



HAL
open science

Esplorazione degli affetti paterno-filiali e amorosi, metafore dell'atteggiamento divino nei profeti 1

Elena Di Pedè

► **To cite this version:**

Elena Di Pedè. Esplorazione degli affetti paterno-filiali e amorosi, metafore dell'atteggiamento divino nei profeti 1. *Ricerche Storico Bibliche*, 2018, 30, pp.231-249. hal-02924439

HAL Id: hal-02924439

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02924439>

Submitted on 9 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Esplorazione degli affetti paterno-filiali e amorosi, metafore dell'atteggiamento divino nei profeti¹

Paru dans *Ricerche Storico Bibliche* 30 (2018), p. 231-249.

1. Introduzione²

Le metafore che possono essere utilizzate per parlare di Dio e della relazione con lui sono molte. Qui ne esploreremo due, che attengono all'ambito familiare: padre-figlio e sposo-sposa.

Lo si sa per esperienza, il rapporto padre/madre-figlio/figlia e sposo-sposa possono dar luogo ad affetti pienamente vissuti, ma possono anche essere relazioni notevolmente conflittuali ed è forse proprio per questo che vengono metaforizzate per parlare della relazione con Dio.

L'atteggiamento divino nei libri profetici: desiderio e volontà di umanizzazione e di alleanza

La Bibbia racconta essenzialmente l'avventura di una relazione, quella degli umani tra di loro e con YHWH. Quel che viene messo in evidenza, fin dalle prime pagine del Libro, è un quadro di vita che è allo stesso tempo un ideale e uno scopo da raggiungere³. Quel che viene proposto fin da principio è una logica di umanizzazione (insieme scopo da raggiungere e ideale) che ha di mira il vivere insieme pacifico. Per questo Israele è invitato «a respingere tutti quegli assoluti che lo rinchiudono e lo uccidono, gli idoli, per rivolgersi interamente verso l'unico partner che lo fa vivere e che lo libera. Questa visione particolare dell'essere al mondo elaborata da Israele nella propria rilettura credente della storia si trova anche nei libri profetici, e ciò malgrado il loro linguaggio particolare, spesso minaccioso e talvolta talmente brutale da diventare (quasi) incomprensibile alle orecchie contemporanee, in particolare cristiane. Ma non sbagliamo perdendo di vista l'essenziale: dietro questo linguaggio, la voce profetica cerca di far intendere a modo suo tutta la sollecitudine, tutto lo *hesed*, che YHWH ha per il suo popolo. La parola profetica che alterna – lo sappiamo – la minaccia e il conforto,

¹ Ringrazio Daniela De Panfilis per la sua rilettura attenta e per i suoi opportuni suggerimenti per alleggerire il testo.

² È importante porre fin da ora una premessa metodologica fondamentale: ciò che si intende fare sui testi è una lettura di tipo letterario e canonico, non storica.

³ Alcune tematiche riprese e trattate in modo più specifico nel presente articolo sono già state trattate più sommariamente in E. DI PEDE, "L'alliance chez les prophètes", *Cahiers Évangile* 172 (2015). Mi permetto tuttavia di rimandare a questo scritto (traduzione in italiano prevista a breve) per il trattamento globale della questione dell'alleanza nei libri dei profeti posteriori.

passando dalla critica feroce, all'appello alla conversione, l'incoraggiamento, le promesse di restaurazione, ha uno scopo ben preciso: spingere Israele a diventare veramente umano (cf. Gen 1,27) per potersi, in questo modo, relazionare nel modo giusto e che si "aggiusta" agli altri – le Nazioni in particolare – e all'Altro. Pertanto i profeti chiamano ad una vera conoscenza di YHWH, non una conoscenza dell'intelletto, libresca, ma quella del cuore, della volontà, affinché il popolo respinga "naturalmente" gli idoli.

I profeti non sfuggono a questa logica d'insieme e mettono in scena il Dio al quale credono insieme ai loro contemporanei alle prese con le vicissitudini della storia. Sono queste, infatti, che determinano molto spesso le scelte del popolo, dimentico dei numerosissimi appelli a camminare secondo la legge e della volontà di YHWH di vederlo agire da partner adulto che opera per costruire relazioni feconde, portatrici di *shalôm* per tutti.

Il linguaggio metaforico: il modo più adeguato per esprimere questa esperienza

Ma come parlare di Dio, del suo atteggiamento nei confronti degli umani e del vivere insieme, del suo progetto per Israele e le Nazioni? Per dirsi e descrivere la propria realtà e il mondo nel quale vive, infatti, l'umano ha a sua disposizione il solo linguaggio. Ora, se fin da sempre l'essere umano cerca di raccontarsi nel cuore del mondo che abita, compresa quindi anche la relazione con Dio, quest'ultimo, insieme all'esperienza che si fa di lui, sfuggono radicalmente alla realtà umana e, di fatto, anche al linguaggio. Pertanto è necessario un linguaggio specifico per esprimere quest'esperienza che esula dall'esperienza comune: la metafora è indispensabile per tentare di esprimere, per quanto possibile, quel che supera l'umano.

Per sua natura la metafora "*permette di comprendere qualcosa (e di farne l'esperienza) in termini di qualcos'altro*"⁴. Non è un semplice ornamento retorico ma gioca un ruolo essenziale nella comprensione, nella strutturazione e nella definizione della realtà umana quotidiana⁵, serve ad esplicitare e a strutturare dei concetti in modo coerente. Questo ha l'effetto ed il risultato di forgiare l'agire umano nel cuore del proprio mondo, ma anche di dare

⁴ G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, ²2003 : « *The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.* », versione iBooks, p. 24 (trad. it.: *Metafora e vita quotidiana* [Strumenti Bompiani], Milano, ²2004, attualmente indisponibile). La definizione è sottolineata dagli autori.

⁵ Cf. LAKOFF e JOHNSON, *Metaphors*, versione iBooks, p. 20-21. In questo senso anche N. FRYE: "la metafora non è un accidentale ornamento del linguaggio biblico, ma una delle sue modalità di pensiero dominanti", cf. *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino, 1986, p. 85.

senso alla sua esperienza e al suo mondo e quindi anche al modo in cui il dio a cui crede agisce, interagendo con questo mondo.

Per fare questo, tuttavia, per comprendere e rendere esplicito un concetto – nel nostro caso concreto il modo in cui si comprende Dio, il suo modo di agire e la relazione con lui – una sola metafora non basta. “Un concetto metaforico, [infatti] è [...] sempre parzialmente inadeguato”⁶ come sottolineano Lakoff e Johnson. Un’unica metafora non può da sola dispiegare tutta la ricchezza di un concetto – tanto meno quando quel che si vuole esprimere (Dio e la relazione con lui) sfugge completamente al linguaggio comune – e, pur mettendo in evidenza degli aspetti essenziali di quanto si vuole esprimere, una metafora nasconde necessariamente degli aspetti dello stesso concetto, impedendo in questo modo di percepire elementi che sono incompatibili con la metafora utilizzata.

Israele non fa eccezione a questo modo di fare e plasma le proprie immagini e un linguaggio particolare per esprimere e strutturare il modo in cui legge e concepisce e racconta, strutturandola, la sua relazione col suo Dio. Poiché questa è proprio una delle caratteristiche essenziali – se non la caratteristica essenziale – del Dio raccontato dalla Bibbia: la sua volontà di relazione. La relazione, infatti, è l’unico ambito nel quale la Bibbia lo presenta: YHWH è il Dio d’Israele, con lui e per lui (cf. Ex 3,14-15).

Per esprimere e dare significato a questa relazione e al vivere insieme, Israele attinge all’esperienza umana comune: nascere, crescere, imparare, essere educato o educare (aspetti che giocano essenzialmente nel rapporto genitori-figli o maestro-allievo); vivere con l’altro, fratello, sorella, congiunto o vicino che sia (aspetti essenzialmente legati a rapporti “potenzialmente” alla pari). Gli autori biblici attingono a queste esperienze di vita e d’incontro e se ne servono per forgiare delle metafore utili per parlare della relazione con Dio, per strutturarla, dargli senso e, perché no, per reinventarla.

