

L'ESILIO COME LUOGO DI SALVEZZA

GIOVANNI ODASSO

Più di altre epoche, l'esilio babilonese segnò una cesura profonda all'interno della storia e della tradizione di Israele. Con la caduta di Gerusalemme e la distruzione del Tempio, la vita e la fede del popolo di JHWH conobbero una crisi pericolosa, dovuta non solo alla perdita dell'indipendenza statale, ma soprattutto alla sfiducia che minava la sicurezza nella fedeltà e nella potenza salvifica del Signore. Tuttavia le energie vitali della tradizione, che avevano avuto un'espressione significativa non solo nei profeti del sec. VIII e VII, ma anche nella prima elaborazione dell'Opera deuteronomistica, riuscirono a trasformare la drammaticità e la pericolosità della prova in un tempo propizio per la maturazione della fede e per una sua comprensione teologicamente rinnovata e feconda. Sotto questo profilo non è esagerato affermare che la continuità dell'esistenza storica di Israele, dopo l'esilio, e la sua autocomprensione come popolo, che vive unicamente in forza della relazione con JHWH e la sua promessa, appartengono agli eventi più sorprendenti della storia universale. Anziché luogo della scomparsa del popolo del Signore, l'esilio si configura, nella luce del cammino successivo della tradizione biblica, come luogo di salvezza, luogo nel quale la fede di Israele scopre la sua connessione essenziale con la Parola, luogo in cui si pongono i germi di quell'esperienza di vita nella speranza che diventerà caratteristica della successiva tradizione spirituale del popolo del Signore e troverà il suo riflesso luminoso e permanente nella Torah, nei Profeti e negli altri Scritti, specialmente nei Salmi.

In questo studio, dopo un'esposizione sintetica dell'esilio babilonese come realtà storica, si esamineranno tre testi del libro di Ezechiele, il cui messaggio è particolarmente significativo per il nostro tema (Ez 11,14-16; 20,1-44; 36,16-32). Essi consentono di conoscere un pensiero maturato nei primi anni dell'esilio per merito di un profeta che fu il primo a ricevere la vocazione, non in Israele, ma nella terra dove era stato deportato insieme con altri suoi connazionali. L'importanza singolare di questo insegnamento appare dal fatto che esso, da un lato, ha sostenuto gli esuli in un cammino di fedeltà a JHWH, nella riscoperta esistenziale della propria identità, e, dall'altro, ha favorito un processo di riflessione teologica che sarà ripresa e arricchita con nuove prospettive dal Deutero-Isaia e che eserciterà un influsso fondamentale nella crescita della tradizione del popolo del Signore. Questa crescita, come risulterà sempre più chiaro nelle generazioni successive, ha fatto anche dell'esilio un tempo di salvezza, un tempo in cui maturarono prospettive teologiche destinate a diventare decisive per il futuro di Israele e, nell'ottica del NT, per il futuro di tutto il popolo del Signore.

A) L'ESILIO COME REALTA' STORICA

Una riflessione storica sull'esilio babilonese deve anzitutto tener conto del fatto che gli scritti biblici non offrono una descrizione continua e dettagliata del periodo dell'esilio¹. In essi si incontrano delle narrazioni che si situano piuttosto ai confini dell'evento, permettendo di conoscere sia le circostanze che portarono, con la distruzione di Gerusalemme, all'esilio (2 Re 24-25; Ger 39; 2 Cr 36) sia gli eventi che resero possibile il ritorno degli esuli nella loro terra (Esd 1-6). Altri racconti riferiscono episodi che sono certamente rilevanti, ma rimangono pur sempre fatti singoli. Così nel periodo iniziale dell'esilio si narrano le speranze connesse al governo di Godolia e si ricordano le conseguenze seguite al suo assassinio (cf. Ger 40,1-43,7; 2 Re 25,22-26). Un'altra notizia importante si riferisce al 562, anno in cui il re Jojakim, deportato a Babilonia nel 597, fu graziato e ammesso alla mensa del re. Se si prescinde da questi dati, e da alcune affermazioni di indole piuttosto generale, che ricorrono nei testi profetici e nei Salmi², la Scrittura non contiene altre informazioni storicamente apprezzabili per la conoscenza di quest'epoca. Un simile silenzio delle fonti è significativo³. L'esilio comportò una "sospensione" della condizione ordinaria dell'esistenza di Israele e fu percepito come il tempo dell'«ira di Dio».

Tuttavia tenendo conto dei dati biblici e delle conoscenze extrabibliche, soprattutto della "Cronaca babilonese"⁴, è possibile avere un quadro che, anche se incompleto, offre un corretto orientamento per conoscere le espressioni più considerevoli del fenomeno e comprendere più adeguatamente i riferimenti che i testi possono contenere.

Un fatto cruciale è anzitutto rappresentato dalla prima deportazione che si verificò nel 597⁵. In precedenza il re Jojiaqim aveva tentato di sottrarsi alla signoria babilonese. Per punirlo Nabucodonosor mandò, nel 598, un esercito ad assediare Gerusalemme. Morto Jojiaqim, che forse fu ucciso nell'illusoria speranza che il nemico ponesse fine all'assedio, il figlio Jojakim dovette arrendersi nel 597, dopo solo tre mesi di regno (2 Re 24,12). Il re fu deportato a Babilonia con la

¹ Una presentazione sintetica del periodo dell'esilio si trova in G. FOHRER, *Storia d'Israele*, Brescia 1980, 222-231. Per un'esposizione attenta alla dimensione religiosa e alle sue espressioni cf. , dello stesso Autore, *Storia della religione israelitica*, Brescia 1985, 381-411.

² Tra le testimonianze significative occupa un posto particolare la rievocazione dell'esilio del Sal 137. Cf. A. DESSLER, *I Salmi. Egesi e spiritualità*, Roma 1986, 490-493; H.-J. KRAUS, *Psalmen*, II, Neukirchen 1961, 904-908; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, III, Bologna 1984, 745-770

³ Non si prendono in considerazione l'episodio di Daniele e i suoi compagni alla corte di Nabucodonosor e quello del "figlio" Baldassar (Dn 1-5), perché sono composizioni recenti e hanno un carattere edificante.

⁴ Per la "Cronaca babilonese" cf. D.S. WISEMAN, *Chronicles of Chaldean Kings (625-556 a.C.) in the British Museum*, London 1956.

⁵ L'importanza di questo evento appare dal fatto che tra i deportati a Babilonia si afferma l'uso di datare gli anni a partire dalla "deportazione del re Jojakim. Così, p. es. le datazioni nel libro di Ezechiele (cf. Ez 1,1-2; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21).

sua famiglia e il suo seguito. La stessa sorte toccò ai più alti dignitari dello stato, agli artigiani di Gerusalemme e ai membri dell'aristocrazia del paese⁶.

