



Monza, 11 febbraio 2014

Prof. Patrizio Rota Scalabrini

«Ti farò mia sposa per sempre» (Os 2,19). L'alleanza sponsale in Osea

Il libro di *Osea* è certamente uno degli scritti primotestamentari più affascinanti per la bellezza letteraria ma, ancora di più, per la potenza del suo messaggio. Quando si è letto *Osea*, diventa molto difficile accodarsi alla schiera di coloro che parlano di un Dio del 'Vecchio Testamento' come un Dio iroso, pronto solo a castigare, a cogliere in fallo le sue creature, ad esigere, più che a donare.

Le pagine di *Osea* ci fanno conoscere invece un Dio anzitutto un amante appassionato, e poi un genitore tenerissimo, ma sempre zelante custode del diritto dei più piccoli, dei deboli, che non si lascia corrompere dai potenti e non indulge nei confronti dei loro vizi.

Dal diario di Osea

Leggere *Osea* è come trovarsi subito davanti ad una pagina di diario. Infatti egli propone uno stralcio della propria autobiografia, in cui confida le vicende più intime della sua vita: il matrimonio con Gomer – che si rivelerà poi difficile e travagliatissimo –, la nascita dei figli con la scelta delicata dei loro nomi, e poi la crisi matrimoniale, fino alla ricomposizione piena del rapporto d'amore. Ma ascoltiamo il testo:

«²Quando il Signore cominciò a parlare a Osea, gli disse:

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

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

⁴E il Signore disse a Osea:

"Chiamalo Izreèl, perché tra poco punirò la casa di Ieu per il sangue sparso a Izreèl e porrò fine al regno della casa d'Israele.

⁵In quel giorno io spezzerò l'arco d'Israele nella valle di Izreèl".

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

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

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

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

⁹E il Signore disse a Osea:

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

Cominciamo allora a dare uno sguardo a questa prima pagina di questo diario profetico (Os 1,2-9), pagina che dal punto di vista retorico ha un andamento quasi notarile, tanto è essenziale, quasi secca: vi è un ordine di Dio, con la sua esecuzione, e cioè il matrimonio con la prostituta. Seguono in modo schematico le annotazioni riguardo al concepimento, alla nascita, all'imposizione del nome del primo figlio, e

poi lo stesso per la secondogenita e infine sempre lo stesso schema per il terzogenito.

Ciò che subito ci colpisce, anzi ci sconcerta, è questa sequenza di comando e di esecuzione: Dio ordina, e il profeta esegue senza nulla obiettare. Il primo ordine riguarda il matrimonio: «*Va', prenditi in moglie una prostituta, genera figli di prostituzione*» (Os 1,2). Ordine incredibile, umanamente incomprensibile, come quello dato da Dio all'anziano Abramo perché si metta a fare il migrante, o quello dato ad Amos di lasciare la sua sicura occupazione per dedicarsi ad una predicazione dai risultati improbabili... Ma da ciò traspare un aspetto importante della vocazione profetica: il profeta è come afferrato dalla causa di Dio, per cui non ha spazio per esitazioni o obiezioni, così come un soldato semplice non può non obbedire ai più alti in grado di lui.

Anche i verbi suggeriscono il tema della chiamata profetica, e in particolare il verbo: *Va'*. Ma come può essere che la vocazione profetica sia qui in riferimento ad un matrimonio per il quale sono già evidenti gli elementi di perplessità? Eppure questa è la vocazione profetica, che non riguarda mai solo delle parole da dire, dei messaggi da trasmettere, perché in realtà attiene alla vita stessa del profeta.

Le questioni che sorgono di fronte a questo testo oseo sono affini ai problemi che si pongono per gli altri testi profetici di vocazione: si tratta di racconti autobiografici o solo allegorici? In secondo luogo, quale valore dare al linguaggio profetico del simbolismo coniugale?

Per il primo punto, le soluzioni offerte dagli esegeti sono assai divergenti. Vi è chi considera il matrimonio di Osea una mera finzione letteraria. Altri biblisti invece ritengono storica la vicenda, pur divergendo poi nella concreta ricostruzione. Noi preferiamo quell'esegesi che propende per la storicità della vicenda matrimoniale del profeta, che costituirà poi il materiale per un'elaborazione simbolica. Infatti, la profezia biblica non è solo una parola trasmessa dal profeta, ma è anche una parola che prende possesso della persona stessa del profeta e che diventa "corpo" in lui. Non deve meravigliare allora che Osea legga profeticamente il proprio dramma personale e veda riflesso in esso il rapporto tra YHWH e il suo popolo Israele, come storia di una travagliata relazione costituita da un amore prima tradito e poi riconquistato.

Sarebbe invece erroneo leggere il testo come una sorta di proclama del potere dispotico di Dio, da cui tutto dipende, compreso il fallimento matrimoniale. Ciò che all'opposto va messo in rilievo è che ogni vicenda, quando è posta sotto la parola di Dio, può diventare un elemento di rivelazione e, in questo caso, lo saranno sia i nomi lugubri dei figli di Osea, sia le acute difficoltà del suo matrimonio. Nel concreto, Osea, attraverso la sua esperienza matrimoniale, con l'aiuto della parola del Signore, riesce a comprendere meglio Dio stesso e la condizione del suo popolo. Da qui partono tre piani del discorso che si sviluppano e si intrecciano in tutto il libro: il piano esistenziale della vicenda matrimoniale e familiare di Osea; il piano teologico del rapporto tra YHWH e Israele; il piano dei simboli tellurici riguardanti la terra-madre e la sua fecondità.