1. La metafora degli affetti paterno-filiali

Adonai come padre del popolo

La prima metafora che si incontra nei testi profetici, attinta dall’ambito familiare, per parlare del rapporto con YHWH è quella della paternità e della filiazione.

Questa metafora trova il suo fondamento in Es 4,22-23: “Dirai a Faraone: così parla YHWH: Israele è mio figlio primogenito. Io ti dico: lascia partire mio figlio affinché mi serva

⁶ Cf. LAKOFF e JOHNSON, *Metaphors*, scrivono : « Thus, part of a metaphorical concept does not and cannot fit. », versione iBooks, p. 37, cf. p. 114-115.

– e tu rifiuti di lasciarlo partire! Ebbene farò morire tuo figlio promogenito.” Questo passo pone in evidenza alcuni aspetti dell’atteggiamento divino: il dono della vita, qui intesa come liberazione del figlio da parte del padre, e la questione del servizio del padre da parte del figlio. Questo secondo elemento, probabilmente non trasponibile nella metafora, è in stretto legame con la libertà e l’autonomia del figlio, elemento “problematico”, come vedremo più avanti. Globalmente, dal lato paterno, la metafora della filiazione sottolinea il dono della vita e la protezione (che può essere intesa come prolungamento del dono della vita); l’educazione, cioè la trasmissione della legge (Dt 8), con il suo corollario: l’autorità del padre che consiste nel far crescere e strutturare i figli (in ebraico il termine utilizzato per esprimere il fatto di educare o far crescere dei figli è *gdl* Pi, cf. Is 1,2; 58,12; Os 9,12). Questo aspetto di autorità, che come vedremo è presente anche nella metafora nuziale, è molto pregnante nel contesto della metafora paterno-filiale dato che l’autorità del padre nei confronti del figlio si fonda sulla precedenza delle generazioni, di fatto ineludibile. Si noterà che la trasmissione della legge – e del racconto di memoria che dà senso alla legge e fa conoscere colui che la dona – sono considerati anch’essi come dono di vita, fatto che sottolinea la necessità dell’obbedienza del figlio. Un altro elemento messo in evidenza dalla metafora nel suo lato paterno è la costruzione di un avvenire sulla base dell’autonomizzazione del figlio grazie alla legge e all’eredità, al dono dei beni materiali⁷.

Dal lato del figlio, le cose funzionano un po’ diversamente: il figlio riceve tutto questo e, secondo la legge, deve “onorare” (*kbd* Pi), il padre, cioè non disprezzarlo (*qll* Pi – cioè non considerare come leggero)... (vedi Es 20,12; Dt 5,16; Mt 1,6, cf. Es 21,17; Lv 20,9⁸). Deve ascoltarlo, cioè obbedirgli (cf. Pr 13,1), poi diventato adulto, giunto alla propria autonomia, “abbandonarlo”, secondo l’appello di Gen 2,24, per vivere la propria vita e diventare padre a sua volta. Rispetto a Dio, si noterà però, quel che è chiesto ai “figli”, non è l’onore o il rispetto, ma l’obbedienza tramite l’ascolto della sua parole, come i profeti lo ripetono incessantemente.

Riassumendo, questa metafora parla di memoria (passato), di educazione (presente), e di avvenire (futuro). Il padre (o la madre) che danno vita ai figli vedono oltre il momento presente, vedono un futuro da costruire insieme e da condividere. Ma questo non è possibile

⁷ Questo elemento, benché assente nel testo di Es 4,22-23 è presente in molti testi biblici (cf. Es 15,17; 23,30; Nm 16,14; Dt 4,38...) e profetici in particolare (per es. Ger 2,7; 3,18-19; 12,8-9.14...).

⁸ Sul decalogo e sulla questione dell’onore dovuto a padre e madre, vedere A. WÉNIN, « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur », *RTL* 25 (1994), pp. 145-182 e « Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », in C. FOCANT (dir.), *La Loi dans l’un et l’autre Testament* (Lectio Divina, 168), Paris, Cerf 1997, pp. 9-43.

senza un duplice lavoro: quello del padre che fa crescere i figli (protezione, educazione), quello del figlio che – guidato dal padre – deve a sua volta diventare adulto, altrimenti detto “lasciare padre e madre” (Gen 2,24), per assumere la propria autonomia e diventare così un “io” responsabile, così come lo profila la Torah (Es e Dt; cf. Mt 1,6; 2,10⁹), e per fare in modo a sua volta che, da adulto e padre, i propri figli diventino adulti¹⁰. Proprio su questo punto, però, tocchiamo un limite della metaforizzazione del rapporto di paternità-filiazione applicato a YHWH e al popolo: tramite la Torah, che struttura il figlio, YHWH è padre di tutto Israele di generazione in generazione (elemento impossibile nell’ambito umano in cui un padre è padre di un’unica generazione, che a sua volta diventerà padre della seguente, e così via). Ora, abbiamo appena detto che il compito essenziale del figlio riguardo a se stesso è quello di diventare adulto, responsabile e autonomo¹¹. Pertanto, la domanda sorge spontanea: Israele è davvero chiamato a diventare completamente autonomo rispetto a YHWH e quindi rispetto alla Torah? La domanda è lecita visto che YHWH svolge il suo ruolo di padre proprio donando la Torah – che struttura il figlio – e quindi separando il figlio dal padre affinché il primo possa vivere la propria autonomia (cf. la storia dei patriarchi). Tocchiamo qui con mano – se così si può dire – un punto fondamentale della realtà che è difficilmente trasponibile nella metafora: Israele come figlio di YHWH non può diventare completamente autonomo, benché una certa autonomia sia indispensabile per entrare liberamente nel rapporto di alleanza. Ecco che la metafora paterno-filiale chiama un’altra metafora, quella nuziale, che evidenzia altri elementi, sui quali torneremo più avanti.

⁹ I. HIMBAZA, “Les thèmes théologiques de Malachie et le concept du livre des XII Prophètes”, in E. Di Pede & D. Scaiola (dir.), *The Book of the Twelve – One Book or Many Books ? Metz Conference Proceedings. 5–7 November 2015* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe, 91), Tübingen, 2016, pp. 82-96, scrive, p. 85-86: “Malachie est le seul du corpus des Douze qui qualifie Dieu de ‘père’ du peuple (cf. 1,6; 2,10) alors qu’on peut trouver cette terminologie ailleurs comme en Dt 32,6; És 9,5; 63,16; 64,7; Jr 3,4.19; Ps 89,27; 1Ch 29,10; Si 23,1.4; Sg 2,16; 14,3. Ces références montrent que qualifier Dieu de ‘père’ du peuple est une terminologie tardive, alors que la réalité de la paternité de Dieu est ancienne. Or, cette terminologie participe de l’évolution de la manière de parler de Dieu. Puisque cette notion manque dans les Douze, ce corpus n’est donc pas un lieu adéquat pour apprécier le thème du Dieu en même temps créateur de l’homme et père du peuple. Pourtant, en regardant les autres prophètes (És-Jr), ce double thème est un thème non négligeable. Sur le plan philologique et théologique montrant un Dieu en même temps souverain, glorieux et pourtant proche, Malachie se rapproche plutôt des grands prophètes que du reste des Douze. Cependant, ce n’est ni par idéologie ni par une sympathie particulière que l’auteur du livre de Malachie se rapproche d’Ésaïe ou de Jérémie, il reflète simplement le traitement d’une problématique théologique qui a également attiré l’attention d’autres auteurs dans leurs propres contextes.”

¹⁰ Si inserisce qui il tema della memoria e, su questa base quello dell’educazione. Cf. a questo proposito “Ricordare/dimenticare”, *Parola Spirito e Vita* 56 (2007).