Il regno di Giuda fu lasciato sopravvivere come stato vassallo. Nabucodonosor nominò re uno zio di Jojakin, Mattania e, per sottolineare la propria autorità, gli cambiò il nome in Sedecia (2 Re 24,17). A prima vista, in Giuda la vita continuava a svolgersi come prima, all'ombra delle istituzioni del Palazzo e del Tempio, tuttavia una porzione della popolazione, significativa per numero e rilevanza socio-culturale, si trovava ormai trapiantata nella lontana Babilonia. Da alcuni testi di Geremia (cf. p. es. Ger 28) e di Ezechiele (cf. Ez 4-24) risulta che i deportati nutrivano la speranza che la potenza di Babilonia sarebbe presto crollata e la sua caduta avrebbe reso possibile il loro ritorno in patria.

Analoghe aspettative erano coltivate anche a Gerusalemme, dove il partito antibabilonese riuscì ad imporre al debole re Sedecia la sua linea di ribellione. Ciò avvenne nel 589, quando il faraone Hofra (589-568), appena salito al trono d'Egitto, tentò con una grande spedizione di strappare al re di Babilonia i domini occidentali del suo impero. La reazione di Nabucodonosor fu immediata ed energica. Gerusalemme si trovò ben presto assediata dall'esercito babilonese. La momentanea sospensione dell'assedio, dovuta alla necessità di affrontare l'esercito egiziano per renderlo inoffensivo, riaccese le speranze nei sostenitori della politica antibabilonese. L'illusione, però, ebbe breve durata. Dopo aver allontanato l'esercito egiziano, i babilonesi ripresero le operazioni belliche contro Gerusalemme. La città fu conquistata, saccheggiata per alcune settimane, privata delle sue mura e data alle fiamme. Questi eventi, che si verificarono nel 587/586, si conclusero con una seconda deportazione, che riguardò la classe aristocratica e quanti in precedenza si erano schierati a favore del nemico. Il re Sedecia, dandosi alla fuga, fu catturato presso Gerico. Processato a Ribla, con i capi del popolo, dovette assistere all'uccisione dei propri figli, prima di essere accecato e tradotto in catene a Babilonia.

A Gerusalemme e in Giuda i vincitori lasciarono una piccola parte della popolazione povera. A guida di coloro che erano rimasti fu posto Godolia. Questi, precedentemente, aveva esercitato la carica di "primo ministro" e apparteneva alla nota "famiglia di Shafan"⁷, sostenitrice di una politica probabilonese e favorevole al profeta Geremia. L'assassinio di Godolia, avvenuto poco tempo dopo, pose fine a questa forma di limitata autonomia, che il re Nabucodonosor aveva ancora lasciato esistere.

Stando a Ger 52,30, nel 582 avvenne una terza deportazione, molto probabilmente perché in Giuda ci furono delle connivenze con la rivolta delle popolazioni ammonite e moabite. Questa

⁶ Nel numero dei deportati si trovò anche il sacerdote Ezechiele, che successivamente, nel 593, ricevette la missione profetica. Cf. J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia³1979, 417-419.

⁷ Per la famiglia di Shafan cf. 2 Re 22,3-14 e 2 Cr 34,8; Ger 26,24; 39,14; 40,5.9.11; 2 Re 25,22.

notizia permette di comprendere un fatto storicamente importante. Anche dopo il 586, coloro che erano rimasti in Giuda continuarono una certa forma di vita secondo la propria tradizione. A tale riguardo è stato giustamente rilevato che, in Giuda, la caduta di Gerusalemme e la distruzione del tempio «non significarono assolutamente una fine: nel luogo santo di Gerusalemme si continuò a praticare il culto e non furono rotti i legami con il passato d'Israele»⁸.

Tuttavia gli avvenimenti del 587/586, poiché segnarono l'inizio del periodo dell'esilio, rappresentarono indubbiamente una svolta traumatica e determinante nella storia del regno di Giuda. Gli annunci del giudizio, risuonati attraverso la profezia dei secc. VIII e VII, si erano realizzati. L'infedeltà d'Israele all'alleanza aveva condotto il popolo non solo alla perdita della sua indipendenza e alla fine della monarchia, ma anche all'esperienza di una sua "dispersione". Una porzione del popolo, considerevole sotto il profilo sociologico e culturale, si trovò sradicata dalla terra dei padri e costretta a vivere in una terra "lontana".

Solitamente si ritiene che il periodo dell'esilio sia terminato nel 538, quando l'editto di Ciro rese formalmente possibile, per i deportati, il ritorno in patria⁹. Alcuni studiosi, però, hanno giustamente attirato l'attenzione sul fatto che un ingente ritorno di deportati si verificò solo poco prima del 520, anno in cui l'avvio dei lavori per la ricostruzione del tempio attesta chiaramente una svolta epocale nella storia del popolo dell'alleanza¹⁰. Effettivamente solo con la ricostruzione del tempio, che fu consacrato nel 515, il popolo d'Israele ebbe nuovamente il centro del proprio culto e la possibilità di riprendere pienamente, anche se in forma piuttosto diversa, quello stile di vita che era stato violentemente interrotto con la distruzione di Gerusalemme. Questo dato concorda sostanzialmente con la testimonianza del profeta Zaccaria che, nella sua predicazione (520-518), parla del compiersi dei 70 anni dell'esilio (Zc 1,12; 7,5; cf. Ger 25,11-12; 29,10).

Durante un così lungo periodo non solo si ebbe il crollo definitivo della monarchia e delle sue istituzioni, ma la stessa storia d'Israele sembrò giunta alla sua fine. In realtà, ciò che si verificò non fu il naufragio del popolo, ma una crescita nell'autocoscienza della propria identità, compresa nell'orizzonte teologico della fede. Il primo impulso, decisivo e fondamentale, per questa crescita è rappresentato dalla predicazione di Ezechiele.

B) JHWH "SANTUARIO" DEI DEPORTATI

⁸ M. Noth, *Storia d'Israele* Brescia 1975, 357.

⁹ Questa datazione è stata favorita dalla prospettiva del Cronista (2 Cr 36,22; cf. Esd 1,1).

¹⁰ Cf. R. Albertz, *Die Exilszeit*. 6. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2001, 11-12.

Tra le prime interpretazioni significative, che hanno aperto la via a una comprensione teologica dell'esilio, è sicuramente da annoverare il messaggio di Ez 11,14-16¹¹:

¹⁴Venne a me la parola del Signore dicendo: ¹⁵«Figlio dell'uomo, ai tuoi fratelli, agli uomini della tua parentela, a tutta la casa d'Israele gli abitanti di Gerusalemme dicono: rimanete lontani dal Signore; a noi è stata data la terra in possesso. ¹⁶Perciò di': così dice il Signore Dio: se li ho allontanati tra le genti e li ho sparsi nelle terre, io sono diventato per loro santuario per poco nelle terre dove sono andati».

