezechiele che si sta qui commentando. Quando Paolo descrive (1 *Cor.* 6,11) la grande opera divina di redenzione come abluzione, santificazione e giustificazione del peccatore, opera che egli non collega soltanto con il nome di Gesù, bensì anche con lo Spirito santo, il suo pensiero coincide in maniera sorprendente con il contenuto principale di questo passo di Ezechiele.

Il v. 26 passa a un secondo atto di rinnovamento: Jahvé donerà un nuovo cuore e un nuovo spirito. Il passo parallelo di 11,19 e l'esortazione di 18,31, che trasforma l'indicativo della promessa nell'imperativo della decisione, sconsigliano indubbiamente di considerare un'aggiunta lo spirito che viene menzionato in parallelo con il cuore. Se il cuore rappresenta qui, come tante altre volte, la volontà dell'uomo, anche se abbraccia la personalità nella sua totalità,<sup>8</sup> *rûāḥ* ha una portata più ampia, denotando tutta la vita interiore dell'uomo vista come mossa da forti e spesso irresistibili affetti che facilmente privano l'individuo della sua autonomia e lo spingono in una determinata direzione quasi fosse un automa privo di volontà. Ma in Ezechiele *rûāḥ* è già diventato un organo della vita intellettuale, così che si potrebbe tradurlo con «mente», «animo», un'accezione che non è priva di una forte connotazione etica.<sup>9</sup> Il rinnovamento di cuore e spirito va dunque inteso nel senso del conferimento di una nuova volontà e di una nuova costituzione psichica globale. Non è certo un caso che al v. 26b il nuovo cuore sia chiamato un cuore di carne in contrapposizione al precedente cuore di pietra: è lapalissiano il rapporto della nuova creazione con il vero peccato principale di Israele, l'insensibilità con la quale esso si chiuse totalmente a tutte le dimostrazioni divine di amore e a tutti gli avvertimenti, diventando la casa della caparbità. Questo atteggiamento intrattabile che è diventato infine un vero e proprio indurimento, non può cessare con una decisione del momento né sparire dall'uomo in seguito all'emozione di un istante. C'è bisogno invece dell'intervento creativo di Dio per rendere possibile un nuovo ascolto e una nuova ricezione dell'indicazione divina.

Questa svolta avviene con l'infusione dello spirito. Con questo spirito Dio conferisce all'uomo una forza che muove tutto quanto il suo intimo, una potenza che lo conduce all'unità con la natura e la volontà di Dio (v. 27). Con questa affermazione

8. Cfr. la mia *Theologie des Alten Testaments* II<sup>3</sup>, 93 ss.

9. *Op. cit.*, 85 s.

Ezechiele fa compiere un significativo balzo al concetto di spirito, portandolo ben oltre la precedente sfera semantica. Il profeta poté servirsi a tale scopo delle premesse contenute nella predicazione di Isaia, il quale aveva già individuato nello spirito in quanto potenza della natura divina il tramite di quella probità e autorità morale del suo Dio (*Is.* 30,1) grazie alle quali i buoni governanti del popolo e soprattutto il re messianico sarebbero riusciti a condurre un popolo alienato da Dio all'osservanza religiosa e all'ubbidienza morale (*Is.* 11,2). Ma a questo approfondimento della sua natura si univa la continuità di un'azione che non segna soltanto i momenti eccezionali dell'avvenimento con fiammate che divampano a tratti e poi si spengono altrettanto improvvisamente, ma può essere descritta in termini di riposo costante (*Is.* 11,2) o di effusione sull'uomo di una potenza durevolmente efficace (*Is.* 32,15; 28,6). La promessa di Ezechiele fa proseguire in questa direzione la concezione dell'azione dello spirito, ponendola al centro del rinnovamento divino del popolo nel nuovo eone. Pervadendo ogni singolo membro del popolo con lo spirito Dio, compie la sua intima trasformazione in quanto la rinnovatrice potenza divina di purezza e santità agisce nella natura più intima dell'uomo, conformandola alla natura di Dio. È solo a questo punto che la nuova rilevanza del singolo membro del popolo per la futura comunità di Dio e il risveglio della sua responsabilità per la realizzazione del piano divino della salvezza, due aspetti che nella proclamazione di Ezechiele vengono alla ribalta in forme sempre diverse, ricevono la loro più forte motivazione ed elaborazione. La piena unione della volontà umana con quella divina nel duraturo collegamento con la potenza dello spirito dona all'uomo la forza per plasmare la propria vita secondo i comandamenti di Dio. Soltanto in questa maniera è garantita una vera comunione tra Dio e uomo, rendendo impossibile una ricaduta nell'antica natura. Ma soltanto così anche il nuovo patto tra Dio e popolo viene trasformato da nuova istituzione in realtà spirituale e la formula del patto, che

nel v. 28 viene recitata solennemente ancora una volta, viene ora a descrivere una relazione diretta del Dio del patto con ogni singolo membro del suo popolo.