¹¹ È anche questo un modo per onorare il padre, come lo richiede la Torah (cf. Es 20,10).

Ciò non toglie che la metafora della paternità-filiazione precede in qualche modo quella nuziale. Pertanto, sicuramente non è un caso se questa è la prima che si incontra nel corpus profetico per descrivere il rapporto tra YHWH e il popolo (Is 1,2-3):

² Udite, cieli, e ascolta, terra poiché YHWH ha parlato: “[Dei] figli *ho allevato e fatto crescere*, ma ESSI SI SONO RIBELLATI CONTRO DI ME. ³ Il bue conosce il suo proprietario e l’asino la stalla del suo padrone (*ba’al*), MA ISRAELE NON CONOSCE, IL MIO POPOLO NON CAPISCE.”

In questo passo, che sintetizza all’estremo, riunendo in due versetti gli elementi essenziali della storia della salvezza (evidenziati in *corsivo* nel testo) e l’atteggiamento del popolo (evidenziato dalle MAIUSCOLETTE nel testo), la metafora paterno-filiale si apre – in modo certamente discreto – all’altra metafora, quella nuziale, annunciata dal termine *ba’al*, padrone¹² (evidenziato con doppia sottolineatura). Insistendo sul comportamento dei figli ingrati, Isaia in realtà riunisce le due metafore in un’unica formulazione. Troveremo lo stesso movimento in altri passi profetici tra i quali spicca Ez 16¹³, dove però Ezechiele distingue chiaramente le due metafore, pur utilizzandole nello stesso contesto (cf. anche Ger 3,19-20).

Per tornare alla metafora della filiazione e all’esempio di Is 1,2-3, noteremo che di fronte a questo figlio ribelle, YHWH è un padre fedele e paziente. “Ha educato e allevato il suo popolo come un figlio (cf. Es 4,22; Ger 3,19; 31,20; Os 2,1; 11,1-4) che si è scelto. Rifiutando di ascoltare YHWH, però, Israele ha annientato in un unico gesto questa duplice relazione di filiazione e di elezione che lo lega al suo Dio”¹⁴.

Come già si evince dal passo di Isaia, la realtà è ben diversa dal desiderio espresso dal Padre, per esempio in Ger 3,19-22a, un passo che esprime anch’esso la delusione del padre nei confronti dell’atteggiamento del figlio:

¹⁹Io [YHWH] pensavo: “Come vorrei considerarti uno dei figli e darti una terra preziosa, un’eredità che sia l’ornamento più prezioso delle Nazioni!”. Io pensavo: “Padre mio tu mi chiameresti: e non smetteresti di seguirmi”. ²⁰Ma come una donna ha tradito il suo amante, COSÌ VOI MI AVETE TRADITO, CASA DI ISRAELE, oracolo di YHWH. ²¹Sui colli si ode un clamore, pianto supplichevole degli Israeliti, PERCHÉ HANNO PERVERTITO LA LORO VIA, HANNO DIMENTICATO YHWH, LORO DIO. ²²Ritornate, figli traviati! **io voglio guarire** LE VOSTRE RIBELLIONI¹⁵.

¹² Torneremo più avanti su questo punto.

¹³ Questo testo verrà ripreso più avanti.

¹⁴ DI PEDE, “L’alliance”, p. 39.

¹⁵ La traduzione qui ripresa è quella di V. LOPASSO, *Geremia. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, 11), Cisinello Balsamo (Mi), San Paolo, 2013, con alcune modifiche.

Notiamo in questo passo diversi elementi legati alla metafora paterno-filiale. Innanzitutto da parte del padre (in *corsivo* nel testo): l'espressione del desiderio paterno, la **trasmissione dei beni**, la **cura del figlio**. Da parte del figlio: la DESCRIZIONE DEL SUO COMPORTEAMENTO, compresa l'allusione al tradimento, che vale probabilmente sia per la metafora paterno-filiale che per la metafora nuziale, anch'essa presente in questo passo.

Questo brano, al quale risponde a mo' di eco Ger 31,9, illustra a dovere il ruolo di YHWH padre nei confronti di Israele figlio: vuole il suo bene e la sua salute, desidera trasmettergli la terra e l'eredità, desidera essere chiamato padre da un figlio che lo segue, in altre parole che lo ascolta, cioè che agisce conformemente alla legge, via di vita non tortuosa, come ricorda Ger 31,9.

Altri elementi importanti per caratterizzare questa metafora emergono in un altro testo ben noto tratto dal libro di Osea (11,1-4):

¹ Quando Israele era un giovinetto *io l'amai, e fin dall'Egitto lo chiamai "figlio mio"*: ² MA PIÙ LI CHIAMAVO, PIÙ ESSI SI ALLONTANAVANO DA ME, SACRIFICAVANO AI BAAL E INCENSAVANO GLI IDOLI. ³ Io ad Efraim *insegnavo a camminare, sostenendolo per le sue braccia*, MA NON SI RENDEVANO CONTO CHE IO AVEVO CURA DI LORO. ⁴ Li attraevo con relazioni di umanità e con legami d'affetto, e diventai per loro *come chi solleva il giogo dal loro collo, e mi chinavo su di lui per dare da mangiare*.¹⁶

Il padre ama il figlio, lo chiama per nome, gli insegna a camminare, lo sostiene, lo aiuta nelle difficoltà, lo nutre... Ma ancora una volta, questo atteggiamento amorevole del padre è rigettato dal figlio che si allontana sempre più, crogiolandosi nella sua disobbedienza, che si traduce metaforicamente nell'apostasia del popolo (cf. v. 7). Peggio: il figlio rigetta il padre, pensando che non è lui a curarlo. Qui, il figlio non è ancora giunto all'età dell'autonomia (ha ancora bisogno di cure e di cibo da parte del padre), ma vuole prendersela, dimostrando così mancanza di riconoscenza nei confronti del padre e di quello che il padre è per lui. Da grande, questa mancanza di riconoscenza diventerà ricerca di autonomia spinta all'estremo. Ma, in un caso come nell'altro, il figlio si sbaglia radicalmente sull'identità del padre e forse anche sulle intenzioni che lo spingono ad agire nel modo in cui agisce. Ancora una volta notiamo la presenza discreta della metafora nuziale, qui evocata da Ba'al e forse anche dall'inizio del versetto 4, che comunque può riferirsi anche ed in primo luogo alla metafora paterno-filiale.

¹⁶ La traduzione è quella di Guido Benzi preparata per l'edizione di Osea nella collezione « Nuova versione della Bibbia dai testi antichi », la cui pubblicazione è prevista nel 2017. Ringrazio G. Benzi per avermi dato la possibilità di utilizzare questo suo lavoro prima della sua pubblicazione.

Alla fine del libro di Isaia, il lettore ha scoperto che il figlio può pentirsi, come ricorda la bella lamentazione collettiva di Is 63,7–64,11, in cui l'Israele “figlio fedele” (cf. 63,8) confessa la propria ingiustizia e prega il suo Dio¹⁷:

63,^{16b} Tu, YHWH, sei *nostro padre*, nostro redentore da sempre è il tuo nome. ¹⁷ Perché, YHWH, ci lasci vagare lontano dalle tue vie e lasci indurire il nostro cuore, così che noi non ti veneriamo? Ritorna per amore dei tuoi servi, le tribù, *tua eredità*. ¹⁸ Per poco tempo essi hanno posseduto il tuo popolo santo, ma i nostri nemici hanno profanato il tuo santuario. ¹⁹ Siamo diventati come coloro su cui tu non hai mai dominato, come coloro che non sono *chiamati secondo il tuo nome*.