Questi vv. appartengono all'unità che incomincia con il v. 14 e si conclude nel v. 21. L'inizio è chiaramente indicato dalla formula dell'evento della parola ("venne a me la parola del Signore"). La conclusione, a sua volta, è determinata dalla fine del discorso divino nel v. 21¹². Per comprendere il messaggio dei vv. 14-16 è perciò necessario uno sguardo previo ai vv. 17-21. In essi risuona l'annuncio del Signore che raduna il suo popolo dalle genti, per introdurlo nella terra d'Israele (v. 17); successivamente si prospetta l'immagine del popolo fedele che, ricondotto da Dio nella terra promessa, eliminerà ogni forma di idolatria (v. 18)¹³; infine riecheggia la promessa che annuncia il dono divino del cuore nuovo e dello spirito nuovo (vv.19-20), mentre, nel contempo, si prospetta il giudizio che ricadrà su coloro che persistono nell'idolatria (v. 21).

Come si può constatare dalla loro lettura, nei vv. 17-21 sono conglobate, insieme a un detto di giudizio, delle promesse salvifiche che ricorrono anche in altre pagine importanti dello stesso Ezechiele e di altri autori, soprattutto dell'Opera deuteronomistica. Così il motivo del popolo radunato dal Signore di mezzo alle genti, per essere guidato nella sua terra, si incontra in Ez 36,24-25 e in Dt 30,3-5; la promessa del dono del cuore nuovo e dello spirito nuovo è presa da Ez 36,24-28, un testo che contiene il messaggio originario del profeta. Analogamente l'immagine di Israele, che si libera definitivamente dall'idolatria, e l'annuncio del giudizio, per chi persiste nell'ostinazione dell'infedeltà, appartengono agli strati più recenti della composizione dei libri profetici¹⁴.

Dai rilievi emersi una conseguenza si impone. I vv. 17-21 non sono autentici, ma riflettono il lavoro di almeno due reinterpretazioni teologiche successive. La prima di esse intende presentare la realtà del popolo, che si è ricostituito a Gerusalemme e in Giuda, come il compimento della promessa salvifica del Signore. La seconda, più recente, riflette la lotta per l'autenticità della fede e

¹¹ Se non è indicato diversamente, i testi biblici citati sono stati tradotti direttamente dai testi originali.

¹² La fine del discorso divino appare evidente dal fatto che nel v. 22 riprende la narrazione teologica della gloria del Signore che abbandona Gerusalemme.

¹³ Il testo si muove in un orizzonte analogo a quello delineato dalla pagina deuteronomistica di Gs 24, dove si descrive la solenne alleanza stipulata a Sichem, dopo l'ingresso d'Israele nella terra promessa. Il carattere tardo di questa pagina è ammesso comunemente da tutti gli esegeti.

¹⁴ Un esempio evidente del carattere recente della polemica antiidolatrca è costituito dalla pericope di Is 2,6-22. Cf. G: ODASSO, "Isaia" in *La Bibbia PIEMME*, 1683-1684. Per una interpretazione generale della polemica antiidolatrca nella Scrittura cf. G. ODASSO, *Bibbia e religioni*. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni, Roma 1998, 269-285.

l'eliminazione dal popolo di ogni forma di idolatria. Il carattere secondario¹⁵ di questi versetti risulta confermato, sotto il profilo letterario, anche dal fatto che nel v. 17, secondo una tecnica propria a molte aggiunte, il discorso divino è nuovamente introdotto con la ripetizione della stessa formula del v.16 («perciò di' »).

La constatazione del carattere secondario dei vv. 17-21 è essenziale per la comprensione del pensiero del profeta, non solo perché mette in luce l'importanza dei vv. 14-16 nella formazione del libro di Ezechiele¹⁶, ma anche perché consente di individuare più chiaramente la ricchezza del loro messaggio originario. Probabilmente anche nel v. 14, dove i destinatari sono indicati con una pluralità di designazioni, alcune espressioni possono essere state inserite in funzione dell'intera pericope dei vv. 14-21. In ogni caso la loro precisa identificazione non è necessaria per l'interpretazione del messaggio centrale del profeta. A nostro avviso, invece, è importante considerare l'espressione "per poco" ("m^ec^at") come un'aggiunta che interpreta le parole di Ezechiele secondo quell'orizzonte teologico del postesilio che si riflette anche nei vv. 17-21. Il carattere secondario del termine ebraico "m^ec^at" risulta dal fatto che esso prospetta un limite cronologico all'annuncio dell'evento salvifico di JHWH che diventa "santuario" per i deportati¹⁷.

Se si tengono in considerazione i dati appena delineati, appare che – nella pericope di Ez 11,14-21 - solo i vv. 14-16 presuppongono una situazione antecedente la conquista di Gerusalemme e la distruzione del tempio. Si tratta quindi di un detto che è stato pronunciato da Ezechiele prima del 586 e che riflette la situazione determinatasi dopo il 597, quando una parte considerevole degli abitanti di Gerusalemme era stata deportata nella Babilonia. Secondo la concezione tradizionale, Israele poteva vivere la propria identità di popolo dell'alleanza nella terra che apparteneva al suo Dio, terra che aveva nel santuario di Gerusalemme il segno della presenza regale e salvifica del Signore (cf. Es 15,17-18; 1 Re 8,10-13). In questa ottica, la deportazione non significava solo una separazione dagli affetti familiari, dalla propria cultura e dalla propria patria, ma appariva, a livello religioso, come una "lontananza" dal Signore, come un vivere in una terra "impura", dove non era possibile un rapporto autentico di comunione salvifica con il Signore. Se lo si comprende nell'orizzonte culturale appena indicato, il detto di Ezechiele evidenzia un motivo ulteriore di

¹⁵ Come è noto, l'espressione "carattere secondario" non significa che i versetti in questione sono meno importanti, ma solo che essi riflettono uno stadio successivo (o più stadi successivi) rispetto a quello originario. L'esegesi recente, che al metodo storico critico unisce anche l'approccio canonico alla Scrittura, è sovente nella condizione di individuare la ricchezza teologica delle reinterpretazioni di un testo originario della Bibbia.

¹⁶ Generalmente le reinterpretazioni riguardano testi il cui messaggio, per la sua ricchezza e importanza, era aperto ad ulteriori approfondimenti e sotto un certo profilo li favoriva.

¹⁷ L'aggiunta del termine "m^ec^at" si comprende come esigenza di stabilire una connessione tra l'affermazione di Ezechiele e il valore teologico che il tempio di Gerusalemme aveva assunto nella profezia escatologica. La nostra interpretazione si distingue da quelle che sono state sviluppate dall'esegesi precedente, per la quale cf. W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, I, Philadelphia 1979, 261-262. Per un'interpretazione attenta alla tradizione ebraica cf. M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, New York 1983, 190.

sofferenza. Gli “abitanti di Gerusalemme” sono paghi di vivere nella terra data da Dio e, in questa illusoria sicurezza, giungono persino a dimenticare e abbandonare al proprio destino i loro fratelli “lontani dal Signore”.

