

*Massimiliano Scandroglio \**

«LO SPIRITO ENTRÒ IN ME  
E MI FECE ALZARE IN PIEDI» (Ez 3,24)

Ezechiele, profeta dello spirito

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: IL “RECUPERO” DELLO SPIRITO NELLA PROFEZIA DI EZECHIELE – II. IL TERMINE E IL CONCETTO DI *RŪAH* NEL MONDO BIBLICO – III. LA PNEUMATOLOGIA DI EZECHIELE: 1. *Rûah*, vento e strumento divino di castigo; 2. *Rûah*, energia soprannaturale che sposta il profeta; 3. *Rûah*, strumento della vocazione e del ministero profetico; 4. Ez 1: lo spirito nella visione del carro-trono divino; 5. Ez 36: il dono dello spirito per il rinnovamento di Israele; 6. Ez 37: la potenza vitale dello spirito di Dio; 7. Prospettive di sintesi: lo spirito, forza di comunione, nel ministero e nella predicazione di Ezechiele – IV. CONCLUSIONE: «LO SPIRITO È LA FORZA DIVINA CHE CAMBIA IL MONDO» (PAPA FRANCESCO)

I. INTRODUZIONE: IL “RECUPERO” DELLO SPIRITO NELLA PROFEZIA DI EZECHIELE

Nell’ambito dei cosiddetti “profeti scrittori” è piuttosto evidente la propensione ad evitare il linguaggio dello spirito nel descrivere la missione profetica, per dare più spazio a quello della parola. Il rappresentante della profezia biblica matura tende ad identificarsi più volentieri come “uomo della parola”, che non come “uomo dello spirito”. Tale reticenza trova una plausibile giustificazione nel fatto che il linguaggio dello spirito risulta ai suoi occhi troppo compromesso, e quindi preferibilmente da evitare. La profezia antica, in particolare quella di matrice estatica, ha fatto invero ampio uso di questo modo di parlare per definire se stessa, rendendolo così sospetto agli occhi dello jahvismo, il quale ha da sempre guardato a quel fenomeno profetico arcaico, e soprattutto alle sue tecniche di ispirazione, con diffidenza (cf anche Os 9,7). Il possesso dello spirito da parte dei primi profeti, infatti, è anche – per così dire – questione di tecnica. Il contatto mistico con la divinità domanda una serie di accorgimenti che lo

\* Professore straordinario di Sacra Scrittura presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

rendano possibile e fecondo (cf come es. la possessione profetica di Saul in 1Sam 10,10-12). Ma questo presupposto suona inaccettabile per una sensibilità religiosa, come quella jahvista ortodossa, che considera la rivelazione *sic et simpliciter* non frutto di prestazione, ma dono totalmente gratuito e sempre inatteso – se non proprio disturbante – per il profeta stesso<sup>1</sup>.

Su questo sfondo il profeta Ezechiele emerge come un'autorevole e suggestiva eccezione, in quanto la ripresa a piene mani del linguaggio dello spirito nella sua predicazione, in particolare per descrivere l'opera energica – quasi violenta – dello stesso nella sua vita e nel suo ministero, lo avvicina decisamente alla profezia israelita più antica<sup>2</sup>. Potremmo parlare a ragione di una profezia – quella di Ezechiele – che mostra da questo punto di vista tratti evidenti di “arcaicità”, senza che questo ne rappresenti un giudizio di valore. Ma il recupero di questo universo espressivo e simbolico per dire l'esperienza profetica non consiste semplicemente in una riproposizione – magari creativa – di linguaggi già noti, piuttosto in un complessivo ripensamento della medesima grazie all'apporto di questa significativa, anche se spesso fraintesa, tradizione.

Nonostante la sua collocazione temporale piuttosto avanzata, Ezechiele presenta, dunque, diverse somiglianze con le figure profetiche più antiche – con il loro modo di vivere e di esprimere il contatto con il Signore – ben precedenti rispetto alla stagione dei profeti scrittori. E questo legame con la profezia pre-classica si sostanzia soprattutto nel ruolo primario riconosciuto allo spirito nel sorgere del ministero profetico e nel suo esercizio<sup>3</sup>. Ci proponiamo, pertanto, in questo nostro contributo di presentare con un certo ordine il ricco insieme di riferimenti alla *rûah* (“spirito”) e alla sua opera, che il libro di Ezechiele presenta. E nel contempo di individuare delle linee interpretative sintetiche, che tratteggino l'idea teologica di “spirito” veicolata da questo scritto profetico, e di farne così apprezzare la matura e suggestiva pneumatologia.