Tuttavia, il lettore non può dimenticare che la prima parola incontrata in questo contesto metaforico esprime la delusione del padre (Is 1,2-3) di fronte a questi figli ribelli che, malgrado le sue premure affettuose (cf. Dt 31–32, Dt 31,20), ostentano mancanza di senno¹⁸ e si volgono irrimediabilmente verso gli idoli. Onnipresente nella letteratura profetica, l'accumulazione di queste parole che si muovono tra l'accusa e la delusione rispetto al comportamento del popolo/figlio ha di certo un effetto di rigetto sul lettore che, immedesimandosi, se così si può dire, con questo padre premuroso e giusto potrà trarre per sé le conclusioni che s'impongono e agire di conseguenza, da figlio saggio (cf. Pr 13,1), in primo luogo nei confronti dell'idolatria, causa prima della delusione di Dio.

Gerusalemme come madre

La metafora della filiazione è sviluppata al punto che i figli hanno anche una madre. Di solito la madre è rappresentata dalla città di Gerusalemme¹⁹ che, in questa costruzione metaforica viene personificata al femminile²⁰. Questo fenomeno di personificazione femminile della città

¹⁷ B.S. CHILDS, *Isaia* (Commentari Biblici), Brescia, 2015, p. 568. Nel brano appaiono gli elementi della metafora legati al nome e all'eredità (ricordiamo anche Ger 3,22b).

¹⁸ Cf. CHILDS, *Isaia* p. 25.

¹⁹ A questo proposito apriamo una rapidissima parentesi: nel seguito del testo di Os 11 citato più sopra, si ha al v. 9 la famosa affermazione messa in bocca a YHWH: “io sono Dio e non *'ish*”. Traducendo: “io sono Dio e non maschio (invece che uomo)”, le letture femministiche in particolare vedono qui l'aspetto materno di YHWH. Cf. M.-T. WACKER, “Father-God, Mother-God – and Beyond. Exegetical Constructions and Deconstructions of Hosea 11”, in *Lectio Difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis 2* (2012), http://www.lectio.unibe.ch/12_2/pdf/wacker_marie_theres_father_god_mother_god_and_beyond.pdf (consultato il 2/09/2016).

²⁰ L'elemento è culturalmente frequente, anche senza concepire la città come divinità, cf. A. FITZGERALD, « The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT », *CBQ* 34 (1972), pp. 403-416 e « BTWLT and BT as Titles for Capital Cities », *CBQ* 37 (1975), pp. 167-183. In diverse culture si può riscontrare questa concezione, in cui una città o un luogo importante diventano per antonomasia il centro, l'“ombelico” del mondo (cf. Roma, il Tempio di Apollo a Delfi per i greci o il Garizim per i Samaritani). Per quanto riguarda Gerusalemme, questa concezione viene in parte rinforzata dall'unicità del Tempio e la centralizzazione del culto (cf. 2 R 22–23). Nella cultura biblica, il tema è comunque assai complesso, riunendo tematiche diverse tra cui quella del rapporto con le altre nazioni

è un elemento culturalmente diffuso. Ciò non toglie che nel nostro contesto svolge un ruolo interessante poiché può essere compreso anche come “trampolino” verso la metafora nuziale, o, quantomeno, la rende logica e comprensibile, benché, in realtà, metafora filiale e metafora nuziale, applicate entrambe allo stesso gruppo di persone, siano tra di loro incompatibili – tornerò più avanti su questo punto. Gerusalemme viene dunque presentata come madre dei suoi abitanti, per esempio Is 50,1, in cui appare anche la metafora nuziale:

Dice YHWH: “Dov’è il documento di ripudio di vostra madre, con cui l’ho scacciata?

Oppure a quale dei miei creditori io vi ho venduti? Ecco, per le vostre iniquità siete stati venduti, per le vostre colpe è stata scacciata vostra madre.”

Si comprende, pertanto, che in questa costruzione metaforica, in cui la città ricopre un ruolo femminile, la metafora nuziale le venga applicata – almeno dal punto di vista canonico (Is 54 e anche nell’esempio appena citato). Quel che è in gioco, ancora una volta, è l’avvenire del popolo, compreso metaforicamente come figlio generato da un padre e da una madre, YHWH e Gerusalemme/Sion, nella relazione ai “fratelli”, le nazioni (cf. Is 60,3-4). Non stupisce, quindi, che la città assuma di volta in volta il ruolo di sposa, di vedova o di prostituta – elementi che rientrano nel campo della metafora nuziale –, ma anche di madre, sorella (Ez 16,45-45 e Ez 23 con Ohola e Oholiba), personificazioni che rientrano nell’ambito di una metafora che potremmo definire “dei legami di sangue”.

Il figlio e la figlia

Non insisto sulla questione del figlio. Ma nel campo di questa metafora è necessario menzionare rapidamente la “figlia²¹ di Sion” (cf. Is 1,7; Mi 4,10) che deve essere esiliata dalla sua città, ma che sarà riscattata. Gerusalemme è anch’essa presentata come figlia e adottata (Ez 16,8), poi sposata (Ez 16,13). Poi, però, fidandosi della propria bellezza, si prostituisce (Ez 16,13b-17) :

e quella dell’alleanza, nella quale la città assume un ruolo femminile di sposa, sorella e figlia. L’insieme si inserisce in un discorso profetico in cui alternano contestazione e critica degli atteggiamenti devianti del popolo (dalla città scelta da YHWH per risiedervi) – idolatria e ingiustizia sociale in particolare – e speranza per questo popolo che, malgrado tutto è chiamato alla vita e dal cui *shalôm* dipende anche lo *shalôm* delle Nazioni (Is 2,4 e Mi 4,3; cf. Ger 29,7). Vedere in particolare il saggio di J. VERMEYLEN, *Jérusalem centre du monde. Développements et contestation d’une tradition biblique* (Lectio Divina, 217), Paris, 2007. Si vedrà anche O. PETTIGIANI, “Ma io ricorderò la mia alleanza con te”. *La procedura del “rîb” come chiave interpretativa di Ez 16* (Analecta Biblica. Dissertationes, 207), Roma, 2015, p. 84-87 e le note.

²¹ Su questo appellativo, si veda E.R. FOLLIS, « The Holy City as Daughter », in ID. (dir.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (JSOT.S, 40), Sheffield, 1987, pp. 173-184.

^{13b} Divenisti sempre più bella e giungesti fino ad essere regina. ¹⁴ La tua fama si diffuse fra le genti. La tua bellezza era perfetta. Ti avevo reso uno splendore. Oracolo del Signore Dio. ¹⁵ Tu però, infatuata per la tua bellezza e approfittando della tua fama, ti sei prostituita, concedendo i tuoi favori a ogni passante. ¹⁶ Predesti i tuoi abiti per adornare a vari colori le alture su cui ti prostituivi. ¹⁷ Con i tuoi splendidi gioielli d'oro e d'argento, che io ti avevo dato, facesti immagini d'uomo, con cui ti sei prostituita.

Il testo di Ez 16²², da cui questo passo è estratto, è molto curioso e potrebbe sembrare incoerente dal punto di vista metaforico, almeno ad una lettura rapida, poiché interpenetra la metafora filiale con la metafora nuziale a tal punto da fare della figlia la sposa del padre. Ma attenzione: la figlia di Ez 16 è adottata dopo essere stata liberata (accenno alla metafora della filiazione che contiene il riferimento all'esodo come salvezza, cf. Es 4,22-23), e poi sposata, un po' come in Est 2,7^{LXX} Mardocheo adotta la nipote per farne sua moglie (παῖ θρεπτή [...], ἐπαῖδευσεν αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς γυναικα) – testo che sembra indicare che, dal punto di vista culturale, questa pratica non è impensabile²³. In questo contesto si vede bene come le due metafore, di per sé inconciliabili, perché sarebbero sinonimo d'incesto, siano utilizzate per parlare del rapporto con Dio. Ma proprio perché sono inconciliabili, combinarle per evocare questo rapporto significa necessariamente evitare di trasporre quello che le rende incompatibili. Si noterà, inoltre, che queste metafore familiari sono complessivamente coerenti tra di loro, anche nel dettaglio, quando appaiono nello stesso contesto (cf. Is 1,2-3; Ger 3,19-22 ; Os 11). Peraltro, il testo di Ez che abbiamo appena evocato offre una buona transizione alla metafora nuziale, e permette di sottolineare il legame fondamentale tra queste due metafore poiché ognuna serve a evidenziare il problema essenziale del popolo: l'idolatria.