Ma entriamo nel dettaglio del testo. Nel secondo versetto per quattro volte si ripete la radice ebraica per dire prostituzione (*znh*): «*Va', prenditi in moglie una prostituta, genera figli di prostituzione, poiché il paese si prostituisce di prostituzione, lontano dal Signore*» (v. 2 – traduzione più letterale). Dal significato immediato del prostituirsi di Gomer, si passa a quello metaforico, per cui, sul piano religioso, prostituirsi significa abbandonare il patto con il Signore, prendere le distanze da Lui, andando alla ricerca di altri dèi da adorare e da servire.

La situazione in cui versa il popolo è di una gravissima compromissione del suo legame di alleanza con il Dio del patto, perciò Osea ricorre, secondo l'uso della lingua ebraica, al rafforzamento dell'idea mettendo il verbo alla forma infinita accanto alla forma finita. Ad esempio, per dire che uno mangia a quattro palmenti, si dice: mangiare egli mangia, ecc.

Dopo l'esecuzione del primo ordine, ecco menzionato il concepimento e la nascita del primo figlio. Interviene nuovamente il comando del Signore a imporne il nome: "Izreèl". Il verbo incorporato (*zāra'*) nel nome indica il seminare; qui ha paradossalmente un senso decettivo, ma perché? Il nome è il medesimo per indicare la pianura ubertosa della Galilea. In essa vi era la città di Izreèl, una delle due capitali del Regno del Nord. Qui Ieu però completerà la sua sanguinosa rivolta massacrando il casato di Omri e instaurando uno yahwismo violento e

intollerante (2Re 9-10). Dio non ci sta, con i massacri perpetrati in suo nome! Così, in questa medesima pianura sarà spezzato l'arco d'Israele. L'arco spezzato non lancia più frecce e diventa figura della vita dell'uomo che passa senza lasciare discendenza, senza alcun futuro. Così il nome Izreël, che di per sé suggerisce l'idea di fecondità, viene associato alla memoria di tante battaglie e stragi: è una 'fecondità' di morte e di distruzione.

La secondogenita viene chiamata, sempre per ordine del Signore, "Non amata". Il verbo appartiene alla costellazione di termini legati alla radice *rh□m*. Il rimando alla tematica esodica in cui Dio si presenta come il misericordioso (*'El rah□ûm*), un Dio che ha viscere d'amore, un grembo accogliente. Ebbene, su questa bambina non scenderà alcuna misericordia, non sarà accolta nel grembo misericordioso, perché deve indicare come sarà reciso il cordone ombelicale che lega Israele al suo Dio, permettendogli di vivere, di crescere. "Non amata" suona dunque come un termine brutale, perché indica il bambino abbandonato, gettato via dopo la rescissione del cordone ombelicale.

Il v. 7 suona come una glossa, perché rompe l'andamento in crescendo del racconto, ne compromette il climax. Un copista di Giuda deve aver inserito questa aggiunta in cui esalta la casa di Giuda (ignorando che anche per questa vi saranno nubi minacciose).

Si giunge così al terzogenito, e qui si tocca il culmine della negatività. Il bambino viene chiamato "Non-popolo-mio" (*lō' ammî*). L'espressione ricorre nella formula di alleanza, e qui Dio manifesta la sua intenzione di annullare il patto. Ancora più severa la spiegazione che, resa letteralmente, è la seguente: «e proprio io non-io-sono/sarò per voi». Il pronome iniziale richiama l'incipit delle Dieci Parole, il verbo è lo stesso *'ehyeh* che fa parte della rivelazione del Santo Nome (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*). Dio ritratta quindi il suo Santo Nome, si sottrae alla conoscenza e all'esperienza da parte del suo popolo, quasi ad annullare tutta una storia d'amore. Siamo al colmo della tragicità.

A ben guardare, poi, il primo figlio porta un nome che significa il castigo del casato di Ieu, cioè della corte di Geroboamo; la bambina, in quanto riferita alla casa d'Israele, indica la capitale (Samaria) che viene investita dal castigo divino. Il terzo

bimbo indica il popolo nel suo insieme, nessuno escluso. La domanda è se questa parola di giudizio sia l'ultima e perciò la definitiva.

E a rendere ancora più tragica la pagina del 'diario' di Osea sta il fatto che questi lugubri, tragici nomi siano affibbiati ai figli, cioè a coloro che dovrebbero rappresentare il futuro, la speranza. Non c'è più futuro, perché il passato lo ha divorato con le sue colpe, perché sembra sia ormai passato il tempo del perdono: «*Non li perdonerò più*» (v. 6). In sostanza, nel crescendo drammatico del conferimento, da parte di Osea, di questi cupi nomi alla propria prole vi è un ritorno al punto zero della storia della salvezza, una tragica negazione di essa; l'estrema drammaticità del testo sta nel fatto che questa negazione della storia della salvezza viene affidata ai figli che nella vicenda della coppia dovrebbero rappresentare il futuro; il passato, il presente ed il futuro del rapporto di Israele con Dio vengono quindi soppressi!