In questo contesto emerge la straordinaria novità del messaggio di Ezechiele, il cui carattere profetico è sottolineato dalla formula del detto del messaggero (“così dice il Signore”): «se li ho allontanati tra le genti e li ho sparsi nelle terre, io sono diventato per essi santuario [...] nelle terre dove sono andati». Il Signore stesso, secondo l’annuncio del profeta, è diventato santuario per i fratelli che sono stati deportati. Il santuario di Gerusalemme, come era stato sottolineato dalla teologia deuteronomistica, sviluppatasi al tempo di Giosia (640-609), era il luogo scelto dal Signore per far dimorare il suo Nome (cf. Dt 16,2), per essere il segno permanente della sua presenza salvifica in mezzo al popolo. La parola di Ezechiele afferma che questa presenza non si attua solo nella terra di JHWH, nella città “santa” di Gerusalemme. Essa è dinamicamente operante dovunque vivono dei “fratelli” che appartengono al popolo del Signore. La possibilità di accedere a Dio non è data dalla “santità” del luogo, ma dalla fedeltà del Signore al suo popolo e dall’interiore consapevolezza di appartenere a questo popolo.

Per la prima volta, nella tradizione biblica, si afferma esplicitamente che l’appartenenza al Signore non è legata a un determinato spazio, ma unicamente al popolo, anche quando questi è stato allontanato dalla terra a causa delle sue infedeltà. Difficilmente potrà essere esagerata l’importanza di un simile annuncio. Se si considera che questo messaggio è stato pronunciato dal profeta nel periodo che si estende dalla sua vocazione fino alla caduta di Gerusalemme (593-586), risulta evidente che la parola di Ezechiele non solo sostenne i primi deportati, aiutandoli a sviluppare la coscienza di un’autentica appartenenza al Signore, ma dischiuse anche una prospettiva teologica che sarebbe stata di sostegno e orientamento nei decenni successivi alla caduta di Gerusalemme e alla distruzione del Tempio. Grazie a questo messaggio l’autocoscienza di Israele, “popolo del Signore”, ha potuto essere conservata e approfondita nel periodo dell’esilio, preparando quelle ricchezze teologiche che confluiranno sia nella redazione della Torah che nella formazione dei libri profetici. L’esilio, da luogo che poteva determinare il tramonto di Israele, attraverso la riflessione profetica e la rilettura deuteronomistica e sacerdotale delle tradizioni precedenti, divenne lo spazio nel quale il popolo scoprì, in modo più profondo, le ricchezze della propria identità e percepì le inesauribili potenzialità di questa rinnovata autocoscienza.

C) L’ESODO NEL DESERTO DEI POPOLI

Un'altra pagina decisiva per la comprensione teologica dell'esilio è quella di Ez 20, il cui messaggio risale al 591, il settimo anno dalla prima deportazione nella Babilonia¹⁸. Anche se il testo ha ricevuto delle successive riletture, che miravano ad attualizzarne l'insegnamento, l'annuncio originario di Ezechiele può essere individuato, con sicurezza, sia nella grandiosa costruzione delle scene che compongono il brano, sia in alcuni temi teologici specifici del profeta. Ezechiele si rivolge ad un gruppo di "anziani di Israele", che si erano recati da lui per "cercare JHWH". L'espressione, come risulta dal contesto, connota il desiderio di conoscere se il Signore avesse comunicato al profeta una promessa di salvezza. Questi, mentre dichiara che il Signore non offre la promessa di una salvezza superficiale, quasi che il rapporto con lui sia assicurato dal semplice ritorno a Gerusalemme, sviluppa una profonda riflessione che si estende a tutta l'esistenza storica di Israele, come era stata compresa e configurata teologicamente dalla tradizione precedente.

La riflessione si diffonde in una descrizione organica, che si articola in quattro scene: l'infedeltà dei padri in Egitto (vv. 5-9), l'infedeltà della generazione dell'esodo nel deserto (vv.10-17), l'infedeltà della generazione sorta nel deserto (vv.18-26) e, infine, l'infedeltà nella terra data da Dio (vv. 27-29). Nelle prime tre scene si afferma esplicitamente che la ribellione è stata tale da attirare l'ira del Signore e, conseguentemente, la distruzione del popolo (cf. vv. 8.13.21). Se questa non si è verificata, ciò è dovuto solo al fatto che JHWH "ha agito per il suo Nome perché non fosse profanato agli occhi delle genti" (vv. 9.14.22). In questa espressione si incontra un messaggio centrale nella concezione di Ezechiele. Come risulta chiaramente da Ez 36,16-23, Israele ha la missione di testimoniare il Nome santo del Signore. L'espressione "il mio Nome santo" indica la potenza di JHWH, che è salvificamente presente e operante nel suo popolo. Il carattere singolare e la potenza del Dio di Israele si manifestano nell'esistenza del suo popolo, quando questi vive autenticamente, secondo il dinamismo dell'esodo e la solidarietà dell'alleanza. Di conseguenza, l'infedeltà di Israele alla propria identità, non si presenta solo come ribellione consumata all'interno della relazione che lega il popolo al suo Dio, ma si configura anche come un venir meno alla missione di testimoniare alle genti la sovranità del Signore. Tutto questo è affermato da Ezechiele nell'espressione citata, espressione che è costituita da un ossimoro di straordinaria portata teologica: Con la propria infedeltà – afferma il profeta – Israele "ha profanato il Nome santo" del Signore; con l'incoerenza della propria esistenza il popolo dell'alleanza ha impedito e impedisce alle genti di riconoscere quella potenza salvifica che caratterizza la dimensione profonda di JHWH e lo rende unico rispetto a tutti gli altri "dèi".

La profondità della concezione di Ezechiele può essere compresa nel suo spessore teologico se si tiene presente che, secondo la tradizione biblica, il Signore è fedele alla sua promessa e quindi

¹⁸ Cf. W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, I, Philadelphia 1979, 399-419.

non sceglie un altro popolo attraverso il quale manifestare alle genti la sua “santità”¹⁹. Se Israele viene meno alla propria identità e missione, il Signore non può più essere conosciuto agli occhi delle genti. Compresa in questo orizzonte concettuale, l’affermazione che JHWH “agisce per il suo Nome”, lungi dal presentarsi come espressione di una mentalità sacrale, che accentua in modo improprio la distanza di Dio dall’uomo, si presenta nella chiara trasparenza del suo luminoso messaggio. Essa, infatti, significa che il Signore non permette che gli effetti del male sviluppino il loro dinamismo di morte fino a provocare la rovina e la scomparsa di Israele, al contrario egli, nella sua fedeltà, interviene con la propria potenza per trasformare il popolo “ribelle”, rendendolo nuovamente testimone autentico della sua salvezza.