2. La metafora degli affetti amorosi

Prima di andare oltre, due precisazioni sono necessarie: innanzitutto, storicamente parlando, Osea sembra offrire la prima attestazione scritta di questa metafora (purché i primi tre capitoli del libro siano autentici²⁴). I profeti la utilizzano perché permette un'analogia relazionale interessante per opporre la logica dell'alleanza a quella dell'idolatria, in particolare il baalismo. Ritroviamo qui il legame che i profeti operano tra la fedeltà

²² Su questo testo si rimanda allo studio di PETTIGIANI, “*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*”, già citato sopra, n. 22.

²³ Da notare che secondo J.-D. MACCHI, *Le livre d'Esther* (Commentaire de l'Ancien Testament, 15e), Genève, 2016, questo tipo di adozione era poco corrente e secondo lui il testo della LXX è una “traduzione interpretativa libera” (p. 200) del TM. Vedi anche p. 217-218.

²⁴ Si rimanda su questo punto particolare ai commenti sul libro di Osea.

all'alleanza e il matrimonio da un lato e tra l'idolatria e la prostituzione dall'altro²⁵. Solo il rapporto d'alleanza è a servizio di un incontro autentico con l'altro, mentre l'idolatria è chiusa su se stessa, si preoccupa solo di sé, del proprio benessere e dei propri bisogni, impedendo il costruirsi di una relazione autentica²⁶. In secondo luogo, bisogna dire che la fonte storica della metafora va cercata nel matrimonio umano²⁷: qualunque cosa si pensi riguardo la storicità del matrimonio di Osea con una prostituta, è l'esperienza particolare del matrimonio che fornisce l'idea di applicarlo alla relazione Dio/popolo, come la metafora precedente era ispirata dalla paternità o dalla filiazione umana.

Detto questo, lasciamo per adesso da parte Osea per esplorare un po' questa metafora. Prima di guardare rapidamente alcuni testi, ne elencherò in primo luogo alcuni elementi fondamentali. Nella metafora nuziale, la legge – elemento comune con la metafora paterno-filiale – è ben presente, ma stavolta rappresenta i termini del contratto che la sposa è invitata ad accettare. Noteremo che su questo punto la metafora sposta una realtà sociologica in cui l'iniziativa del matrimonio non appartiene necessariamente al marito (le famiglie possono concordare il matrimonio, il padre o il suocero possono prenderne l'iniziativa... cf. per es. Gen 24 [Abramo per Isacco], Gen 38 [Giuda per i figli], Rt 3–4 [Noemi per Rut con Booz, con inventiva e astuzia]). Un secondo elemento comune con la metafora filiale è quello dell'autorità. Qui si tratta dell'autorità – culturalmente evidente – del marito sulla moglie. Ma, contrariamente alla metafora filiale, in cui l'autorità è ineludibile, come abbiamo detto, foss'anche solo per la precedenza delle generazioni, nell'ambito della metafora nuziale, il partner che detiene quest'autorità può sempre rinunciare ad esercitarla, per fare dell'altro un

²⁵ Come scrive PETTIGIANI, “*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*”, p. 177-178 “La metafora sponsale, d'altra parte, risulta la sola capace di esprimere l'unicità della relazione e la necessità dell'esclusiva fedeltà, nonché è più adatta per chiamare in causa sentimenti carichi di passione. Perché porre in successione le due metafore? La costruzione del testo, con la medesima espressione ripetuta (vv. 6,8) e con il motivo della nudità (v. 7-8) utilizzato per indicare la necessità di un compimento, mostra la volontà precisa di tenere unite le due immagini. Se la relazione sponsale è più evidente, quella paterno-filiale, accennata, assume un valore fondante in quanto esprime meglio il carattere il carattere eterno dell'alleanza.” Non sono tuttavia d'accordo con quest'ultima affermazione poiché di sua natura la metafora filiale non esprime l'alleanza ma l'elezione. Mi spiego su questo punto *infra*.

²⁶ Cf. WÉNIN A., *Osée et Gomer, parabole de la fidélité de Dieu (Os 1–3)* (Connaître la Bible, 9), Bruxelles, 1998, ripreso in DI PEDE, “L'alliance”, p. 50 : “Per Osea e i profeti che dopo di lui utilizzano quest'analogia, baalismo e yahvismo sono due modi radicalmente opposti di concepire la relazione tra Dio e gli umani. Solo il secondo rispetta ognuno dei due partners aprendoli alla reciprocità nella relazione in cui il bene dell'uno è sinonimo di felicità dell'altro, in uno scambio autentico.”

²⁷ Riguardo al punto di partenza storico di questa metafora, situato nell'ambito del matrimonio umano, HIMBAZA, “Les thèmes théologiques” scrive, p. 87: “Chez Osée comme chez les autres grands prophètes, c'est le mariage humain qui sert de point de départ pour dire le type de relations que Dieu souhaite ou qu'il est déterminé à avoir avec son peuple. Os 1–3 part des relations homme-femme, au travers de ce que Dieu lui demande d'expérimenter lui-même.”

partner a tutti gli effetti, un autentico compagno “come di fronte a”, un “faccia-a-faccia”, *k^enegdô* (cf. Gen 2,18). In altre parole, questo tipo di relazione è più plastico rispetto al precedente, permette una maggiore flessibilità e probabilmente anche una più grande ricchezza nei suoi molteplici risvolti. Bisogna poi sottolineare un terzo aspetto di contiguità con la metafora filiale: la questione dell’idolatria. In questo contesto è interessante notare che il sostantivo “marito” – con il relativo verbo “sposar(si)” – e il nome dell’idolo per eccellenza, Baal, sono una stessa parola, come sottolineano i lessici che non distinguono i due significati di proprietario o marito. Ci si può pertanto ragionevolmente chiedere se la metafora non sia stata suscitata proprio dal nome di Baal sulla base del significato del nome-sostantivo nel suo uso comune, quotidiano²⁸. L’ambiguità tra i due significati è evidente e sottolinea a che punto è facile sbagliarsi²⁹, segno che Israele può facilmente confondere YHWH e Baal (Ger 3,14; 31,32 e Na 1,2), anche se la differenza tra i due viene chiaramente affermata (cf. Is 26,13) e ogni ambiguità tolta (cf. Os 2,18). Israele può, dunque, facilmente sbagliarsi sull’identità stessa del suo Dio – elemento già incontrato nella metafora filiale, cf. Os 11, – per farne un idolo, ovvero per forgiarlo a sua immagine e ridurlo in questo modo a un dio che rinchiude e fa morire (cf. Ger 3,14 e 31,32b). Ciò dimostra l’inadeguatezza nella relazione di alleanza. Questa ambiguità è fondamentale poiché invita a diffidare degli accostamenti facili e delle rappresentazioni che ognuno può fare (farsi) di YHWH, e i profeti se ne servono appunto per esprimere, tramite l’analogia del rapporto matrimoniale – con tutte le sue implicazioni positive quanto negative –, l’impegno reciproco in una relazione che allo stesso tempo si racconta e si costruisce; una relazione nella quale si può cercare di forgiare l’altro a propria immagine, negandogli la sua individualità, ma in cui si può essere a servizio della crescita e del pieno sviluppo dell’altro; una relazione in cui prossimità e distanza, (ri)conoscenza e scoperta del partner sono necessarie, nella giusta misura tra abitudine e zampillio di novità nell’incontro. Se i profeti se ne servono abbondantemente³⁰, è probabilmente perché in essa

²⁸ Questa origine assume un pieno significato se nata proprio in contesto di lotta contro Baal. Possiamo riprendere qui un’interrogazione di ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell’amore*, p. 159 che si interroga sulla nascita di questa metafora: “Da dove nasce questa intuizione? Dall’esterno possono aver influito i culti per la fertilità, che talvolta includevano pratiche di prostituzione sacra [...]”.