E come ben si vede, qui il simbolismo coniugale non è sviluppato in direzione erotica, ma evidenzia la persistenza del legame. Non vi è alcuna menzione di un tempo idillico del fidanzamento, dell'innamoramento, ma emerge solo la durezza del presente e lo svanire di quella speranza del futuro che è significata dai figli. Attraverso questo simbolismo che il profeta sperimenta nella verità della propria carne, nella drammaticità della propria vicenda, emerge un volto di Dio ben diverso da quello delle religioni vicine ad Israele. YHWH è un Dio d'amore che chiede una risposta di amore. Più avanti il profeta chiarirà in che cosa consista questa risposta d'amore: non in parole o in gesti culturali, ma nella ricerca della giustizia e dell'amore verso il prossimo!

Una crisi matrimoniale non ricomponibile

Prima di giungere al bellissimo dittico di Os 2,4-25 ci imbattiamo in tre versetti dove il nome dato ai tre figli viene rovesciato perché prenda una piena accezione positiva. È un oracolo di salvezza che si alterna dunque alla pagina precedente, dove prevale il castigo. L'alternanza di 'castigo-salvezza' è percepibile in tutto il libro di Osea, ma qui l'oracolo che promette la restaurazione piena del popolo, la sua crescita, il rinnovamento dell'alleanza, sembra sopravvenire non opportuno,

almeno come collocazione letteraria. Infatti il cambiamento di nome dei figli di Osea in prospettiva positiva suppone una guarigione del rapporto nella coppia genitoriale, e di questo non si è ancora parlato. Ci sembra, in definitiva, di dover considerare Os 2,1-3 come una glossa successiva, che tradisce da parte di un lettore una sorta di impazienza, di incapacità a tollerare l'idea che Dio possa interrompere radicalmente la relazione d'alleanza con il proprio popolo.

Giungiamo così ad una delle più grandi pagine profetiche (Os 2,4-25) in cui si trasfonde molto dell'esperienza vissuta da Osea stesso (noi siamo per la tesi che egli abbia vissuto effettivamente questo dramma d'amore consegnato poi agli oracoli profetici). Attraverso di essa il profeta raggiunge profondità abissali per rileggere in modo nuovo il mistero di Dio. Osea vive per primo un amore incompreso, tradito, sofferto, e nondimeno testardo, invincibile, disposto a rimettersi in cammino ogni volta, a ricominciare sempre da capo. Ed è lì che il profeta, afferrato dal *pathos* stesso di Dio, avverte che, attraverso questo suo amore, Dio vuole rivelargli quanto sia ancor più profondo e indomito il proprio amore divino per Israele.

Si crea una sorta di co-presenza: nell'amore di Osea per Gomer è presente l'amore di Dio, come pure nell'amore che YHWH ha per il popolo vi è qualcosa della passione di Osea per la moglie. Ma come esprimere tutto ciò? A quale linguaggio fare ricorso?

La genialità di Osea è di non arretrare neppure di fronte al linguaggio teologico della religione baalista, legata al tema della fecondità della terra e al ciclo interminabile di morte-risurrezione della natura. Egli si avvale di tutti questi simboli ed entra, per così dire, nell'arena stessa dei Baal per sconfiggere le forme più seducenti del baalismo e, in definitiva, ogni idolatria.

La creatività linguistica di Osea lo porta ad assumere anche il linguaggio giuridico e, nello specifico, quello dei contenziosi giudiziari per cause di separazione matrimoniale e di divorzio. Ci troviamo così di fronte ad un grande *rîb*, cioè ad un contenzioso in cui la parte offesa eleva la propria requisitoria. Questo *rîb* costituisce la prima parte di un potente dittico (2,4-15), un'anta dove prevalgono i colori cupi dell'accusa e, soprattutto, la perentoria

decisione del divorzio, con cui si apre l'arringa.

La seconda tavola (2,18-25) corrisponde alla prima, ma la tonalità è totalmente cambiata, perché prevalgono i toni luminosi della ricostituzione del rapporto di coppia, dell'armonia ritrovata, anzi, del nuovo consenso matrimoniale con cui si apre questa seconda parte. Tra le due tavole del dittico vi è una splendida 'cerniera', cioè una transizione in cui l'amore dello sposo riconquista la sposa infedele, e in cui Dio ricomincia nuovamente la propria storia sponsale con Israele.

Certamente vi è un'affascinante complicazione dovuta al sovrapporsi, all'intrecciarsi delle voci dei due amanti traditi: l'Amante divino e l'amante umano, YHWH e Osea. Talora prevale la voce del profeta, altre quella divina, che sovrasta ogni cosa.

Non possiamo più stare insieme!

All'interno del primo quadro si possono riconoscere tre momenti, scanditi in ebraico da un avverbio che ha valore causale ed assertivo: *kî* (= perciò). Tutto incomincia con una dichiarazione di divorzio e una denuncia generale (2,4-6). Segue un'accusa articolata, in cui la parte offesa espone le proprie gravi ragioni per volere la fine della relazione matrimoniale (vv. 7-9). La cosa però è talmente dolorosa che lo sposo tradito non resta freddo, quasi indifferente, ma si lascia andare a lamenti, a minacce, a momenti in cui sembra non voler più divorziare (vv. 10-15).

Il contenzioso inizia così:

«⁴Accusate vostra madre, accusatela, perché lei non è più mia moglie e io non sono più suo marito! Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; ⁵altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò simile a quando nacque, e la ridurrò a un deserto, come una terra arida, e la farò morire di sete. ⁶I suoi figli non li amerò, perché sono figli di prostituzione» (Os 2,4-6).