<sup>1</sup> Cf O. MAINVILLE, «De la rûah hébraïque au pneuma chrétien. Le langage descriptif de l'agir de l'esprit de Dieu», *Théologiques* 2 (1994) 21-39: 25.

<sup>2</sup> Cf O. MAINVILLE, «De la rûah hébraïque», 26-27.

<sup>3</sup> Cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1 (chapters 1-24)* (= Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis (MN) 1979 (orig. ted. 1969), vol. I, 42.

## II. IL TERMINE E IL CONCETTO DI *RŪAH* NEL MONDO BIBLICO

Il senso primario e concreto del termine *rūah*<sup>4</sup> è “vento” (cf Gen 1,2; Is 7,2; e anche Gen 3,8): qualcosa di potente e di sfuggente, la cui origine rimane oscura agli occhi dell’uomo (cf Gv 3,8). Il vento suscita così timore per la sua forza inafferrabile, che rimanda immediatamente al mistero di Dio. Nelle sue mani il vento diviene strumento nel contempo di morte e di vita: un’energia distruttiva, in cui si manifesta la sua ira e prende corpo il conseguente castigo dei peccatori (cf Es 15,8.10; Is 4,4; 30,28; e anche 2Sam 22,16); oppure un’energia costruttiva, capace di portare sulla terra la pioggia e, con essa, una promessa di fecondità.

A questo primo significato, si associa quello di “alito / soffio vitale”: il vento, che già possiede il carattere di energia potenzialmente fecondante e che risalta per la sua natura misteriosa e la sua provenienza non determinabile, diviene nella mentalità biblica il soffio creatore, che suscita, alimenta e risveglia la vita dell’uomo e delle creature<sup>5</sup>. L’alito assurge a simbolo stesso della vita, perché l’essere vivente è tale fintanto che il respiro rimane in lui: in questo movimento fisiologico si percepisce qualcosa di soprannaturale, che rimanda alla presenza e all’opera di Dio. Nella teologia esilica si assiste così alla correlazione sempre più esplicita fra lo “spirito” (e la parola) di Dio e l’atto creativo (cf Is 42,5; Gb 33,4; e anche Sal 33,6; Gdt 16,14)<sup>6</sup>. La creazione dell’uomo (*creatio prima*) e la sua permanenza in vita (*creatio secunda*) sono strettamente dipendenti dall’opera della *rūah* divina in lui (cf Gb 27,3); quando Dio ritrae il suo “spirito”, la

<sup>4</sup> H. SCHÜNGEL-STRAUMANN (*Rūah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* [= SBS 151], Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992, 69-70) ritiene che la comparsa del sostantivo *rūah* nella maggior parte dei casi al femminile non sia un dato da trascurare. La variabilità di genere che interessa il termine può essere giustificata dalla volontà di mettere in luce o la natura materna, protettiva, vitale dello spirito (genere femminile), oppure quella potente, misteriosa, inquietante (genere maschile). I profeti tendono generalmente a mettere a fuoco questo secondo tratto dell’essere e dell’agire di Dio, capace di creare anche un certo disagio, a dimostrazione del fatto che il Signore non si mostra sempre accomodante, ma esige di costruire con l’uomo una relazione matura e responsabile, nella quale quest’ultimo sia chiamato a rispondere del proprio comportamento. Cf anche S. TENGSTROM - H.-J. FABRY, «*rūāh*», *Grande Lessico dell’Antico Testamento (GLAT)*, orig. ted. *ThWAT*) 8, 258-307: 306-307.

<sup>5</sup> Cf R. KOCH, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1991, 19.

<sup>6</sup> Cf L.R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament* (= Centre for Pentecostal Theology. Classics Series), CPT Press, Cleveland (TN) 2011, 60.

vita dell'uomo, come di qualsiasi altra creatura, è destinata a finire (cf Gb 34,14-15; Sal 104,29-30; Qo 12,7)<sup>7</sup>. Il soffio vitale non è, dunque, qualcosa che l'uomo possiede, ma che – per così dire – riceve in prestito: la *rûah* resta comunque sempre di Dio e l'uomo non può disporne a proprio piacimento, ma solo riceverla e custodirla con gratitudine e senso di responsabilità. Così inteso, lo spirito ribadisce e rammenta la dipendenza vitale dell'uomo nei confronti di Dio<sup>8</sup>. La connessione stringente fra vita e respiro porta ad associare il sostantivo *rûah* anche al mondo degli affetti e degli stati d'animo (cf come es. Ez 21,12); perdi più spesso le emozioni, soprattutto quelle violente, trovano nel respiro una loro spiccata manifestazione corporea. Basti pensare al sentimento della rabbia, che si estrinseca in un respiro affannoso e nel soffio violento dalle narici. Ma questa terminologia viene impiegata pure per indicare sentimenti del tutto positivi, come l'umiltà (cf Pr 16,19; 29,23), o la contrizione del cuore (cf Is 66,2; Sal 34,19); e più in generale la vita spirituale e intellettuale del soggetto (cf Is 19,3; Sal 77,7; Gb 32,8; Pr 16,2)<sup>9</sup>.