Tenendo presente quest’orizzonte teologico, nel quale si pone il profeta, è possibile cogliere lo sviluppo globale del messaggio contenuto nel c. 20. Il Signore anziché distruggere il suo popolo, lo fa uscire dall’Egitto e lo guida nel deserto, dove gli dona i “suoi” statuti, le sue “sentenze” e i suoi “sabati” (vv. 9-10). Le rinnovate ricadute del popolo nell’infedeltà provocano, come conseguenza, la sua dispersione tra le genti, dispersione che, secondo i vv. 23-24, era già stata annunciata da Dio dopo l’uscita dall’Egitto, nel deserto. Proprio l’infedeltà, come afferma Ezechiele con logica coerenza, non rende possibile una semplice restaurazione della vita in Gerusalemme, come se si trattasse di un ripristino estrinseco della condizione passata (vv. 30-31). Tuttavia anche nel momento attuale dell’esilio il Signore non permette la sparizione del popolo dalla storia umana. In perfetta corrispondenza con il triplice annuncio salvifico “io agii per il mio Nome”, ora il profeta dichiara che il Signore non acconsentirà che Israele perda la propria identità e “diventi come le genti” (v. 32). Questo pensiero, che costituisce un motivo di assillante preoccupazione per i deportati, non si realizzerà mai, perché il Signore stesso “regnerà” sul suo popolo.

La regalità divina, annuncia il profeta, opera con la sua potenza salvifica. Il Signore sta per condurre Israele “nel deserto dei popoli” (v. 35). Con questa espressione, originale e simbolicamente feconda, il profeta esprime un messaggio che apre una nuova prospettiva all’esistenza di Israele in quanto popolo del Signore. Israele, secondo questa prospettiva, è chiamato a realizzare l’itinerario salvifico del proprio esodo in mezzo ai popoli; in mezzo ad essi ha il compito di sviluppare quella fedeltà alla quale era venuto meno nella sua storia precedente. La terra rimane, certo, nell’orizzonte futuro della salvezza definitiva. Nel tempo presente, però, l’incontro con il Signore avviene nel deserto dei popoli. Per Ezechiele questo incontro è una reale possibilità salvifica, che il Signore offre al suo popolo. Nel deserto dei popoli, infatti, Israele è condotto a

¹⁹ Questa ipotesi, significativamente, è stata pensata, come risulta da Es 32,9-10 ma proprio i cc. 32-34, nel loro insieme, hanno la funzione di affermare che una simile concezione non è sostenibile. Per il commento a questi capitoli cf. B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, London 1974, 553-624 = *Il libro dell’Esodo*. Commentario critico-teologico, Casale Monferrato 1995, 558-625.

vivere nella luce del “giudizio” di JHWH. Questa luce si sviluppa nella riscoperta della Parola divina, che guida, quanti l’ascoltano, ad abbandonare l’ostinazione del proprio cuore e ad accogliere, nel vincolo dell’alleanza, la regalità salvifica di Dio²⁰.

In conclusione, anche la pagina di Ez 20 contiene un’interpretazione della deportazione che si presenta ricca di virtualità. In sintonia con la prospettiva dischiusa da Ez 11, il testo annuncia che Israele è in un autentico cammino di esodo, anche se si trova a vivere “nel deserto dei popoli”. Su di lui si estende la regalità salvifica del Signore, che gli dischiude la possibilità di camminare nella fedeltà all’alleanza. Molto illuminante, in questa prospettiva, è il motivo sul quale il profeta fonda la certezza che il Signore eserciterà la sua regalità salvifica. Tale motivo è racchiuso nella formula, tipica di Ezechiele, con la quale si presenta JHWH che “agisce per il suo Nome”. Con essa il profeta esprime la sicurezza che il disegno di JHWH, che per mezzo d’Israele vuole manifestarsi nella sua “santità” alle genti, è più forte della stessa infedeltà del popolo. Questa sicurezza infonde la certezza che il Signore interviene per trasformare il suo popolo. Il futuro del popolo non è dato dalla sua semplice sopravvivenza, ma dalla certezza della sua interiore trasformazione. Si tratta della trasformazione che ora è annunciata e che nel futuro sarà operata da JHWH, perché tutte le genti possano conoscerlo nella potenza salvifica della sua santità. Proprio questo motivo riceve un grandioso sviluppo nella promessa di Ez 36,16-32, dove il profeta presenta il Signore che santificherà il suo Nome.

D) LA SANTIFICAZIONE DEL NOME

La pericope di Ez 36,16-32 delinea il luminoso orizzonte della promessa divina che annuncia la futura trasformazione interiore del popolo del Signore. Il testo, che suppone la caduta di Gerusalemme, riflette la situazione propria del periodo dell’esilio²¹. Sotto il profilo letterario la pericope è costituita da due parti, tra loro strettamente connesse. La prima (vv. 16-21) contiene l’accusa rivolta al popolo, mentre la seconda (vv. 22-32) approfondisce la promessa dell’intervento

²⁰ La vita del popolo nell’alleanza costituisce il contenuto del v. 37b «vi farò venire con il vincolo dell’alleanza». L’interpretazione del v. 37a risulta più difficile. Il testo letteralmente recita: «vi farò passare sotto il bastone». In Lv 27,32-33 l’espressione “passare sotto il bastone” significa un modo di contare gli animali per l’offerta sacrificale della decima. In questa ottica il testo annuncia l’attività del Signore che sceglie coloro che saranno fatti entrare nell’alleanza separandoli dai ribelli (cf. M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, New York 1983, 37). Però il termine ebraico «šebet» può anche denotare lo scettro del re. Secondo questa accezione, che a nostro avviso corrisponde meglio al contesto immediato dove si annuncia che il Signore “regnerà” sul suo popolo, il testo afferma: «Vi farò passare sotto lo scettro e vi farò venire con il vincolo dell’alleanza». La vita di Israele “nel deserto dei popoli” è assicurata dall’alleanza e questa è il segno della regalità salvifica di Dio. Questa è la dimensione salvifica del giudizio regale del Signore, mentre la dimensione della condanna, che riguarda i “ribelli”, è annunciata solo nel v. 38.

²¹ Per un commento dettagliato, attento agli aspetti critico-letterari del testo, cf. W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, II, Philadelphia 1983, 241-252.

salvifico divino. All'inizio e alla fine della seconda parte ricorre l'espressione "io non agisco per voi" (v. 22; v. 32), già incontrata in Ez 20. Si tratta di un'inclusione illuminante, perché ha la funzione di concentrare l'attenzione direttamente sull'annuncio del Signore che agisce per il suo Nome. Proprio questo agire del Signore costituisce il messaggio fondamentale dell'intero brano. È il messaggio che, opportunamente preparato dalla prima parte, è sviluppato nella seconda con il noto annuncio che il Signore dona un cuore nuovo e pone il suo stesso Spirito nell'intimo del suo popolo (cf. vv. 26-27).