L'esordio del *rîb*, cioè di questa controversia bilaterale in cui si confrontano due contendenti per stabile l'innocenza o la colpevolezza dell'uno o dell'altro, mette di fronte alla dichiarazione di divorzio, che letteralmente richiama per antifrasi l'inno

con cui l'uomo/Adam accoglie la donna dal Creatore: «*Lei non è più la mia donna [ʾišṭî] e io non sono più il suo uomo [ʾîshāh]*». Certificazione formale di divorzio!

A questa contesa con rottura del rapporto vengono chiamati a testimoni i figli della coppia, perché cerchino di distanziarsi dall'atteggiamento della madre. Loro stessi dovrebbero aprire questo confronto giudiziario con la madre prostituta: letteralmente "aprite un contenzioso con vostra madre, aprite un contenzioso".

Il *rîb* è l'espedito letterario a cui i profeti ricorrono spesso per far capire come la relazione di alleanza sia stata tradita da Israele (*Os* 4,1ss; *Is* 1; *Mi* 6,1). In questo caso l'infedeltà di Gomer, che frequenta i culti baalisti, ben evidenzia l'infedeltà d'Israele, che idolatricamente segue i *ba^calîm*. Lo schema giuridico del processo scompare, però, sotto l'afflato emozionale, poetico. Infatti vien chiesto alla sposa adultera di togliersi di dosso i segni della sua infedeltà. In questa richiesta, esposta quasi come ultimatum, trapela però l'interesse che lo sposo ha ancora per la propria sposa, altrimenti gli sarebbe indifferente quanto ella esibisce sul proprio corpo (verosimilmente amuleti votivi, ricordi delle feste orgiastiche in onore di *Ba^cal*). Così se con una mano consegna il libello del ripudio, con l'altra vorrebbe ritirarlo, stracciarlo.

La minaccia è quella del denudamento, castigo riservato alle donne indegne (*Ez* 16,37-39; *Is* 47,2-3; *Ger* 13,22). Altro che lo splendido vestito di nozze!

A questo punto la voce divina prevale su quella di Osea, e lo Sposo-YHWH dichiara di voler rendere disabitata, deserta, la terra donata al popolo, la terra del mestruo del latte e del miele. È una minaccia che fa regredire la terra di Israele, pegno dell'alleanza da terreno fertile, allo stato di terreno non dissodato, caotico, incoltivabile e inabitabile. La veste lussureggiante della vegetazione delle terre coltivate lascia il posto ad una nudità intollerabile, ad un deserto senz'acqua.

A questo punto si svela tutta l'amara ironia dell'esordio, perché i figli, accusatori della madre, vengono a coincidere con essa (i membri del popolo coincidono con il popolo). Precedentemente alla secondogenita di Osea era stato imposto il nome di "Non-amata"; ora lo sono tutti i membri del popolo d'Israele che non sono più amati, perché incapaci di accogliere

l'amore paterno di Dio in quanto perseguono la via della prostituzione, cioè del tradimento dell'alleanza (con l'idolatria e l'ingiustizia sociale).

Un egoismo soffocante

Si rinnova poi il capo d'accusa, che è sempre il medesimo: la prostituzione. Ma vi è l'aggravante della totale mancanza di riconoscenza verso tutto il bene che lei ha ricevuto dallo sposo:

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

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

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

*Allora dirà: "Ritornero al mio marito di prima, perché stavo meglio di adesso"» (*Os* 2,7-9).*

Gomer infatti misconosce ciò che ha ricevuto dal marito che, secondo la legge, ha provveduto a darle tutto quanto le era dovuto (cfr. *Es* 21,10). Ciò che impressiona è l'insistenza sulla relazione di possesso (ben sette volte appare in ebraico il pronome alla prima persona singolare: 'di me'). Tutto ciò che è dono, per lei è semplicemente 'cosa sua'; non viene colta la relazione con il donatore, con l'amore di lui per lei. È un 'io' enfatico, che dilaga. Sullo sfondo si intuisce l'accusa ad una religiosità incapace di una ricerca disinteressata del Signore, una religiosità che conosce solo la legge del dare e dell'avere.

Come se non bastasse, la sposa infedele attua delle folli corse dietro ai suoi amanti. Non è per nulla imbarazzata, ma semplicemente si disinteressa del suo legittimo sposo. Va notato che qui il profeta riprende il pensiero intimo della donna, quasi a penetrare nel suo spirito di adulterio.

Ancora una volta, nella vicenda di Gomer ed Osea, si affaccia il modo con cui Israele si relaziona con il suo Dio: totale ingratitudine, brama di beni materiali di cui viene disconosciuta la qualità di dono divino e, ancor di più, la sequela di altri dèi. Si

dovrebbe pensare all'immagine plastica della processione dietro agli idoli, invece che un camminare umilmente dietro al Signore, che è la guida del suo popolo. In questa situazione, allo sposo viene l'idea un po' sconclusionata di rendere difficili le fughe d'amore della moglie infedele. La speranza dello sposo/Signore è che ponendo ostacoli che ostruiscano la via degli incontri della donna adultera con gli amanti, questa possa riscoprire la bellezza dell'unione matrimoniale con il suo legittimo sposo, al punto di sentire nostalgia per quella situazione, quando stava con lui. Questi sono i pensieri che lo sposo pensa di poter attribuire alla sposa infedele, ma si illude, perché da parte di costei non vi è alcun rimpianto, alcuna resipiscenza. Non che lo sposo si aspetti un ritrovato desiderio amoroso per lui, ma almeno un ritorno per interesse: *"Prima stavo meglio di adesso"*.