Riferita a Dio, la parola "spirito" non arriva mai a configurare nell'Antico Testamento una realtà personale; lo "spirito" è, invece, espressione – talora piuttosto ardita dal punto di vista letterario (cf come es. 2Sam 23,2; Ag 2,5) – della presenza attiva e premurosa del Signore nella creazione e nella storia; in particolare, di quella del popolo eletto<sup>10</sup>. Nei confronti di Israele lo spirito agisce come forza che porta a compimento la sua vocazione di popolo santo e alleato di JHWH: popolo, cioè, chiamato nella relazione con lui a partecipare della sua stessa condizione di santità (cf Lv 19,2). E nella storia della salvezza questa singolare presenza dello spirito si rende evidente in particolare nell'opera dei "grandi" di Israele, che vi hanno offerto un contributo decisivo. Nel tentativo di sintetizzare la plu-

<sup>7</sup> Cf R. KOCH, *Der Geist Gottes*, 22.

<sup>8</sup> Cf K.-D. SCHUNCK, «Wesen und Wirksamkeit des Geistes nach der Überlieferung des Alten Testaments», in K.-D. SCHUNCK (Hrsg.), *Altes Testament und Heiliges Land. Gesammelte Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde* (= BEAT 17), Peter Lang, Frankfurt a.M. 1989, vol. I, 137-151: 138-139.

<sup>9</sup> Cf R. KOCH, *Der Geist Gottes*, 20-26. Per completezza bisognerebbe ricordare anche quelle occorrenze dove *rûah* indica "esseri spirituali", generalmente negativi, che – con il consenso esplicito o sottinteso di Dio – agiscono nel cuore dell'uomo per metterne a nudo il peccato (cf Gdc 9,23; 1 Sam 16,14-16.23; 18,10; 19,9; 1 Re 22,21-23; K.-D. SCHUNCK, «Wesen und Wirksamkeit», 139-140).

<sup>10</sup> Cf L.R. NEVE, *The Spirit of God*, 55.

ralità dei dati testuali a disposizione, ci affidiamo alla sistematizzazione proposta da R. Koch (*Der Geist Gottes*, 39-71), che distingue fra *effetti carismatici (temporanei o permanenti)* ed *effetti morali* dello spirito di Dio nei personaggi, che di volta in volta ne sono beneficiari<sup>11</sup>.

Per quanto concerne gli *effetti carismatici* dello spirito, si constata una tendenza piuttosto lampante nel dato biblico: la *rûah* nelle tradizioni più antiche si presenta come forza dirompente (quasi violenta e incontenibile; cf 1 Re 18,12; 2 Re 2,16), che agisce nei destinatari per un tempo limitato e in vista di un compito ben preciso (cf come es. Nm 11,26); con il passare del tempo e lo sviluppo del pensiero religioso, la *rûah* diviene una potenza sempre più intima e stabile, e anche – in un certo senso – più “istituzionalizzata” (cf come es. Is 61,1)<sup>12</sup>. In principio l’attenzione sembra essere concentrata in modo particolare su Dio e sul suo protagonismo nelle vicende esposte, mentre in seguito anche il soggetto umano tende ad essere valorizzato, enfatizzando il necessario coinvolgimento della sua libertà nella recezione del dono e nell’esercizio della missione affidata.

L’esempio più eloquente di *effetto carismatico e temporaneo* dello spirito è costituito dall’*estasi profetica*. Ezechiele, oggetto della nostra indagine, da questo punto di vista rappresenta un modello assoluto. Il profeta è beneficiario di esperienze del tutto singolari, che lo pongono in relazione personale e intima con il Signore, rendendolo così custode affidabile della Parola. In queste occasioni Ezechiele ama ricorrere alla locuzione “mano di JHWH” (*yad-yhwh*; cf Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1), per esprimere l’idea di una potenza dirompente che agisce su di lui, lo sottrae dal normale contesto di vita e lo pone in contatto diretto con Dio<sup>13</sup>. In altri casi l’effetto carismatico transitorio non si configura come estasi, ma come *abilitazione (tecnica, politica, militare e/o sapienziale)* in vista di una determinata incombenza (cf Gen 41,38; Nm 27,18; Dt 34,9; Gdc 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sam 11,6; 2Sam 23,2; Ne 9,20; 1 Cr 12,19; 2 Cr 15,1; 20,14; 24,20). Qui un riferimento interessante – e poco conosciuto – può essere