Nella prima parte, l'accusa si svolge in modo rapido ed essenziale. Quando "la casa d'Israele" abitava nel paese "lo rese impuro con la sua via e le sue azioni" (v. 17). Se sono compresi secondo il loro significato proprio, letterale, i termini "puro" e "impuro", nella tradizione biblica, sono correlati non all'ambito morale, ma a quello culturale²². Con essi si indica la situazione di chi può - o non può - celebrare il culto. Come avviene con la maggior parte dei vocaboli di ogni lingua, dal senso proprio di questi due termini si è sviluppato un significato metaforico, particolarmente atto per la comunicazione di un pensiero che si muove nell'orizzonte della comprensione teologica della fede. Nella pericope di Ez 36 i termini "puro" e "impuro" ricorrono nel loro senso metaforico. Essi connotano la condizione del popolo che giunge (o è impedito di giungere) a quella comunione vitale con il Signore, che è simbolicamente espressa e significata nel culto. In questa prospettiva si può comprendere la portata teologica dell'espressione con cui si afferma che la casa d'Israele ha reso impura la terra, nella quale viveva. Se, in sintonia con la concezione della tradizione biblica, si considera che la terra data da Dio è, per definizione, il luogo dove il popolo gioisce per i doni del Signore e sperimenta la comunione con lui (cf. Dt 26,1-11), una conseguenza si impone. Con la sua infedeltà, che il profeta individua emblematicamente nella violenza e nell'idolatria (v. 18), la "casa di Israele" perverte lo stesso dono di Dio, che da segno e tramite di salvezza diventa impedimento alla comunione con il Signore. La terra "impura" è la terra che agli occhi del popolo non appare più come segno della fedeltà di JHWH alle sue promesse e, conseguentemente, non è più il luogo che lo orienta a celebrare i doni del suo Dio e a rinnovare l'impegno dell'alleanza (cf. Dt 26,17-19). A causa della terra, resa impura, l'esilio, che il profeta richiama con l'immagine simbolica del popolo "disperso" fra le genti, si configura come un evento che ha la sua spiegazione non nella dinamica politica delle potenze imperiali, ma nella prospettiva teologica dell'infedeltà del popolo al Signore

Partendo da queste premesse, Ezechiele sviluppa una riflessione che investe direttamente l'esilio. Certo, esso è conseguenza dell'infedeltà del popolo, tuttavia la permanenza di Israele fuori

²² È noto che determinate azioni, anche se moralmente buone (p. es. la preparazione di un defunto per la sepoltura), impedivano alla persona, per un determinato tempo, di partecipare al culto. Circa questo tema cf. le leggi relative al puro e all'impuro di Lv 11,1-15,33 e il commento di J.E. HARTLEY, *Leviticus 1-27* (WBC 4), Dallas 1992, 139-213, specialmente l'*excursus* sulla purità rituale alle pp. 140-147.

dalla “terra di JHWH” (cf. v. 20) costituirebbe una “profanazione” del Nome del Signore, in quanto indurrebbe le genti a ritenere che il Dio d’Israele non ha una potenza superiore a quella degli dèi venerati dagli altri popoli. Questa presa di coscienza fonda la solenne affermazione che rende possibile il passaggio dall’accusa dell’infedeltà all’annuncio della salvezza: il Signore ha cura del suo Nome santo. Egli non rinuncia a manifestarsi, sulla terra, mediante il popolo che si è scelto e ha chiamato a vivere nella comunione dell’alleanza²³.

Tale affermazione, alla luce dei vv. 16-20, costituisce il fondamento della solenne promessa con cui il profeta annuncia che Signore “santificherà” il suo Nome, che è stato “profanato”. Questo prodigioso intervento ha davanti a sé un unico scopo: che le genti abbiano la possibilità di riconoscere il Signore nel carattere singolare della sua potenza salvifica (v. 23). In relazione al contesto in cui si trova, l’affermazione che Signore santifica il suo Nome può avere un solo significato: la trasformazione del popolo. Alla dispersione, causata dall’infedeltà, seguirà l’azione di JHWH che prende, raduna e conduce il popolo nella terra promessa. Come in Ez 20, anche qui non si tratta di un ritorno estrinseco alla situazione di prima. Infatti, secondo ciò che afferma Ezechiele, con un chiaro richiamo alla promessa della nuova alleanza di Ger 31,31-34²⁴, il Signore, in quanto pastore²⁵, rinnoverà interiormente il suo popolo, ponendo in esso “un cuore nuovo e uno spirito nuovo”. Liberato dal cuore di pietra (simbolo di inerzia e ostinazione) il popolo riceverà “un cuore di carne”: un’interiorità capace di comunione con il Signore e con i fratelli; un’autocoscienza che sviluppa il cammino della fedeltà al Signore e quindi si snoda in direzione antitetica a quella tracciata dalla violenza e dall’idolatria. La realtà di una così profonda trasformazione è confermata dal fatto che il dono dello “spirito nuovo” è identificato con l’effusione dello stesso Spirito di JHWH. La potenza dello Spirito, che il Signore pone nell’intimo del popolo, e quindi di ogni persona, comunica la forza necessaria per vivere custodendo e adempiendo fedelmente la volontà divina. Solo mediante questa trasformazione, operata da JHWH, si dischiude il futuro in cui il

²³ Anche per Ezechiele la comunione con il Signore, compresa nell’orizzonte teologico dell’alleanza, è caratterizzata da una connotazione sponsale. Questa affermazione è confermata dalle immagini con cui nei cc. 16 e 23 il profeta presenta l’infedeltà del popolo nell’orizzonte dell’infedeltà sponsale. Cf. C.A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, Edimburgh 1936, 159-181; 247-264.

²⁴ Il testo di Ger 31,31-34 presenta la nuova alleanza come l’intervento del Signore che trasforma il suo popolo, e quindi ogni credente (“dal più piccolo al più grande”, 34), mediante l’interiorizzazione della sua Torah (v. 33a). Come conseguenza di questa trasformazione il testo pone la formula dell’alleanza: “Allora io diventerò il loro Dio ed essi diventeranno il mio popolo” (v. 33b). La chiara connessione tra la trasformazione operata da Dio e la realizzazione della formula dell’alleanza, che si riscontra anche in Ez 36,24-28, mette in evidenza che lo scopo della promessa della nuova alleanza è la realizzazione piena dell’alleanza. In altri termini il compiersi della promessa della nuova alleanza pone il popolo del Signore nella condizione di vivere in pienezza la comunione filiale e sponsale che sono appunto le caratteristiche essenziali dell’alleanza.

²⁵ In Ez 36 l’opera del Signore, che prende e raduna il suo popolo e lo conduce nella terra, è descritto con lo stesso vocabolario con cui in Ez 34 si descrive l’intervento divino a favore del suo popolo. Ciò significa che la promessa del cuore nuovo e dello Spirito nuovo esprime l’azione salvifica che il Signore realizza in quanto pastore. Questa prospettiva, oltre la sua importanza per comprendere la testimonianza del NT (cf. p. es Gv 10 e la teologia del IV Vangelo), permette di cogliere una connessione di Ez 36 con Ez 20. L’affermazione che il Signore “regna” sul suo popolo (Ez 20,33) trova la sua realizzazione nel dono dello Spirito.

popolo abiterà nella terra data ai padri e si realizzerà pienamente la comunione dell'alleanza. Si tratta dell'alleanza "eterna" (cf. 37,26), come è esplicitamente annunciato dalla formula dell'alleanza: "voi diventerete il mio popolo e io diventerò il vostro Dio" (v. 28).