Si deve notare il sovrapporsi dei registri simbolici, il loro rincorrersi: i beni che lo sposo dona alla sposa, i beni della terra che il Signore garantisce ad Israele, la ricerca erotica degli amanti, la ricerca religiosa del Signore.

Nell'intreccio simbolico emerge con chiarezza come Dio continui a cercare la riconciliazione, sfruttando il fallimento dell'amore falso per gli idoli. Ecco la sottile tattica amorosa di Dio che vuole ricondurre a sé l'uomo. L'apostasia di Israele, la sua infedeltà, è una corsa folle verso l'autodistruzione, la morte; ma per volere di Dio tale castigo, che Israele si attira, diventa pena medicinale.

Un tunnel senza uscita

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

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

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

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

¹⁴*Devasterò le sue viti e i suoi fichi,
di cui ella diceva:*

"Ecco il dono che mi hanno dato i miei amanti".

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

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

Oracolo del Signore (Os 2,10-15).

In questo terzo oracolo d'accusa si ripercorrono i motivi già proposti.

Come il profeta denuncia la mancanza di gratitudine della sposa che non sa riconoscere (v. 10: *yd^c*) i benefici che il marito le garantisce, allo stesso modo YHWH accusa Israele di non accorgersi che tutti i beni posseduti sono in realtà doni del Signore. Anzi, ai beni elencati precedentemente si affiancano l'oro e l'argento, particolare questo che serve ad indirizzare l'arringa in direzione della polemica, non tanto dell'infedeltà di Gomer, quanto dell'idolatria d'Israele. Oro e argento sono i metalli usati per forgiare gli idoli, le immagini di Baal. Non potrà non subentrare la pena per tale colpa! Così, al v. 12, viene riproposta la pena per l'adultera, le cui pudenda vengono denudate davanti agli occhi degli amanti, che non possono in alcun modo intervenire, essendo la sposa proprietà del marito.

Nel registro simbolico riguardante la relazione tra il Signore e Israele, il denudamento della sposa coincide con la fine di tutte le occasioni di festa, proprio perché la festa aveva assunto un carattere cananaico, orgiastico. Nessuna celebrazione dei pleniluni (sabati) e dei noviluni; si noti l'assonanza tra il termine 'il suo sabato' (*šabbatāh*) e il verbo che ha la medesima radice 'farò cessare' (*hišbatti*). Altro che sabato come cessazione della fatica! Piuttosto 'sabato' come cessazione, fine, della festa. Tutto intorno è desolazione, perché parassiti, siccità, stanno devastando la campagna: i fichi e le vigne, simboli di tempi di pace e di benessere, spariscono, ma almeno così non sono più usati per i culti idolatrici («*Ecco il dono che mi hanno dato i miei amanti*»).

Finora questi amanti non stati ufficialmente identificati come i *Ba'alīm*, cioè con Baal, che era onorato con nomi diversi nei vari santuari cananei. Ora sono esplicitamente indicati nel momento in cui Dio chiede conto delle feste celebrate in onore di Baal. Di queste feste si ricorda lo

spreco dell'incenso (cioè dei profumi), gli ornamenti cultici e le processioni («*Seguiva i suoi amanti*»).

In sintesi, cesseranno le solennità religiose, finirà una vita regolare, mentre la desolazione dilagherà nel paese. Gli amanti dell'adultera non muoveranno un'unghia per strapparla alle mani di Osea, perché essi sono indifferenti alla sua sorte; similmente i *Ba'alim*, non faranno nulla per la loro protetta, Israele, mostrando così la loro inconsistenza e la vacuità dell'idolatria, e la follia insita in questa corsa sfrenata dietro ai beni materiali, apparentemente assicurati dal favore degli idoli, smarrendo il bene primario della fede in Dio. La chiusura di questo oracolo fa sentire tutto l'amore deluso dello Sposo innamorato della sua sposa e che non si sente corrisposto: «... *mentre dimenticava me!*». È la commovente espressione dello sposo, che riconosce con amarezza che la sua sposa non lo conosce, anzi lo ha dimenticato per altri! Non c'è cosa che faccia soffrire di più l'amante della freddezza, o peggio della dimenticanza (*šākāh*□), da parte dell'amata.

A questo punto si pensa che tutto sia finito irrimediabilmente! La sposa non è per nulla disposta a cambiare e i due non possono più stare insieme. Se non cambia la sposa, unica possibilità per smuovere la situazione è che cambi lo sposo. Sembra umanamente impossibile, ma non lo è per il Dio fedele, per il Dio d'Israele.

Il fatto nuovo

«¹⁶*Perciò, ecco, io la sedurrò,
la condurrò nel deserto
e parlerò al suo cuore.*

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

*Là mi risponderà
come nei giorni della sua giovinezza,
come quando uscì dal paese d'Egitto» (Os
2,16-17).*

Questa è la cerniera che permette la transizione tra la prima parte del dittico e la seconda. Avviene qualcosa che muta radicalmente la situazione precedente: lo sposo decide di fare nuovamente una corte pressante all'amata, suscitando in lei un nuovo interesse per lui. Tutto cambia, e dalla minaccia la cui validità resta dubbia, si passa alla forza della promessa, ben più efficace. Osea si ripromette di corteggiare la sua donna come aveva fatto al tempo del

fidanzamento, riportandola ad una sorta di nuova 'luna di miele'.