<sup>11</sup> O. MAINVILLE («De la rûah hébraïque», 24) fa notare come l’incontro fra lo spirito di Dio e l’uomo si presenti estremamente variegato nel panorama biblico. Si passa, infatti, da esperienze che potremmo definire più serene (cf Nm 11,25-26; 24,2; Gdc 3,10; 6,34; 11,29; Is 11,2), ad altre dove la potenza dello spirito risulta più evidente e diviene motivo di sconvolgimento per il destinatario (cf Gdc 14,6.19; 15,14; 1 Sam 10,6; 11,6).

<sup>12</sup> O. MAINVILLE, «De la rûah hébraïque», *Théologiques* 2 (1994) 30.

<sup>13</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN - K. BERGER, *Geist Gottes* (= NEB Themen 12), Echter, Würzburg 2017, 27-28.

quello di Besalèl: colui che nel libro dell'Esodo viene designato e abilitato da Dio per la realizzazione del santuario mobile e di tutto il necessario per l'esercizio del culto (cf in part. Es 31,1-11; e anche 35,30-35; 36,1-2). Potremmo parlare in questo caso del conferimento di un'abilità artigianale, che copre diversi ambiti del sapere e della tecnica (cf anche Es 28,3).

Soprattutto nel campo della profezia, lo spirito garantisce di frequente un *carisma permanente*, che accompagna il prescelto tendenzialmente per tutta la vita nell'esercizio fedele del proprio ruolo (cf Is 42,1; 48,16; e anche i casi particolari di Eliseo in 2 Re 2,9-15, e del popolo profetico in Gl 3,1-5). Tornando ad Ezechiele, l'espressione "spirito di JHWH" allude precisamente a questo tipo di esperienza: non un particolare e puntuale evento estatico, ma un incontro più ordinario, e in qualche misura costante, con la Parola di Dio. È interessante come Ezechiele, e con lui Geremia ed Isaia, in apertura dei rispettivi scritti ricorrano ad un'immagine concreta per rappresentare il primo e decisivo incontro con la Parola, che li ha costituiti profeti, ponendoli in una posizione di peculiare e stabile vicinanza con il Signore. Nel simbolo di volta in volta utilizzato, i profeti intendono raffigurare lo spirito che li ha investiti e trasformati una volta per sempre. Isaia nella visione del tempio del cap. 6 racconta del serafino, che, dopo aver preso un carbone ardente dall'altare dei profumi, tocca la sua bocca, purificandola e rendendola strumento adatto alla trasmissione della Parola (Is 6,6-7). Similmente Geremia nel racconto della sua vocazione riporta:

JHWH stese la mano e toccò la mia bocca, e JHWH mi disse: Ecco, io metto le mie parole sulla tua bocca (Ger 1,9).

Ezechiele, dal suo punto di vista, presenta un'immagine ancora più vivida: un rotolo, pieno di annunci di sventura, che gli viene porto, affinché lo divori e ne sia riempito (Ez 3,1-2).

Da ultimo, lo spirito opera in modo più ordinario sui singoli, giocando un ruolo anche sul *versante morale*. Esso agisce nell'uomo come vigore che spinge ad un comportamento eticamente corretto, nel rispetto della divina volontà (cf Sal 51,12; Sap 1,5; e anche Ez 36,27).

### III. LA PNEUMATOLOGIA DI EZECHIELE

Ciò che rende significativo il libro di Ezechiele nell'impiego del termine e del concetto di *rûah* è la pluralità e la varietà dei riferimenti, che testimoniano di una riflessione pneumatologica che non ha eguali nel panorama della profezia biblica, tanto più in quello della profezia post-esilica. L'attenzione del profeta nella trattazione di questo tema teologico, ricco e delicato, non è orientata ad una comprensione migliore del mistero di Dio *in sé*, ma del mistero di Dio *per noi*. Ad Ezechiele non interessa un'indagine sui tratti essenziali dell'essere di Dio, quanto del suo agire salvifico. Visto che la vita del mondo (e di Israele in particolare) dipende dalla capacità o meno del Signore di esercitare la propria signoria sulla storia, la ricerca profetica è volta al riconoscimento credente di tale signoria, che si rende manifesta nelle sue *nīplā'ōt* ("meraviglie"; Es 34,10), nelle sue potenti azioni salvifiche, *in primis* la liberazione esodica. E lo spirito – insieme alla Parola – è visto come strumento essenziale di tale singolare agire salvifico<sup>14</sup>.