Visto in questa prospettiva, il conferimento dello spirito riceve la sua giusta collocazione nella proclamazione di Ezechiele ed è messa al riparo da false interpretazioni. Una di queste spiega l'infusione dello spirito sul popolo nel suo complesso più o meno nel senso che esso dovrebbe venire educato a una regolamentazione esteriore del suo comportamento ubbidiente. Una simile interpretazione è tuttavia resa impossibile dalla comprensione dell'impurità che è stata proposta qui.

Lo stesso vale per la tesi che la trasformazione dei membri del popolo mediante lo spirito di Dio rivelerebbe una perdita di fiducia da parte di Ezechiele nella sua precedente proclamazione della legge e non potrebbe essere che frutto della delusione del profeta nei riguardi della propria opera. Questa osservazione sarebbe esatta soltanto se con la proclamazione contenuta nel cap. 18 Ezechiele avesse voluto che il popolo pervenisse a una condizione totalmente nuova e immutabile. In realtà, come si è visto già allora, si tratta di una interruzione dello stato di paralisi di Israele e di un nuovo inizio che viene provocato dall'offerta di grazia da parte di Dio. Nel commento del cap. 18 è già stata chiaramente appurata la natura interinale della comunità popolare in questione la quale viene esortata a mettersi in marcia verso un grande traguardo. Al contrario si potrà quindi dire che ciò cui si tendeva in quel contesto richiedeva esattamente un compimento proveniente da una dimensione del tutto diversa senza il quale esso sarebbe rimasto un'opera incompiuta.

Infine si è voluto vedere nella purificazione del popolo da ogni impurità una contraddizione rispetto alla promessa del cap. 18 giacché con la conversione dell'empio i suoi peccati non avrebbero dovuto essere più ricordati. Ma il perdono non deve venire assolutamente limitato a un verdetto forense di assoluzione dalla colpa, quasi che non ci fosse altro da aggiungere

in proposito. Nel contesto del cap. 18 si è certamente trattato, in prima linea, di questa assoluzione, senza la quale non sarebbe potuta nascere alcuna certezza del futuro. Ma poiché con quel perdono non si escludeva né l'effetto duraturo dell'alienazione da Dio, nella sua natura di abitudine asservente, né la possibilità di una ricaduta, il meraviglioso approfondimento della comunione con Dio mediante la discesa dell'indole divina nelle profondità del cuore umano non significa altro che il dispiegamento in tutta la sua apertura dell'azione di perdono di Dio, grazie alla quale la volenterosa decisione della fede viene resa certa, nonostante tutta la debolezza umana, del raggiungimento della sua meta.

Così la diffusione dello spirito si dimostra, sotto ogni rispetto, conferma e compimento del precedente lavoro del profeta, senza permettere che la delusione per ogni genere di contraccolpi, che certamente non furono risparmiati alla sentinella sulla casa d'Israele durante la sua opera pastorale, divenga mai paralisi per quanto riguarda la certezza del compimento divino.

Allo stesso tempo nella sua proclamazione viene alla ribalta, una volta di più, la sua autonomia dal pensiero sacerdotale. Come contrappone al vecchio patto un nuovo patto che va ben oltre la semplice restaurazione del vecchio, così Ezechiele non si ferma al ritorno del popolo nella terra della sua eredità che gli è stata nuovamente preparata né alla certezza della salvezza e della pace sotto lo scettro del «suo servo Davide», ma procede annunciando la creazione di un nuovo legame vitale che unirà Dio al suo popolo. Qui le istituzioni sacerdotali diventano simboli e sussidi di una comunione dell'uomo con il suo Dio nella quale la vita umana viene determinata dall'interno con un immediato atto divino. In questa visione il concetto di patto tiene lontano ogni riferimento a una divinizzazione mistica, ogni entusiasmo in senso proprio, da questa nuova condizione dell'uomo che viene a essere compenetrato dalla potenza della natura di Dio e immerso in essa, facendo invece emergere in primo piano, con la gioiosa osservanza dei co-

mandamenti, l'effetto coerente con il patto del conferimento dello spirito. Su questo punto l'accordo con la promessa del patto di Geremia (*Ier.* 31,31 ss.) è perfetta, sebbene questi eviti il termine «spirito».