Lo sposo, come pure il Signore, rinuncia ad ogni via coercitiva, perché con la forza fisica o con gli obblighi giudiziari non riuscirà a recuperare il legame d'amore! Bisogna riconquistare il cuore della sposa, e lo fa tornando al luogo del fidanzamento, della prima intimità. Il simbolo spaziale deve in realtà suggerire la dimensione temporale: deve ritornare il tempo del fidanzamento. Così la solitudine del deserto creerà l'ambiente ideale per il rifiorire del dialogo, per l'esperienza della tenerezza di rinnovate effusioni d'amore. Certamente qui la voce divina prevale decisamente su quella di Osea, che si accoda, per così dire, alle dichiarazioni del divino Amante.

Anche il linguaggio è molto intrigante, perché non si esita a parlare di 'seduzione' (*pātāh*) e di un 'parlare sul cuore', suggerendo l'immagine dell'amante che giace sul petto dell'amata.

Sostiamo però un momento sul simbolismo del deserto, che finora abbiamo accolto nella sua accezione storico-salvifica, come tempo necessario nel cammino della liberazione e della salvezza. È questa, peraltro, la più diffusa spiegazione del simbolo da parte degli esegeti e la più coerente con le altre ricorrenze del tema in *Osea*.

Segnaliamo però che alcuni autori (e segnatamente H. Simian-Yofre) vedono invece nel "deserto" un simbolo religioso archetipico per indicare lo spazio vitale degli dèi, il loro ambiente di vita (si veda il "*poema degli dei leggiadri e belli*", scoperto ad Ugarit: KTU 1.23). Ma anche in questa ipotesi il senso fondamentale del testo rimane chiaro: YHWH chiama ad una profonda comunione con sé il proprio popolo ribelle e infedele.

Anche la 'Valle di Acor', luogo di infedeltà del popolo duramente colpito dal Signore (*Gs* 7,24-26) e che significa 'Valle della sventura', ora cambierà nome perché sarà trasformata in "*Porta della Speranza*". Quel luogo aveva visto il perpetrarsi del sacrilegio da parte di Acan, che non aveva rispettato la legge del santo sterminio; ora si muta invece nel luogo dell'obbedienza che apre un futuro, altrimenti compromesso. Si noti peraltro il gioco delle allusioni dei termini. 'Acor richiama in parte *āqār*, che significa 'sterile', mentre il termine speranza è *tiqwāh* e richiama il

termine *miqweh*, il quale può significare anche 'cisterna d'acqua'.

La porta della speranza dà accesso ad una terra non più sterile, ma ritornata rigogliosa, adornata di vigne. Di fronte a tutto ciò, la sposa (Israele) non può che esplodere nel canto di gioia, così come aveva cantato quando era uscita (letteralmente: salita) dall'Egitto.

Il canto celebra l'amore ritrovato, la primavera che rifiorisce nel rapporto tra i due innamorati.

Il nuovo rapporto sponsale

Entriamo ora nella seconda tavola del dittico, che riprende quasi in parallelo le tematiche della prima tavola, ma assolutamente rovesciate, per cui al ripudio si contrappone il nuovo consenso matrimoniale, alla desolazione il rifiorire della vita e dell'amore. Infatti alla seduzione e al corteggiamento che Osea/YHWH attuano verso la sposa, consegue un nuovo rapporto matrimoniale in cui l'infedeltà della partner è finalmente superata. Dal punto di vista della struttura, questa parte del dittico è articolata su un triplice annuncio di restaurazione, anzi, di una novità quasi escatologica. I tre oracoli (vv. 18-19; 20-22; 23-25) dal punto di vista formale sono facilmente identificabili perché iniziano ripetitivamente con l'espressione "in quel giorno" e perché il secondo e il terzo si concludono con la formula "ne'ûm YHWH" (oracolo del Signore).

La formula del patto

«E avverrà, in quel giorno – oracolo del Signore – mi chiamerai: "Uomo mio", e non mi chiamerai più: "Mio padrone [ba'al]". Le toglierò dalla bocca i nomi dei Baal e non saranno più chiamati per nome» (Os 2,18-19).

Il primo oracolo sviluppa il tema del nome nuovo. La ristabilita unione sponsale viene indicata con lo scambio dei nomi. È il giorno nel quale Dio ha deciso di operare la salvezza per il suo popolo. La dimenticanza dei *Ba'alîm*, che non saranno più nominati, indica la guarigione perfetta dallo spirito di idolatria che affligge il cuore di Israele. Il Signore stesso sopprimerà questi nomi, per cui il popolo non li invocherà più, così come Gomer, ormai nuovamente innamorata del suo uomo, non ricorderà più i nomi degli amanti. La risposta di Israele sarà nel riconoscere in YHWH il proprio unico Sposo.

Il gioco delle parole, nel testo ebraico, richiede un momento d'attenzione. Il termine *ba'al* indicava originariamente lo sposo in quanto padrone della moglie; in seguito il nome era stato sempre più usato per indicare gli dèi della fecondità della vicina religione cananea. Ebbene, la sposa ormai ha superato ogni rischio di sincretismo e di sentirsi solo un 'possesso/oggetto' del Signore-padrone.

Il rapporto intimo tra i due partners non è solo appartenenza giuridica, ma è mosso da profondo affetto e, pertanto, essa chiama il partner *îššî*, cioè 'uomo mio'. Il termine *îš* indica l'uomo nel senso che per realizzarsi ha bisogno di *îššāh* (donna) (cfr. Gen 2,23). Il termine usato per esprimere il nuovo consenso matrimoniale, che supera la formula di divorzio pronunciata precedentemente, mette bene in rilievo la reciprocità e la comunione rinata tra i due (Osea/Gomer; YHWH/Israele). Nel nuovo rapporto sponsale tra Dio e Israele, il popolo vede nel Signore non tanto un padrone da temere, ma Colui che lo ama, che lo attrae con il suo affetto che è bello ricambiare.