#### 1. *Rûah*, vento e strumento divino di castigo

Ezechiele usa il sostantivo *rûah* per indicare il "vento" (o i "venti", nel senso dei punti cardinali; cf Ez 5,10.12; 12,14; 17,21; 37,9; 42,16-20), senza alcuna particolare sottolineatura, rispetto al significato di base. L'unica specificità degna di nota è che in alcune di queste occorrenze – Ez 5,10.12; 12,14; 17,21 (cf anche Ez 5,2) – la menzione dei "quattro venti" è funzionale a descrivere la dispersione, cui il popolo andrà incontro a motivo del proprio peccato<sup>15</sup>.

Con una certa frequenza il vento viene qualificato poi come "vento di tempesta" (cf Ez 1,4; 13,11.13), a rappresentare il contesto opportuno di manifestazione di JHWH e della sua signoria (cf Ez 1,4), oppure ad indicare lo strumento a sua disposizione per l'esecuzione del castigo (cf Ez 13,11.13). Nella visione di Ez 1 l'uso di *rûah* unito a *s'ārâ* ("tempesta"; v. 4) contribuisce a collegare questo evento con la grande tradizione teofanica israelita (cf in part. Es 19; Sal 18). Qui il vento non ha alcuna funzione

<sup>14</sup> Cf F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 1 (Kapitel 1-24)* (= Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/1), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002, vol. I, 58-60.

<sup>15</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN - K. BERGER, *Geist Gottes*, 26.

punitiva o distruttiva, ma indicativa della presenza potente di JHWH<sup>16</sup>. In Ez 13,1-16, invece, il vento è strumento di pena nelle mani di Dio contro i falsi profeti. L'opera di questi sedicenti portavoce del Signore viene paragonata alla costruzione di un muro, ben intonacato, ma strutturalmente fragile, il quale, al primo colpo di vento, viene travolto. Fuor di metafora: i profeti annunciano salvezza, quando invece dovrebbero richiamare Israele alle conseguenze della sua colpa. Il muro è scelto come simbolo suggestivo per indicare la protezione, che costoro pensano di garantire alla nazione con la loro predicazione; una protezione del tutto inconsistente, perché a fronte della volontà di giustizia di Dio tali illusioni non possono preservare dal castigo<sup>17</sup>.

Caratteristica appare anche in Ez 17,10; 19,12; 27,26 la qualifica di *rûah* come “vento d’oriente” – notoriamente potente, bruciante e distruttivo (cf anche Es 10,13; 14,21; Ger 18,17; Gn 4,8) – che assume il ruolo di esecutore della distruzione comandata da Dio. Ez 17,1-24 e 19,1-14 sono allegorie: Israele viene paragonato ad una vigna, il cui castigo consiste nello sradicamento e nell’essiccazione da parte del vento orientale. Nel primo testo la vigna viene prima estirpata da un’aquila, rappresentazione di Babilonia (v. 9), e poi resa per sempre sterile dal vento desertico che vi spira contro (v. 10). Nonostante le condizioni di partenza di questa vigna fossero del tutto promettenti, adatte alla produzione di un raccolto abbondante (v. 8), il disprezzo dell’alleanza con il Signore ha reso il suo destino tragico e privo di vita (v. 19). Il secondo testo, che si configura dal punto di vista del genere letterario come una lamentazione funebre e la cui composizione è da collocare dopo la caduta di Gerusalemme del 586/7 a.C., descrive il destino di Israele, soprattutto della sua dinastia regnante, riproponendo – fra gli altri – il simbolismo della vigna. Anche qui la vigna Israele, giudicata per la propria empietà, viene prima sradicata (sottinteso: da Dio; v. 12a) e poi seccata dal vento del deserto (v. 12b), potenziale raffigurazione dell’impero di Babilonia. In entrambi i casi, dunque, il vento d’oriente costituisce una forza, che, a nome di Dio, si scatena contro la nazione eletta per portarne a compimento il giudizio. Ez 27,1-36, invece, costituisce un’ulteriore lamentazione, ma questa volta sulla città costiera di Tiro, giudicata, qui

<sup>16</sup> Cf D. LYS, *Rûach. Le souffle dans l’Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l’histoire théologique d’Israël* (= EHPH 56), Presses Universitaires de France, Paris 1962, 121-122.

<sup>17</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 47-48.

come altrove nella Scrittura, simbolo vivente della superbia dell'uomo. Tale realtà politica è comparata ad una nave stupenda (vv. 3-11), resa tale dall'incredibile successo nel campo commerciale (vv. 12-25), che viene travolta e distrutta dal vento orientale, che si abbatte improvvisamente ed inesorabilmente su di lei, facendola naufragare (vv. 26-36)<sup>18</sup>.