Colpisce immediatamente come Ezechiele anticipi così, sotto forma di promessa, il fondamento neotestamentario della vita interiore del cristiano e offra la forma adeguata per comprendere la qualità di vita fornita mediante Cristo ai suoi discepoli, forma nella quale la trasformazione interiore e il servizio esteriore sono congiunti a formare una unità vivente. Altrettanto chiaro è tuttavia il limite che continua a esistere anche qui per la mancanza di un legame più stretto dello spirito con il mediatore inviato da Dio, legame che invece caratterizza il dono dello Spirito nel Nuovo Testamento. Ma l'efficace anticipazione del dono di vita di cui parla il Nuovo Testamento in brani essenziali dell'Antico Testamento che li inserisce già nella vita della comunità illustra efficacemente, proprio a questo punto, il forte movimento di vita dall'Antico Testamento al Nuovo.

La terza pericope della nostra raffigurazione della salvezza presenta l'effetto della nuova creazione interiore di Israele sulla struttura esteriore del popolo.

**36,29-38. La corporeità della nuova creazione di Jahvé.** Il rinnovamento interiore di Israele, che il v. 29a descrive come un «esodo da tutta la sfera di potenza dell'impurità», appare strettamente collegato con la forma terrena di vita del popolo di Dio, mentre la trasformazione dell'antica patria in un giardino di Dio viene ripetuta ancora una volta e ribadita con insistenza, riprendendo 34,25 ss. Chi è abituato per educazione alla forma neotestamentaria della speranza potrebbe essere incline a classificare tale visione un relitto molto terreno di una religione superiore nazionale, giudicandola quindi una ricaduta in basso del profeta rispetto alla interiorizzazione della redenzione raggiunta nella pericope precedente. È anche pacifico che in

questa descrizione del compimento della salvezza non si deve vedere il centro della proclamazione della salvezza fatta da Ezechiele né si possono intendere i suoi singoli tratti come rappresentazione da prendere alla lettera dell'opera salvifica divina. Ciò che viene presentato qui può essere considerato soltanto un tentativo di descrivere una condizione che in realtà non è assolutamente descrivibile, ma alla quale si può alludere solo per mezzo di immagini. L'aspetto escatologico della vita è qualcosa di diverso da una riedizione migliorata delle condizioni terrene di vita. Nei profeti preesilici, in un Amos, Osea, Isaia, Michea, la diversità qualitativa della vita nel nuovo eone venne espressa in termini non equivoci facendo ricorso all'immagine mitica del ritorno del paradiso. Quando si viene a Geremia ed Ezechiele si può ricevere l'impressione, indotta dalla loro rinuncia, in ampia misura, a questo elemento mitico, che essi puntassero unicamente a un graduale miglioramento della vita del loro tempo.

Tuttavia, sia qui sia in 34,25 ss. sono presenti indizi che fanno capire come il mondo meraviglioso del mito non fosse affatto stato dimenticato (cfr. la menzione del giardino dell'Eden al v. 35 e v. sopra, pp. 590 s. 593 s.). Quando si arriverà ai capp. 40 e 47 si vedrà come anche lì la speranza di Ezechiele presenti consistenti tracce di questo mondo meraviglioso. Inoltre i vv. 33-36 e 37,38 si dimostrano ampliamenti aggiunti successivamente mediante i quali vengono sviluppati con maggiore ampiezza gli spunti contenuti in Ezechiele e nei quali vennero accolti nel quadro del futuro particolari desideri cari alla generazione successiva, come ad esempio la costruzione di città fortificate e la moltiplicazione della popolazione drasticamente diminuita (cfr. *Lev.* 26,9 e *Gen.* 17,2) la cui mancanza i reduci sentirono in maniera particolarmente pesante. La goffa ripresa del discorso di Jahvé ai vv. 33 e 37 è un chiaro segno di questi ampliamenti più recenti. In Ezechiele stesso, invece, la restaurazione materiale di Israele in Palestina è totalmente determinata da punti di vista teologici. Il profeta è interessato non

ai desideri particolari degli Israeliti, bensì alla santificazione del nome di Jahvé agli occhi delle nazioni, cioè alla testimonianza pubblica della potenza di Jahvé che, nonostante tutte le opposizioni, ha portato a pieno compimento con il popolo che si è scelto il suo disegno di salvezza concepito *ab antiquo*. La derisione di Israele a motivo del suo Dio imbelles che lasciava morire di fame il proprio popolo nel suo stesso paese o lo lasciava in balia dei suoi nemici esterni, rappresenta un misconoscimento dello stesso Dio universale e dovrà venire confutato con una controprova tangibile. È per questa ragione che all'inizio del v. 32 si ripete, sottolineando con forza, «non per amor vostro».