Quando due si vogliono bene tutto intorno cambia, si trasforma, ed è esattamente la trasformazione che raggiunge persino la natura quando rifiorisce la *b^erît* sponsale tra Dio e il suo popolo: «In quel tempo farò per loro un'alleanza/ con gli animali selvatici/ e gli uccelli del cielo/ e i rettili del suolo;/ arco e spada e guerra/ eliminerò dal paese,/ e li farò riposare tranquilli» (v. 20).

Il benessere materiale, segnalato anche da un tempo di riconciliazione con le bestie, i rettili e da un tempo di pacificazione con l'eliminazione dell'arco e della spada dal paese, introducono alla vera novità: la riconciliazione tra Israele e il suo Dio.

Il nuovo mohar

Lo scambio di nomi nuovi prepara le nuove nozze con il nuovo contratto matrimoniale e la conseguente dote. Nei vv. 21-22 viene sviluppata, infatti, la promessa della nuova alleanza sotto l'immagine di un nuovo contratto matrimoniale. Si badi che in ebraico ricorre tre volte il termine *āraš*. Ora, tale termine si dice solo delle prime nozze di una ragazza vergine! Questo significa che l'amore dello sposo è così grande da cancellare il passato di adulterio della sua sposa e le dona la verginità

stupenda di nuova creatura. È un amore che rigenera.

Al consenso matrimoniale deve accompagnarsi la scrittura dell'atto matrimoniale, in cui si fissa il 'prezzo' della sposa, cioè il *mohar*. Ma ora la dote non viene più consegnata al padre della sposa, bensì alla sposa stessa, e comprende non tanto doni materiali, che avevano distolto il suo cuore dal coniuge, quanto doni intimi, spirituali. In essi si esprime la novità di una relazione che è solo dono gratuito.

Ecco come si esprime il testo di Osea:

*«Ti farò mia sposa per sempre,
ti farò mia sposa
nella giustizia e nel diritto,
nell'amore e nella benevolenza,
ti farò mia sposa nella fedeltà
e tu conoscerai il Signore»* (v. 21-22).

Questi doni sono sintetizzati in cinque termini: giustizia, diritto, benevolenza, amore e fedeltà. La giustizia (*s□edeq*) e il diritto (*mišpat□*) designano un agire conforme allo statuto della vita matrimoniale; anche l'amore più profondo e tenero deve tradursi in comportamenti oggettivi, giusti.

Lo *h□esed* indica un amore fatto di comprensione, di capacità di accettazione, con tratti di tenerezza. È ciò che cementa l'unione matrimoniale. I *rah□amîm* indicano le viscere, il grembo. Si tratta di quell'amore capace di legare in profondità, quasi come quello della madre che porta in grembo la sua creatura.

Tutti questi doni devono però dispiegarsi nel tempo, devono avere la durata assicurata ad una relazione sponsale dalla virtù più necessaria: la fedeltà (*'ēmûnāh*). La fedeltà è veracità, è garantire il rapporto con sincerità di atteggiamenti, con stabilità nel mantenere le promesse.

A differenza dei doni materiali che precedentemente favorivano gli adultéri della sposa infedele e la portavano a non riconoscere, anzi a dimenticare lo sposo, i doni attualmente consegnati alla sposa la portano alla riconoscenza, a quel conoscere in profondità che è fatto di intimità e reciprocità. Ed ecco allora emergere la voce dello Sposo divino, che dichiara: «... e tu conoscerai il Signore» (v. 22).

Appare qui la radice *yd^c* (da cui deriva l'infinito assoluto sostantivato *da^cat*). Si incontra così uno dei termini fondamentali della teologia di Osea (cfr. *Os* 2,10.22; 4,1.6; 5,4; 6,3; 8,2; 13,4), per il quale l'esperienza religiosa ha la sua più autentica

radice nella conoscenza come esperienza intima del Signore. Quando questa manca, la vita religiosa è solo vuoto e ipocrita ritualismo. Ribadiamo che non si tratta di una mera conoscenza intellettuale, ma di un'esperienza viva e totalizzante della signoria di Dio, la quale si esprime in una ricerca sincera della conversione e in una vita di relazioni con il prossimo caratterizzate da sincerità e bontà.

Banchetto di nozze e nuovi nomi per i figli di Osea

*«E avverrà, in quel giorno – oracolo del Signore –
io risponderò al cielo ed esso risponderà alla terra;
la terra risponderà al grano, al vino nuovo e all'olio
e questi risponderanno a Izreèl.
Io li seminerò di nuovo per me nel paese e amerò Non-amata,
e a Non-popolo-mio dirò: "Popolo mio",
ed egli mi dirà: "Dio mio"».*

L'ultimo oracolo (vv. 23-25) è la promessa di prosperità materiale, quasi paradisiaca, e di una moltiplicazione del popolo. Tutto il mondo sarà al servizio di Israele, che si siederà come a un fastoso banchetto nuziale, in cui servitori saranno cielo e terra, pronti ad eseguire i comandi dell'ospite-sposo, del Signore Dio. Appare qui una convinzione ben radicata nella teologia dell'alleanza: quando Israele vive nella *b^erît*, quando è fedele al rapporto sponsale con il suo Dio, la stessa creazione rifiorisce e la terra ridiventa quello che è, cioè terra buona, feconda, pegno della promessa divina.