## 2. *Rûah*, energia soprannaturale che sposta il profeta

Il fatto che *rûah* indichi primariamente il vento con il suo vigore, talora devastante, spiega per quale motivo il sostantivo venga impiegato in alcune occorrenze del libro di Ezechiele per descrivere quella potenza soprannaturale di origine divina che agisce sul profeta, spostandolo da un luogo all'altro: una sorta di "vento divino", che gli consente di essere sottratto alla sua quotidianità e di essere collocato laddove la rivelazione di Dio – spesso in forma di visione – lo raggiunge. Anche se una determinazione precisa non è sempre possibile, possiamo ragionevolmente parlare non di esperienze di trasporto "fisico" (cf in part. 1 Re 18,12; 2 Re 2,16), bensì "estatico"<sup>19</sup>.

Già nel cap. 1 – come vedremo meglio fra breve – Ezechiele è testimone delle potenzialità della *rûah* divina, proprio come forza di movimento: il dinamismo degli esseri viventi e delle ruote che reggono il trono di Dio ha nella *rûah* il proprio principio, e il fatto che tale *rûah* possieda una natura singolare trova conferma nelle innaturali possibilità di spostamento della Gloria di JHWH. Le facoltà dello spirito che presiede al movimento del carro-trono divino derivano direttamente da Colui che vi siede sopra e che con la sua volontà ne determina la direzione. In diverse circostanze del proprio ministero, in particolare in concomitanza con le visioni di cui è reso destinatario, Ezechiele fa esperienza di questa stessa forza soprannaturale che lo prende e lo sposta da un luogo (naturale) ad un altro (mistico), e viceversa. Il profeta riconosce così in prima persona l'identità della *rûah* come "forza che mette in movimento"<sup>20</sup>. E in Ez 3,12.14, dopo aver contemplato la Gloria di Dio e dopo aver ricevuto il mandato profetico, Ezechiele è "sollevato" (da *nāsā'*) e "preso" (da *lāqah*) dallo spirito,

<sup>18</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 45-47.

<sup>19</sup> Cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, 27.

<sup>20</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 37-38.

e può così fare ritorno – sconvolto e amareggiato – dai fratelli deportati a Tel-Abib, nella regione di Babilonia.

Una situazione simile si registra anche in Ez 8,3, per quanto con qualche evidente tratto di originalità: il profeta viene trasportato in spirito a Gerusalemme per rendersi conto di persona delle trasgressioni che il popolo e le autorità stanno perpetrando nel tempio. Là dove dovrebbe apparire in maniera limpida la devozione e l'amore di Israele per il suo Dio, emerge, invece, senza possibili attenuanti la drammaticità del suo tradimento. Anzitutto, risalta la presenza di un soggetto celeste, che compare all'inizio della visione e che si farà guida del profeta durante il suo *tour* gerosolimitano. Il v. 2 non ne precisa in modo esplicito l'identità, ma le caratteristiche della sua persona – «una figura dall'aspetto di fuoco: dai fianchi in giù come fuoco, dai fianchi in su [...] come elettro» – rimandano direttamente a quelle di colui che Ezechiele ha visto seduto sul trono nella visione di apertura (cf Ez 1,27): si tratterebbe del Signore stesso<sup>21</sup>. Questa figura stende verso il profeta «come una mano», lo afferra per una ciocca di capelli, e in virtù dello spirito lo fa entrare nello spazio mistico della visione:

*Uno spirito (rûah) mi sollevò (da nāsā')* fra terra e cielo, e mi trasportò (da bô') a Gerusalemme in visioni divine (Ez 8,3).

Durante l'itinerario nel tempio alla scoperta del peccato di Israele in Ez 11,1 viene riferito di un ulteriore spostamento, sempre ad opera dello spirito:

*Uno spirito (rûah) mi sollevò (da nāsā')* e mi trasportò (da bô') alla porta orientale del tempio di JHWH, che guarda ad oriente<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Non è da escludere che l'evidente corrispondenza fra questa figura celeste e colui che siede sul trono nella visione del cap. 1 sia frutto di opportuni interventi redazionali, volti ad accostare e ad uniformare per quanto possibile i due contesti letterari. Probabilmente in origine questo essere soprannaturale sarebbe stato da identificare con un angelo, chiamato a fare da guida al profeta nel suo viaggio a Gerusalemme, secondo un modello frequente nelle visioni dell'apocalittica. In un secondo tempo, per le sopraccitate ragioni, l'angelo-guida avrebbe assunto dei tratti, presi dalla fisionomia di JHWH secondo la visione di Ez 1, determinando l'attuale relativa incertezza circa la sua identificazione (cf F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 1*, 138).