Un altro dato, infine, merita di essere rilevato per una migliore comprensione della singolare ricchezza di questa pagina. La promessa del cuore nuovo e dello spirito nuovo, che costituisce il contenuto fondamentale dell'insegnamento profetico di Ez 36, riceve particolare enfasi da un'altra inclusione, interna rispetto alla precedente. Si tratta della promessa che il Signore "purificherà" il suo popolo (vv. 25) e lo "salverà" da tutte le sue "impurità" (v. 32). Il popolo, che ha reso impura la terra e che ha profanato il Nome santo del Signore in mezzo alle genti, può ora orientare il proprio sguardo al futuro della salvezza definitiva, quando sarà "purificato" e riceverà il cuore di carne e lo Spirito del Signore. E' il futuro nel quale anche le genti, proprio per l'interiore trasformazione di Israele, conosceranno JHWH.

Concludendo l'esame di Ez 36,16-32 è possibile rilevare che l'annuncio del profeta offre un'interpretazione dell'esilio teologicamente feconda. Esso è anzitutto compreso come la conseguenza dell'infedeltà del popolo. Si tratta di una prospettiva che sarà ampiamente sviluppata anche in altri testi, soprattutto d'ispirazione deuteronomistica (cf. 1 Re 8,46-51). Nel contempo, però, l'esilio è presentato da Ezechiele come il periodo in cui il popolo è chiamato ad approfondire, nella fede, la coscienza della propria identità e della propria missione. Questa coscienza, unita alla consapevolezza della fedeltà del Signore, orienta il pensiero verso un futuro radicalmente nuovo, il futuro nel quale il popolo sarà totalmente purificato, unito al Signore dal dono del suo stesso Spirito. Infine, in forza di questa concezione teologica, l'esilio si presenta come il tempo in cui si sviluppa l'attesa del compimento della promessa, il tempo della speranza. Questa speranza, che si muove nel dinamismo incommensurabile della parola profetica, include nell'orizzonte della salvezza futura il mondo stesso delle genti, che giungeranno a conoscere JHWH nella potenza ineffabile della sua salvezza.

E) RILIEVI CONCLUSIVI

I brani del profeta Ezechiele analizzati presentano una singolare ricchezza teologica. La concezione fondamentale, sottesa ai testi esaminati, è la certezza che "il Signore agisce per il suo Nome" e quindi non permette che la sua ira si sviluppi fino a sterminare il popolo ribelle (cf. Ez 20,13-14). In questa prospettiva l'esilio non è solo il tempo dell'ira, ma è soprattutto il tempo dell'agire del Signore che, nella fedeltà al suo disegno, interviene per trasformare interiormente il

popolo. L'ira del Signore è un'espressione metaforica con la quale si connota la sua totale e assoluta avversità al peccato. Poiché il Signore, secondo l'orizzonte della tradizione liturgica e profetica di Israele, è il vivente e la fonte della vita, l'espressione "ira di Dio" implica che il peccatore si trova in una situazione che conduce irrimediabilmente alla sua morte (cf. Is 6,1-5; 2 Sm 12,1-12). In questo contesto il messaggio di Ezechiele appare nella sua suggestiva profondità e straordinaria virtualità. La fedeltà del Signore, che agisce per il suo Nome, connota la potenza della sua incomparabile salvezza che vince l'infedeltà del popolo. E' la potenza che assicura la vittoria della vita sulla morte.

Questa concezione, a nostro avviso, ha avuto un influsso determinante nell'elaborazione della formula che proclama il Signore "pieno di tenerezza e propizio, lento all'ira e immenso nell'amore". Questa confessione di fede si incontra in tre salmi, che sono posteriori a Ezechiele (Sal 86,15; 103,8; 145,8), e ricorre anche nel libro dei "Dodici profeti", in due testi che riflettono la fase recente della redazione finale. Nel primo di questi testi l'espressione ricorre in connessione con il perdono del popolo di JHWH (Gl 2,13); nel secondo essa è significativamente correlata con la fede nel Signore che perdona le genti, simboleggiate nella conversione degli abitanti di Ninive (Gn 4,2). L'importanza teologica di questa formula appare, in modo speciale, dal fatto che essa è stata posta due volte nella Torah: in Es 34,6-7, dove il Signore, rinnovando l'alleanza con il popolo, proclama il suo Nome²⁶, e in Nm 14,18, dove Mosè intercede per il popolo che si rifiuta di camminare verso la terra e vuole ritornare in Egitto (cf. Nm 14,1-9). Questi ultimi due testi formano una cornice al libro del Levitico il cui orizzonte teologico è dato dall'annuncio del perdono divino mediante l'espiazione (Lv 16) e dalla promessa di JHWH che pone la propria dimora in mezzo al suo popolo (Lv 26,9-12). In definitiva, l'annuncio del Signore che agisce per il suo Nome ha preparato la confessione del Signore "lento all'ira" perché non permette che il peccato sviluppi tutta la sua forza, apportatrice di morte, e apre sempre al suo popolo il futuro del nuovo esodo e della nuova alleanza.

La regalità del Signore costituisce un altro tema importante dell'insegnamento di Ezechiele. La fedeltà di JHWH si esprime nella realizzazione della sua regalità salvifica o, detto con un'altra immagine, nella sua funzione di "pastore" di Israele. Proprio perché "regna" sul suo popolo il Signore non consentirà che esso perda la sua identità e diventi come le genti (Ez 20,33). La regalità divina rappresenta, quindi, la garanzia dell'intervento salvifico a favore del suo popolo, intervento che Ezechiele descrive con il tema dell'esodo e, richiamandosi a Geremia, con la categoria della nuova alleanza. Anche questa concezione del profeta ha esercitato un influsso decisivo nella

²⁶ La lettura dell'Esodo in prospettiva canonica permette di constatare che la piena proclamazione del Nome del Signore non è riportata quando il Signore si manifesta al Sinai e comunica le "dieci parole", ma solo dopo che il popolo ottiene il perdono per la sua apostasia (cf. Es 32,1-6) e può vivere nella comunione dell'alleanza rinnovata. Ciò significa che, nella prospettiva teologica della redazione finale della Torah, l'esperienza del perdono è il luogo appropriato nel quale il popolo del Signore si apre alla "conoscenza" salvifica del suo Dio e all'incontro con la sua manifestazione nella Parola.

tradizione successiva. La confessione del Signore re svolge una funzione centrale nella predicazione del nuovo esodo ad opera del Deutero-Isaia²⁷. Nel Salterio, inoltre essa è connessa, come in Ezechiele, con il Dio santo che guida con longanimità il suo popolo (Sal 99) e manifesta alle genti la sua salvezza (cf. Sal 98). Anche questo tema è stato assunto nella Torah. La confessione del Signore re costituisce, significativamente, la conclusione dell'inno che canta il prodigio della liberazione presso il mare, presentandolo come paradigma dell'esodo salvifico, che Israele compie in mezzo ai popoli nel suo cammino verso il monte del Signore (cf. Es 15,18).