²⁹ In certi casi, il contesto è estremamente chiaro e non c’è nessuna confusione possibile, per es. Is 26,13; 54,5 e 62,5.

³⁰ A tal punto che la metafora stessa verrà ad influenzare il modo di leggere il matrimonio umano, come scrive HIMBAZA, “Les thèmes théologiques”, p. 88: “L’expression ‘femme de la jeunesse’ qui était métaphoriquement appliquée au peuple de Dieu en És 54,6 est concrètement appliquée à l’épouse dans le cadre du mariage humain chez Malachie (2,14). En Ml 2,13-16, le mariage humain est une alliance comme celle que Dieu a conclue avec son peuple. Désormais, le mariage humain doit se conformer à l’alliance de Dieu. Dans le texte de Malachie, le point de départ est donc inversé. C’est à partir de l’alliance déjà qualifiée

hanno identificato il modo migliore per esprimere allo stesso tempo la dialettica e il dinamismo della storia in alleanza: infatti, per la natura stessa del simbolo, i partners costruiscono in essa una relazione di reciprocità, ognuno rimanendo nel proprio specifico ruolo³¹. Si costruisce e si (raf)figura in questo modo una relazione in cui si esprime, a seconda delle vicissitudini della storia, un amore coniugale pienamente realizzato o una passione violenta, se non addirittura deviata, segnata dalla prostituzione.

Applicata in primo luogo a Dio e alla città

Nel corpus profetico, la metafora viene applicata in primo luogo alla città di Gerusalemme in Is 54. Il brano presenta una donna, anonima, detta sterile (v. 1a) e poi madre (v. 1b) (cf. Sarah ?,³² Anna). Questa donna è abbandonata (v. 1b.6.7), vedova (v. 4b) e sposa (v. 5). Al versetto 11 la si identifica con la città personificata che, ripresa dallo sposo, viene colmata di gioielli (v. 11-13) e fondata sulla giustizia (v. 14), ovvero rifondata come un luogo in cui la vita è di nuovo possibile.

Il passo è probabilmente l'unico in cui la metafora viene utilizzata positivamente nei confronti della città, benché all'inizio i termini siano negativi. Di solito, infatti, la donna è presentata come ripudiata, abbandonata e/o vedova. L'immagine viene quindi utilizzata essenzialmente come metafora dell'esilio, interpretato come un abbandono da parte del marito, secondo la legge del contrappasso. Sion è la sposa dimenticata, abbandonata (Is 49,14) e sterile (Is 49,21; 54,1), ripudiata perché infedele e votata per questo alla vedovanza, un elemento presente in Is 54,4, quando era convinta di non diventarlo mai (Is 47,8). In realtà, la donna è abbandonata solo per un breve istante (Is 54,7-8) e suo marito (*bo'el*, Is 54,5) la riprende (contrariamente a ciò che accade in Ger 10,19-20). Così la donna Sion viene restaurata (Is 40-66), grazie anche ad un resto fedele (cf. Ger 30,18-19; 31,38-39), diventando fonte di consolazione e di speranza (Is 40,1-2; 52,1.7-8)³³. In questa prospettiva, il ritorno

de vie et de paix et comprise comme ancienne mais toujours valable et durable, qu'on observe le mariage humain. Les conditions et les exigences de l'alliance de Dieu deviennent les mêmes pour le mariage humain. C'est la raison pour laquelle, de la même manière qu'on ne doit pas rompre l'alliance de Dieu, de la même manière on ne doit pas rompre le mariage (MI 2,13-16)."

³¹ A. NEHER, « Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 34 (1954), p. 30-49, in particolare p. 34.

³² Questo accostamento è suggerito da Beuken, citato da CHILDS, *Isaia*, p. 465. Beuken sottolinea anche che queste tre fasi (madre, donna, città) mirano tre momenti della storia d'Israele. Questa osservazione, secondo Childs, appare forzata.

³³ La donna/sposa viene a sostituire il re davidico (si veda Is 62,4-5 in relazione col Sal 72). Ciò potrebbe stupire, ma in realtà lo spostamento è logico: quando non ci sono più discendenti sul trono di David, le speranze del popolo sembrano convergere sulla città. Si nota inoltre che le speranze si incentrano sul Tempio (Ag 2,6-8, cf. Za 8,3-8) nell'attesa del compimento delle promesse, particolarmente quelle del re (cf. Za 9,9-

degli esiliati viene considerato come una (ri)nascita miracolosa (la sterile che partorisce), allorché il figlio era dato per morto (Is 66,7-8). Gerusalemme, vedova sterile, diventa quindi capace di generare una moltitudine di figli (Is 60,22, cf. 66,9). Le leggi naturali vengono così sospese e sovvertite, meraviglia di YHWH³⁴!

Dalla città-sposa, la metafora “slitta” per applicarsi ad Israele, al popolo nel suo insieme, come entità anch’essa personificata al femminile. In genere il racconto evoca il primo incontro e il matrimonio fino alla separazione o al divorzio a causa della prostituzione della donna (alleanza e idolatria) fino alla riconciliazione o a nuovo matrimonio, con un ordine “cronologico” che può certo essere sovvertito nel racconto e negli oracoli in cui il termine “Israele” può riferirsi all’intero popolo, talvolta invece distinguerne una parte dalla “sorella” Giuda (cf. Ger 3,6-10). Si vede bene in questo “slittamento” il nesso molto forte che c’è tra elezione e alleanza, come lo esemplifica Ezechiele nel capitolo 16 al quale abbiamo già alluso, in cui la figlia scelta e adottata (figura di elezione) diventa sposa (figura d’alleanza). Del resto, il racconto metaforizzato fa iniziare questa avventura in Egitto, col primo incontro tra i partners e il primo amore. I capitoli 1–3, e in particolar modo il capitolo 2, di Osea illustrano meravigliosamente questo percorso: dopo la separazione, la donna viene ricondotta nel deserto (Os 2,16; cf. Ger 2,1-2³⁵) dove si svolge il periodo di fidanzamento (Os 2,17-21) poi il matrimonio (Os 2,22) che si apre sulla fertilità (Os 2,23-25).

La metafora nuziale come atto simbolico nella vita del profeta (chiave di lettura o di rilettura della metafora)

Di queste due metafore, la seconda è talvolta esemplificata come atto simbolico nella vita del profeta. Come già accennato, da un punto di vista realistico, le cose si presentano diversamente: da esperienze della vita del profeta interpretate come atto simbolico si trae una chiave di comprensione metaforica del rapporto tra Israele e YHWH. Canonicamente, invece, le cose si invertono, tanto che il punto di partenza sensibile della metafora diventa atto simbolico che permette di decodificare la metafora stessa³⁶. Alcuni personaggi profetici,

19). A questo si aggiunge il ritorno degli abitanti riuniti da YHWH a Gerusalemme (Ger 31,6; 50,5, cf. Ez 22,17-22). Tuttavia, la metafora viene utilizzata piuttosto negativamente. Gli usi positivi sono piuttosto rari.

³⁴ C’è qui una certa forma di inclusione con l’inizio de libro su eventi “contro natura”: quando i figli si comportano “contro natura” (cf. Is 1,2-3), generano morte; quando YHWH agisce “contro natura” genera vita in abbondanza.

³⁵ A proposito di questo passo, L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell’amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1997, p. 166 parla dell’evocazione nostalgica dell’amore di gioventù.

³⁶ Si veda sopra, nota 30.

infatti, vengono raccontati nelle implicazioni di una possibile vita di coppia (Geremia, Ezechiele e Osea)³⁷.