Un secondo punto di vista, per il quale la *restitutio ad integrum* assume per Ezechiele una particolare rilevanza è il suo effetto sul popolo stesso che ha ricevuto la grazia, effetto che viene descritto ai vv. 31 s. Proprio il generoso dono di Dio porta a un'autocondanna senza riserve. Solo davanti alla perfetta fedeltà di Dio nel mantenere la promessa già data ai padri il popolo prende piena coscienza della sua profonda infedeltà e potrà accettare il dono divino soltanto con la più profonda umiliazione e la più amara contrizione. Questo aspetto non deve comunque venire a sua volta banalizzato, vedendo l'unico scopo dell'atto di redenzione di Dio in questa umiliazione dell'uomo. Si tratta invece della definitiva liberazione da qualsiasi vanto e arrogante autogiustificazione che condussero ogni volta ad abusare della bontà divina, rendendo Israele inadatto a svolgere la sua missione universale (v. sopra, pp. 265 s.).

Il terzo punto di vista che si deve considerare per inquadrare la descrizione della salvezza fatta da Ezechiele è, infine, l'antitesi tra ogni speranza dell'Antico Testamento e una falsa spiritualizzazione. Qui non si rinuncia a cuor leggero al mondo creato da Dio quasi fosse una realtà di valore inferiore rispetto alla pura spiritualità del rapporto con Dio, bensì la creazione viene inserita nella nuova armonia del mondo: il compimento interiore e quello esteriore si corrispondono in quanto opera

del creatore e redentore. Maggiore è la profondità con la quale si riconosce il pervertimento del fine divino della creazione a causa dell'allontanamento dell'uomo dal suo creatore, tanto più indispensabile apparirà il pieno e puro passaggio della gloria delle idee originarie della creazione in una nuova creazione, solo con la quale è concepibile un reale compimento della salvezza. Anche a questo proposito il messaggio dell'Antico Testamento trova la sua eco più chiara nel Nuovo Testamento (*Rom.* 8,19-22; *2 Petr.* 3,13: «Un nuovo cielo e una nuova terra nei quali abita la giustizia»; *Apoc.* 21,1-4.23-27).

Come è certo che si deve dimenticare ogni forzata interpretazione letterale delle sue espressioni figurate, così il collegamento della restaurazione materiale di Israele con la sua nuova creazione interiore assume il suo significato profondo quando è visto come una delle grandi direttrici verso la comprensione della dimensione cosmica della redenzione divina, la cui gretta limitazione alla comprensione umana dell'esistenza doveva portare a una caricatura della fede biblica nella creazione.

#### La visione delle ossa di morti (37,1-14)

1 La mano di Jahvé venne su di me e Jahvé mi fece uscire nello spirito e mi depose nel mezzo della pianura che era piena di ossa. 2 E mi condusse vicino a esse, facendomi girare tutto intorno, ed ecco, erano tantissime sulla superficie del fondovalle ed erano molto secche. 3 Ed egli mi disse: Figlio d'uomo, queste ossa possono ritornare a essere vive? E io dissi: «...»<sup>1</sup> Jahvé, lo sai tu. 4 Allora mi disse: Figlio d'uomo,<sup>1</sup> profetizza su queste ossa e di' loro: O ossa secche, ascoltate la parola di Jahvé! 5 Così dice «...»<sup>1</sup> Jahvé «...»: <sup>2</sup> Ecco, faccio venire in voi uno spirito di vita affinché diventiate vive, 6 e farò nascere su di voi tendini e farò crescere su di voi carne e vi ricoprirò di pelle e immetterò in voi spirito vitale, affinché diventiate vive e conosciate che io sono Jahvé.

7 Allora profetizzai come mi era stato ordinato e si levò un fruscio e le ossa si accostarono le une alle altre. 8 E come guardai in quella dire-

1. V. BH.

2. T.M.: «a queste ossa»: una precisazione che non tiene conto della precedente indicazione dei destinatari delle parole.