<sup>22</sup> Secondo il resoconto di Ez 11,1-21, il profeta è trasportato in spirito alla porta orientale del cortile del tempio. Qui egli vede un gruppo di maggiorenti di Giuda, intenti a discutere del futuro della città e della terra di Israele. Gerusalemme ha già subito la prima conquista ad opera delle truppe di Babilonia (597 a.C.), ma forse i danni di questo primo

Risulta piuttosto evidente anche da questi primi affondi testuali, come Ezechiele tenda a non essere troppo preciso nell'illustrazione di questo genere di esperienze. Tale imprecisione, che si riscontra in generale nei resoconti biblici di visione e che rende talvolta davvero ardua per il lettore una soddisfacente raffigurazione dell'evento, è voluta, a significare il carattere non ordinario, e quindi non pienamente comprensibile, di quanto vissuto dal profeta. La permanenza "in spirito" di Ezechiele a Gerusalemme è conclusa in Ez 11,24 con un ulteriore intervento divino, che lo riconduce in Caldea:

*Uno spirito (rûah) mi sollevò (da nāsā') e mi trasportò (da bô') in Caldea, presso i deportati, in visione, nello spirito di Dio (b<sup>e</sup>rûah 'ēlōhîm). E la visione che avevo visto disparve davanti a me.*

Per quanto con l'ausilio di una diversa locuzione – "la mano di JHWH" (*yad-yhwh*) – Ez 37,1 parla di uno spostamento mistico, operato dallo spirito, in uno spazio soprannaturale, dove Ezechiele riceve una nuova visione<sup>23</sup>:

*La mano di JHWH (yad-yhwh) fu (da hāyâ) sopra di me e (il Signore) mi fece uscire (da yāsā') in spirito (lett.: nello spirito di JHWH [b<sup>e</sup>rûah yhwh]) e mi depose (da nûah) in mezzo alla pianura: essa era piena di ossa.*

assalto sono ormai alle spalle, e i capi guardano già al futuro con una certa fiducia (vv. 1-4). Nonostante l'accaduto, pensano che il peggio sia passato e che il legame fra Dio e la sua città non potrà mai essere messo seriamente in discussione: un atteggiamento insipiente, aggravato da un sostanziale disprezzo per quelli che hanno subito in prima persona le conseguenze della loro stolta politica, i deportati (cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, 260; W. EICHRODT, *Ezechiele 1 [capitoli 1-24]* [= Antico Testamento 22/1], Paideia, Brescia 2001 [orig. ted. 1984<sup>3</sup>], vol. I, 168-171). Ma questa sicurezza, frutto di superbia, è fallimentare, come dimostreranno i fatti prossimi a compiersi, che Ezechiele senza remore annuncia (vv. 5-12) e che trovano una drammatica anticipazione nella morte improvvisa di uno dei presenti, un certo Pelatia (v. 13). Ai potenti, che si sentono protetti all'interno delle mura della città, il profeta prefigura un futuro fatto di violenza, di allontanamento dalla propria terra e di morte (cf F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 1*, 155-157). Ma se per loro l'avvenire non riserverà altro che sorprese negative, diversa sarà la sorte di coloro che hanno già subito l'onta dell'esilio e che sono ora compagni dello stesso profeta a Babilonia: il Signore risponderà al loro grido, riconducendoli nella terra dei padri e facendo di loro una nuova nazione santa (vv. 14-21; cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, 260-262; F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 1*, 159-162).

<sup>23</sup> Cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2 (chapters 25-48)* (= Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis (MN) 1983 (orig. ted. 1969), vol. II, 259.

La sezione conclusiva del libro di Ezechiele (capp. 40-48)<sup>24</sup> è inaugurata da un ulteriore cambio di “luogo”, reso possibile dalla potenza del Signore. Anche qui ritorna l’espressione “la mano di JHWH” per veicolare tale principio:

*La mano di JHWH (yad-yhwh) fu (da hāyā) sopra di me ed egli mi trasportò (da bô’) là (Ez 40,1).*

Con quest’ultimo avverbio (*šāmmā*, “verso là”) si intende una montagna della terra di Israele (il monte Sion), sulla quale il profeta è posto per contemplare una complessa visione (v. 2): quella del tempio futuro, abitato in modo stabile e definitivo dalla Gloria di Dio. Il profeta è accompagnato da un soggetto dall’identità imprecisata (v. 3) a contemplare in particolare il santuario e le sue fattezze, e ad assistere in prima persona al ritorno della *k<sup>e</sup>bôd yhwh* (“Gloria di Dio”). Sempre in questo contesto si ha un altro spostamento che interessa il profeta e che vede all’opera lo spirito in Ez 43,5:

*Uno spirito (rûah) mi sollevò (da nāsā’) e mi trasportò (da bô’) nel cortile interno (del tempio): ecco la Gloria di JHWH riempiva il santuario.*

Così, assistito dalla potenza dello spirito, Ezechiele può prendere coscienza del grande disegno salvifico di Dio, che porrà fine alla stagione drammatica dell’esilio e darà finalmente stabilità alla relazione di alleanza con il suo popolo.