Il personaggio profetico che incarna la metafora nuziale è narrato in situazioni relative alla vita di coppia, che diventano atto simbolico e chiave di comprensione della metafora. Il primo che, almeno secondo il canone del testo Massoretico, riceve un ordine a questo riguardo è Geremia: interdetto dal matrimonio, e quindi anche dalla paternità (Ger 16,1-2), egli simboleggia il rifiuto di continuare l'avventura dell'alleanza a causa dell'idolatria del popolo, che in questo modo rigetta YHWH e la via di vita da lui proposta. Non ci sarà nessun avvenire per questo popolo ingrato, che rifiuta un Dio che gli ha dato prosperità, *hesed* e compassione/misericordia. Se adesso YHWH ritira tutto questo al popolo (cf. Ger 16,5), è perché il popolo stesso, col suo atteggiamento, l'ha rifiutato e Geremia "scapolo" e senza figli diventa simbolo di questo mancato futuro.

Dopo Geremia, è Ezechiele a incarnare questa metafora per mezzo dell'atto simbolico della vedovanza (Ez 24,15-18):

“¹⁵ Mi fu rivolta questa parola di YHWH: ¹⁶ ‘Figlio dell'uomo, ecco, io ti tolgo all'improvviso colei che è la delizia dei tuoi occhi: ma tu non fare il lamento, non piangere, non versare una lacrima. ¹⁷ Sospira in silenzio e non fare il lutto dei morti: avvolgiti il capo con il turbante, mettiti i sandali ai piedi, non ti velare fino alla bocca, non mangiare il pane del lutto'. ¹⁸ La mattina avevo parlato al popolo e la sera mia moglie morì. La mattina dopo feci come mi era stato ordinato [...]”.

Incomprensibile agli occhi dei suoi contemporanei, l'atteggiamento di Ezechiele che non piange la moglie defunta parla in realtà della distruzione del Tempio e dell'esilio affinché i figli e le figlie di Israele tornino all'essenziale: conoscere YHWH e riconoscerlo nelle sue azioni (Ez 24,24-27).

In ultimo luogo, il lettore incontra Osea e lo strano ordine da lui ricevuto di sposare una prostituta, dalla quale avrà tre figli, da cui divorzierà – o quanto meno si separerà³⁸ – e che

³⁷ Si noterà che l'applicazione metaforica della relazione Dio/popolo al profeta è avvalorata essenzialmente nell'ambito della metafora nuziale. Se alcuni profeti sono padri, si deve notare che non è tanto il ruolo paterno del profeta nei confronti del figlio ad avere importanza, quanto piuttosto i nomi dati ai figli che diventano simbolo e metafora in quanto atto simbolico dell'atteggiamento divino dei profeti: i figli di Isaia portano i nomi molto evocatori di *Shéar-Yashûv*, “Un resto tornerà” (Is 7,3) e *Mahèr-Shalal-Hash-Baz*, “pronto bottino, prossimo saccheggio” (Is 8,3), mentre quelli di Osea ricevono prima dei nomi negativi *Yizré'el* “Dio semina / seminerà” in negativo (Os 1,4); *Lo' Ruhamâ*, “non amata” (Os 1,6); *Lo' 'ammî*, “Non mio popolo” (Os 1,9), che vengono poi cambiati nel loro corrispondente positivo: “Figli del Dio vivo” (Os 2,1); *Yizré'el*, ma stavolta con valenza positiva (Os 2,2); “Mio popolo, amato” (Os 2,3). Pertanto, nella concretizzazione narrativa della metafora filiale non conta tanto il profeta-padre, mai raccontato in quanto tale, bensì il nome del figlio (dei figli) sintesi della parola di cui il profeta è latore e che dice qualcosa dell'atteggiamento divino nei confronti del popolo.

poi sposerà di nuovo non senza aver previsto un tempo di astinenza – sia per lei che per lui – per permetterle di ricentrarsi sull'essenziale (Os 3,3). In questo modo, la relazione potrà riprendere su basi risanate, senza più confusione tra il *ba'al* (“marito-proprietario”) e lo *'ish* (“marito-partner”) (cf. Os 2,18).

Questa disposizione canonica – almeno quella del testo Massoretico³⁹ – produce effetti interessanti e di certo maggiormente latori di speranza rispetto ad una disposizione meramente storica, in cui Osea precederebbe Geremia e in cui Ezechiele arriverebbe per ultimo: a un inizio complicato che si risolve con l'alleanza rinnovata in profondità (Osea), il lettore sarebbe confrontato per ultimo all'impossibilità del lutto per la perdita del Tempio e della terra (Ezechiele), passando dall'ordine di non sposarsi che significa la mancanza di futuro per il popolo (Geremia). Questa disposizione canonica, che lascia Osea per ultimo, costruisce una progressione nella sequenza dei tre passi. Sottolineando quanto YHWH tenga a questo rapporto di alleanza con il popolo, malgrado i suoi numerosi rifiuti e i tentativi abortiti di instaurare un rapporto giusto con lui, i tre passi conducono il lettore dal celibato che implica (almeno nella cultura biblica) la non paternità e quindi un mancato avvenire (Geremia) ad un matrimonio felice con “gioia dei miei occhi”, la moglie per Ezechiele, matrimonio bruscamente interrotto dalla prematura vedovanza, per finire con un matrimonio che sfocia prima in una causa di divorzio per l'infedeltà della donna, poi in un nuovo matrimonio su basi rinnovate, senza però sapere se la donna entri realmente nella dinamica di fedeltà richiesta (Osea). Che la ripresa delle relazioni (o quantomeno la sua possibilità) sia menzionata per ultima apre le porte di un futuro che il lettore stesso è invitato a costruire, rifiutando il comportamento mortifero del popolo, spesso evocato nei libri profetici.

Conclusione: due metafore che si intrecciano ma che non esprimono la stessa realtà

La prospettiva letteraria e canonica qui utilizzata mette in evidenza un elemento fondamentale del funzionamento della metafora: a loro tempo, dando prova di inventiva e d'audacia, i creatori di queste immagini hanno forgiato nuovi modi per esplicitare alcuni aspetti che sembravano loro importanti per esprimere la relazione con Dio. In questo modo, hanno contribuito a una creazione che ha plasmato la loro realtà, dandogli anche un nuovo

³⁸ “Il testo inizia con un'azione giuridica: una lite, mediante un procuratore, dei figli nei confronti della madre a nome del marito. Costui pronuncia una formula di divorzio o ripudio, che sancisce la rottura formale: ⁴ Ella non è mia moglie e io non sono suo marito.”, ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore*, p. 161.

³⁹ L'ordine canonico della LXX che presenta i XII, poi Is, Ger-Ba-LetteraGer-Lm, Ez sembra calcare l'ordine storico dell'apparizione della metafora. Sulla LXX dei profeti, si veda P.-M. BOGAERT, “Septante et versions grecques”, *DBS* 12 (1993), col. 336-691, in particolare col. 543 e 631-643.

significato. Questo ha contribuito inoltre ad arricchire il sapere e le credenze della loro comunità e della loro cultura⁴⁰. Di fatto, la nuova metafora, adottata culturalmente, costruisce, plasma una realtà e diventa verità. Pertanto esse hanno un significato diverso per il lettore: per lui non si tratta più di creazioni recenti, ma di metafore convenzionali, che gli forniscono un quadro e una struttura coerente al modo di relazionarsi con Dio nei termini nei quali ci si raffigura(va) una relazione familiare.

La metafora serve a concettualizzare e a strutturare l'esperienza, fornisce elementi indispensabili per comprenderla, rappresentarla, ricordarla e renderla viva e vera⁴¹. Ma una singola metafora offre solo una comprensione parziale del concetto da esplicitare. Pertanto è necessario utilizzarne diverse per dare importanza ad altri elementi essenziali del concetto stesso, in altre parole, per tentare di dargli tutta la profondità necessaria ad una sua maggior comprensione. Notiamo, inoltre, che nel caso specifico della descrizione della relazione a YHWH la moltiplicazione e l'intreccio delle metafore sono indispensabili perché il limite di ogni metafora sta anche nel fatto che certi aspetti dell'esperienza sensibile, concreta, non possono essere metaforizzati quando si tratta di parlare della relazione con Dio. A modo loro, le metafore mettono ciascuna in luce un aspetto particolare di quel che gli autori biblici pensavano dover essere la relazione del popolo con Dio e viceversa, per concettualizzala, descriverla, rappresentarla.