Anche il tema della speranza esercitò un influsso profondo nella tradizione successiva. La certezza che il Signore agisce per il suo Nome orienta il popolo a un futuro pieno di salvezza. E' il futuro in cui il Signore regna sul suo popolo e lo trasforma, donandogli un cuore nuovo e il suo stesso Spirito. Quanto sia importante la dimensione della speranza in Ezechiele appare nella nota visione delle ossa aride (Ez 37,1-14). Con un linguaggio simbolico il profeta presenta il popolo, che nell'esilio ha perso ogni speranza²⁸, con l'immagine di una pianura piena di ossa inaridite. Tuttavia proprio a questo popolo il profeta annuncia la promessa dello Spirito che entrerà nel popolo, portandovi la vita della speranza, nell'orientamento alla piena salvezza che si compirà nella terra della promessa. Israele, che vive nel deserto dei popoli, contempla la terra con la forza vitale della speranza. Anche questa concezione si trova nella forma canonica della Torah. Essa presenta il popolo che cammina nel deserto. Nel deserto Israele può ascoltare la voce del Signore (Es 19,3-8), vive nell'alleanza con il suo Dio (Es 24,3-8), si unisce al Signore mediante il culto. La Torah, però, si conclude con il popolo che è al confine della terra, ma ancora non vi è entrato. Egli può solo contemplare la terra con gli occhi di Mosè, con la luce della Parola. La stessa Torah, in definitiva, è la promessa della terra che si fonda sul Dio della creazione, dei Padri, dell'esodo e dell'alleanza.

In questo orizzonte di speranza la terra, in quanto meta dell'esodo, acquista sempre più una connotazione simbolica ed escatologica. Essa indica la condizione del popolo che, trasformato dal Signore, salvato da tutte le sue "impurità", realizza fedelmente la sua identità di popolo dell'alleanza che attinge dalla Parola del Signore la luce e l'energia della sua vita. Questa prospettiva riceve un grande sviluppo nella tradizione successiva. Il libro di Isaia, nella sua forma canonica, si muove nell'orizzonte della nuova Sion e presenta il monte del Tempio del Signore come la meta di tutti i popoli, che accoglieranno l'insegnamento del Signore e "non si eserciteranno più nell'arte della guerra" (Is 2,2-5). Per la sua importanza, questo messaggio, escatologico, è

²⁷ Cf. Is 52,7: «Come sono graziosi sui monti i passi dell'evangelizzatore, di chi annuncia la pace, evangelizza il bene, annuncia la salvezza, di chi dice a Sion: regna il tuo Dio». Per questo testo cf. C. WESTERMANN, *Isaia*. Capp.40-66 (AT 19), Brescia 1978, 301-303.

²⁸ La dichiarazione posta in bocca al popolo è molto esplicita: «Le nostre ossa diventano secche, la nostra speranza è distrutta, noi siamo perduti» (Ez 37,11). Per il commento di questo v. e per le difficoltà nell'interpretazione dell'ultima espressione cf. M. GREENBERG, *Ezekiel 21-37*, New York 1997, 744-746.

ripreso nel libro dei “Dodici profeti” (cf. Mi 4,1-3) che si conclude annunciando la salvezza dei popoli che saliranno a Gerusalemme, per adorare il Re (cf. Zc 14,16).

Anche il messaggio di Ezechiele, con cui si presenta il Signore che, nel tempo dell’esilio, diventa santuario del suo popolo, è entrato, con il suo influsso, nel dinamismo della tradizione biblica. Questo aspetto appare in Es 29,43-46 e Lv 26,9-13, dove si annuncia la promessa che il Signore stabilirà la sua dimora in mezzo al suo popolo e camminerà in mezzo ad esso. L’annuncio della “dimora del Signore in mezzo al popolo” costituisce anzitutto un’interpretazione teologica del Tempio ricostruito dopo l’esilio. Ma il carattere di promessa, insito in questi testi, orienta a comprendere che la realtà descritta rappresenta una grandezza ideale il cui vero compimento è nel futuro escatologico della salvezza. Proprio questa prospettiva, che è in sintonia con la struttura canonica della Torah, appare chiaramente sottolineata in Ez 37,23-28, un brano che riflette la rilettura escatologica della profezia di Ezechiele. Dopo aver prospettato la liberazione definitiva dall’idolatria (v. 23), l’opera unificatrice del nuovo Davide (v. 24) e la dimora del popolo nella terra data a Giacobbe (v. 25), il testo annuncia la promessa solenne dell’alleanza eterna, l’alleanza di pace (v. 26). In questo contesto, con un linguaggio che richiama Es 29 e Lv 26, si afferma che il Signore porrà il suo santuario in mezzo al suo popolo “per sempre”. Come risulta da 37,28 il senso della dimora del Signore, della presenza del Santuario in mezzo agli Israeliti, è dato dal fatto che il Signore santificherà il suo popolo e dal fatto che come tale sarà riconosciuto dalle genti. Riteniamo che questa prospettiva, dischiusa da Ez 37,26-28, permette di comprendere la portata teologica del termine “per poco” inserita in Ez 11,16. Il Signore è santuario dei deportati, del popolo che vive in esilio. Nel futuro, tuttavia, quando si realizzerà la trasformazione annunciata da Ezechiele e dai profeti, allora terminerà la dispersione nel deserto dei popoli e Israele vivrà, insieme alle genti (cf. Is 2,2-5; 25,6-8), nella piena partecipazione alla santità di Dio. In questo contesto si può capire che l’espressione “per poco” è stata inserita proprio perché la promessa luminosa di Ezechiele fosse compresa come “promessa” che orienta verso il compimento della salvezza definitiva, quella salvezza che la speranza in JHWH rende sempre vicina al cuore del credente.

Questo orizzonte teologico ha influito nella successiva tradizione apocalittica, caratterizzata dalla fede nella risurrezione. Il “deserto dei popoli” diventa, nella riflessione apocalittica, l’esistenza del popolo del Signore che vive in “questo mondo” nell’attesa del mondo futuro²⁹.

Concludendo, occorre ancora sottolineare che tutto il messaggio di Ezechiele, nell’originalità del suo pensiero e nell’approfondimento che ha ricevuto dalla tradizione successiva,

²⁹ Secondo la prospettiva apocalittica i beni messianici della salvezza, annunciati dalla Torah e dai profeti, avranno la loro piena realizzazione nel mondo della risurrezione, nel regno eterno del Signore. Nell’orizzonte della reinterpretazione apocalittica è possibile comprendere l’influsso che il messaggio di Ezechiele ha esercitato nelle comunità protocristiane, la cui esperienza di fede si trova riflessa negli scritti del NT.

poggia sulla certezza che è contenuta nella formula dell'evento della Parola. La venuta della Parola del Signore dischiude all'uomo l'orizzonte futuro della salvezza, che trasforma il momento dell'esilio, dentro la storia e della storia, in tempo di speranza. Solo la certezza che il Signore è fedele alla sua promessa, e che la sua Parola è potente e realizza l'esodo per il quale è mandata (cf. Is 55,10-12a), rende possibile alla comunità credente di camminare, anche nell'«esilio» del nostro tempo, con la fede nel Signore e nell'attesa del nuovo cielo e della nuova terra, dove si realizzerà la dimora di Dio con gli uomini (cf. Ap 21,3-4).