Oltre alla fecondità della terra, vi sono i nomi nuovi dati ai figli, o meglio, il loro rovesciamento in direzione positiva. Izreèl era risuonato precedentemente come un nome carico di minaccia, come lugubre ricordo di guerre e di stragi; ora riprende il significato davvero originario, ossia 'Seminazione di Dio'. Il Signore stesso spiega come questo nome diventi vettore di speranza: *«Io li seminerò di nuovo per me nel paese»*. La terra (*'eres□*) è diventata accogliente il seme del Signore, che è il popolo stesso.

Anche per la secondogenita viene rovesciato il nome, così da 'Non-amata' diventa 'Amata'.

E per l'ultimo figlio, che aveva il nome più lugubre (*lo^c-ammî*), a cui corrispondeva

l'oblio stesso del Nome divino, del Nome della relazione di alleanza, scompare la negazione iniziale e resta il consolante *‘ammî*. Si apprezza poi lo scambio dei titoli della reciproca appartenenza, per cui *‘ammî* si rivolge al Signore chiamandolo *‘êlôhây* (mio Dio). Vi è l'eco della formula di alleanza (cfr., ad esempio, la formula di alleanza nuziale di *Ct 2,16: dodî lî wa'anî lô*. È la formula di appartenenza reciproca che segnala il superamento del peccato come infedeltà e ingratitudine e annuncia una vita trascorsa nell'amore e nella fedeltà alla Legge.

C'è dunque una novità espressa sia dal nuovo consenso, sia dai doni, sia dai nomi nuovi. È un cambiamento radicale che Geremia (31,31-34) ed Ezechiele (36,24-28) esprimeranno ricorrendo all'immagine della scrittura sul cuore, del dono di un cuore nuovo e di carne, dell'effusione dello Spirito, del perdono pieno per il peccato. Osea, dunque, anticipa di quasi un secolo e mezzo il grande messaggio dei profeti esilici: l'intervento di Dio, assolutamente gratuito, concede al suo popolo il cambiamento del cuore, così da poter sperimentare una nuova relazione con il Signore.

D'altra parte, questo cambiamento operato soltanto dal Signore, non giunge a prescindere dalla catastrofe, ma attraversandola; infatti solo così Israele rinuncerà alla pretesa di una salvezza raggiunta con le proprie forze, di un cambiamento di se stesso operato autonomamente. La catastrofe è lì a dire l'impossibilità di cambiare con le proprie forze. Su questo fallimento si erge, sorprendente e commovente, la nuova iniziativa dovuta solo all'amore del Signore.

Il nesso tra catastrofe e salvezza è un po' come quello di cui più tardi Gesù parlerà usando la metafora del seme: «*Se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto*» (*Gv 12,24*).

Il riscatto della sposa infedele

In *Os 3,1-5* abbiamo un foglietto autobiografico, dove il profeta narra il suo sposalizio con una donna adultera: «*Il Signore mi disse: "Va' ancora, ama la tua donna: è amata dal marito ed è adultera, come il Signore ama i figli d'Israele ed essi si rivolgono ad altri dèi e amano le schiacciate d'uva". Io me l'acquistai per quindici pezzi d'argento e un homer e*

mezzo d'orzo e le dissi: "Per molti giorni starai con me, non ti prostituerai e non sarai di alcun uomo; così anch'io mi comporterò con te". Poiché per molti giorni staranno i figli d'Israele senza re e senza capo, senza sacrificio e senza stele, senza efod e senza terafim. Poi torneranno i figli d'Israele, e cercheranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re, e trepidi si volgeranno al Signore e ai suoi beni, alla fine dei giorni».

Alcuni esegeti propendono a vedere qui il riscatto di una ierodula (prostituta sacra) che non sarebbe, però, la stessa Gomer. Mi sembra che questa soluzione tolga forza simbolica al racconto e lo faccia ricadere nell'allegoria. Propendiamo perciò per l'opinione che ritiene che Osea riprenda qui Gomer, la moglie amata ed adultera, riscattandola da qualche tempio cananeo, dove si era prostituita. Il prezzo è di quindici pezzi di argento (*Es 21,32; Lv 27,4*). Il terzo capitolo può ben essere il seguito logico del primo capitolo.

Dopo un lungo periodo di difficile vita matrimoniale, Gomer ha abbandonato il marito. Dio dà ad Osea l'ordine di riscattarla e di amarla di nuovo, perché così agisce Lui stesso con il popolo infedele, idolatra. La magnanimità di Osea è parabola di quella di Dio; ma il profeta esige un tempo di astinenza sessuale, in cui Gomer deve dimostrare di essere capace in concreto di non prostituirsi più. È un periodo di distacco reciproco per poi ricercarsi di nuovo e tornare insieme. Questo perché il matrimonio di Osea è profezia del rapporto tra Dio e Israele. Il popolo dovrà per un certo periodo essere privo dei mezzi salvifici abituali (*re; capo; sacrificio; stele; efod e terafim*), proprio perché si manifesti la sincerità della sua ricerca del Signore. Sarà un tempo di prova e di purificazione che prepara un volgersi al Signore con amore sincero. Allora si rivolgerà a Lui con animo trepidante, in una ricerca non più interessata ai beni materiali, ma al bene supremo, che è il rapporto personale con il Signore.

Don Patrizio Rota Scalabrini