Queste due analogie attinte all'ambito della famiglia, quella della paternità-filiazione e quella nuziale, come abbiamo visto molto diverse tra loro, si combinano e si intrecciano per metaforizzare la storia della salvezza e la relazione d'alleanza: la vita e la libertà data a Israele (paternità-filiazione) è una condizione e un preliminare all'alleanza nella quale la libertà deve esercitarsi in modo giusto e responsabile nei confronti di YHWH.

Lo si è visto attraverso i testi: è talvolta difficile analizzare separatamente queste due immagini e il loro intrecciarsi si verifica fin dall'inizio del corpus profetico, fin dai primi versetti di Isaia. Ciò sembra intaccare la coerenza del sistema metaforico così definito. In realtà, una coerenza globale si stabilisce tra le due metafore che parlano di affetti familiari e che in certo qual modo dipendono l'una dall'altra e hanno delle implicazioni comuni⁴². Queste due metafore proiettano nella relazione ad YHWH buona parte degli aspetti del vivere

⁴⁰ Cf. LAKOFF e JOHNSON, *Metaphors*, versione iBooks, p. 288-289.

⁴¹ Cf. LAKOFF e JOHNSON, *Metaphors*, versione iBooks, p. 174-175.

⁴² Come evidenziano LAKOFF e JOHNSON, *Metaphors*, versione iBooks, p. 193-194, gli obiettivi di metafore differenti che mirano uno stesso scopo possono essere diverse perché hanno di mira aspetti differenti di una stessa argomentazione. Pertanto metafore diverse e in apparenza incompatibili possono intrecciarsi proprio perché hanno implicazioni comuni.

insieme così come esso si disegna nell'ambito familiare in senso lato (coppia, genitori, figli...) con tutte le implicazioni relazionali che ognuno di questi livelli può avere singolarmente o rispetto agli altri, con tutti i sentimenti e l'insieme di responsabilità che li accompagnano.

La prima metafora, quella della paternità e della filiazione, è – potremmo dire – “genetica”, poiché la filiazione è un dato di fatto⁴³: tra un padre e suo figlio, il legame affettivo e giuridico si stabilisce naturalmente, alla nascita del bambino. È, dunque, subordinato ai legami del sangue. Il padre non sceglie il carattere, la personalità del figlio. Ciò nonostante lo educa, lo cresce, gli tramanda valori ed eredità. Il figlio non sceglie il padre, ma riceve da lui educazione ed eredità. Deve onorarlo, ascoltarlo e poi lasciarlo, assumendo la propria autonomia. La metaforizzazione di questa relazione non lascia molto spazio all'innovazione e si rivela non tanto una metafora d'alleanza quanto piuttosto di elezione. Rinnovandosi di generazione in generazione, altro elemento su cui insiste questa metafora, i figli costruiscono la storia dell'alleanza⁴⁴. Ma la metafora paterno-filiale non esprime il fatto che l'alleanza si costruisce tra partners liberi e non tra un signore e i suoi sudditi. Pertanto viene utilizzata un'immagine più duttile, che permette creatività e l'espressione di una relazione tra partner, la metafora nuziale, che se tiene conto dell'elemento della protezione, non tiene però conto delle esigenze di insegnamento, di educazione, di trasmissione dei beni che si attribuiscono a Dio nei confronti del popolo. È quindi necessario combinare le due immagini per tentare di esprimere al meglio l'esperienza fondamentale di Israele rispetto al suo Dio: “essere, diventare, formare un popolo che vive con YHWH una relazione unica e privilegiata”⁴⁵. E per dire questa esperienza, la metafora nuziale sottolinea – io credo a dovere – la polarità uomo-donna nella reciproca responsabilità e nel reciproco rispetto necessari per costruire un vivere insieme pacificato.

⁴³ Come scrive PETTIGIANI, *“Ma io ricorderò la mia alleanza con te”*, p. 177: “[...] la metafora paterna ha caratteri più originari, dice un “da sempre” in quanto si colloca all'inizio della vita. Sul piano della stabilità poi, mentre l'una [la metafora nuziale] può essere rotta, attraverso il divorzio, la condizione di paternità e di figliolanza è strutturalmente duratura per il fatto che la condizione di ‘figlio’ è la condizione stessa dell'essere uomo.”

⁴⁴ “È proprio su questo punto che l'analogia filiale si innesta sulla metafora nuziale d'alleanza, entra in risonanza con essa, l'amplifica e l'arricchisce. Infatti, Israele, la sposa, diventa madre delle generazioni che si susseguono. I profeti invitano questa donna a prepararsi per incontrare suo marito, YHWH (cf. Am 4,12), chiamandola ad un rinnovo radicale e immediato. In questo modo potrà diventare madre dei figli che cammineranno nell'alleanza. [...] Aprendosi risolutamente sull'avvenire, quest'analogia non sostituisce la metafora nuziale. Sottolinea un aspetto della relazione a YHWH di cui la metafora nuziale non tiene conto: l'educazione e la trasmissione (Dt 8; Is 38,19). Permette così di tratteggiare un avvenire rinnovato, aperto all'inventività di cui ogni generazione deve far prova per entrare pienamente nell'alleanza.”, DI PEDE, *“L'alliance”*, p. 29.

⁴⁵ DI PEDE, *“L'alliance”*, p. 4.

Abstract

Per esprimere l'atteggiamento divino nei confronti del suo popolo, i profeti si esprimono essenzialmente tramite due metafore. Entrambe parlano di affetti e legami familiari senza però esprimere la stessa realtà. La prima immagine gioca sul linguaggio della filiazione. Non si tratta di significare l'alleanza, ma di esprimere, usando termini che parlano dell'educazione necessaria alla crescita e alla formazione dei figli, il modo in cui il popolo si concepisce come figlio educato dal padre divino. La seconda metafora – sponsale – utilizza invece il linguaggio degli affetti amorosi per significare l'alleanza. Si esprime pertanto con i termini dell'innamoramento e della vita di coppia, in tutti i suoi aspetti, compresa la delusione, il tradimento e addirittura l'odio per l'altro.

Indicazioni bibliografiche :

Oltre ai commentari dei singoli libri biblici, vedere anche

ABMA R., *Bonds of Love. Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50: 1-3 and 54: 1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)* (Studia Semitica Neerlandica, 40), Assen, 1999.

ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato, 1997.

DI PEDE E., *L'alliance chez les prophètes* (Cahiers Évangile, 172), Paris, 2015.

GALAMBUSH J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife*, Atlanta GA, 1992.

INSTONE-BREWER I., *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Grand Rapids, Mi – Cambridge, U.K., 2002.

LAKOFF G., JOHNSON M., *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, ²2003 (trad. it. : *Metafora e vita quotidiana* [Strumenti Bombiani], Milano, ²2004).

MOUGHTIN-MUMBY S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (Oxford Theological Monographs), Oxford, 2008 (con abbondante bibliografia).

NEHER A., « Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 34 (1954), p. 30-49.

PETTIGIANI O., « *Ma io ricorderò la mia alleanza con te* ». *La procedura del « rîb » come chiave interpretativa di Ez 16* (Analecta Biblica [dissertationes], 207), Roma, 2015.

STIENSTRA N., *YHWH is the Husband of his People. Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kampen, 1993.

WÉNIN A., « L'idolâtrie comme prostitution dans la Bible », in R. DEKONINCK e M. WATHÉE-DELMOTTE (eds.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, 2005, p. 57-66.

WÉNIN A., *Osée et Gomer, parabole de la fidélité de Dieu (Os 1–3)* (Connaître la Bible, 9), Bruxelles, 1998.