<sup>24</sup> Nella visione dei capp. 40-48, il profeta Ezechiele è trasportato in spirito sul monte del tempio di Gerusalemme. Qui è condotto da un uomo attraverso l’area del santuario rinnovato. Al profeta è anticipato che tutto quello che vedrà dovrà poi essere oggetto di comunicazione al popolo, perché si renda conto che Dio sta predisponendo per lui un futuro di salvezza, segnato da una sua rinnovata presenza nella città santa e nel tempio (cf Ez 40,4; e anche Es 25-31). L’itinerario lungo il quale il profeta è condotto gli consente di apprezzare la fisionomia dell’edificio, con particolare attenzione per le sue dimensioni, i suoi arredi, il suo personale di servizio e la regolamentazione delle attività culturali, che vi si svolgono. Come sigillo di questa visione del tempio futuro, Ezechiele vi contempla il rientro definitivo della Gloria di Dio (cf Ez 43,1-12). Nel complesso qui non si tratta semplicemente di offrire alla comunità del post-esilio delle indicazioni pratiche sulla ricostruzione del santuario nazionale, quanto di esprimere la promessa di una comunione rinnovata con il Signore (cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 327-328).

### 3. *Rûah*, strumento della vocazione e del ministero profetico

Già nel capitoletto appena concluso abbiamo messo in rilievo come lo spirito sia inteso dal profeta come forza che (lo) mette in moto. L'idea risulta ancora più evidente nella seguente serie di pericopi, dove Ezechiele manifesta la coscienza che lo spirito ponga e mantenga in movimento nel complesso il suo stesso ministero. Lo spirito, infatti, presiede a quelle esperienze di carattere soprannaturale, con Ezechiele protagonista, funzionali all'esercizio del suo mandato profetico<sup>25</sup>. Il tutto a ricordare che la missione si fonda in misura determinante nell'incontro e nella stabile relazione con il Signore.

In diverse occorrenze, che hanno a che fare con questo tema, lo spirito è visto agire sul profeta "entrando in lui" (da *bô*') e "rimettendolo in piedi" (da *'amad*)<sup>26</sup>, dopo che il contatto diretto con la signoria divina lo ha tramortito e fatto cadere a terra<sup>27</sup>. Tale specifico intervento di Dio sulla sua persona consente al profeta di ascoltare e di recepire la Parola; insomma, si tratta di una forza che permette a colui che viene spesso definito da Dio "Figlio dell'uomo" (*ben-'ādām*; cf come es. Ez 2,1; e anche Sal 8,5) – cioè creatura fragile e limitata – di stare in piedi di fronte al Signore e di entrare in comunicazione con lui<sup>28</sup>. In Ez 2,2, ad esempio, si afferma:

Mentre egli (JHWH) mi parlava, *uno spirito (rûah) entrò in me (da bô')* e *mi fece alzare in piedi (da 'amad)* e io potei ascoltare colui che mi parlava.

È interessante notare come l'esecuzione dell'ingiunzione divina al profeta del v. 1 («Figlio dell'uomo, alzati in piedi: ti voglio parlare!») sia resa

<sup>25</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN - K. BERGER, *Geist Gottes*, 27-28.

<sup>26</sup> F. SEDLMEIER (*Das Buch Ezechiel 1*, 95-96) opportunamente nota come lo "stare in piedi", frutto dell'intervento dello spirito sulla persona del profeta, non sia da intendere solo in senso fisico. "Stare in piedi", infatti, rappresenta normalmente la postura del servo nei confronti del padrone, e ne indica la prontezza a condividerne i progetti e a prestarvi la propria collaborazione (cf come es. Gen 18,22; 1Sam 16,21-22; Ger 52,12). I profeti amano rappresentarsi così, per esprimere la sintonia che sussiste con il loro Signore e che li rende suoi preziosi collaboratori (cf il caso emblematico di Elia ed Eliseo in 1Re 17,1; 18,15; 2Re 3,14; 5,16; e anche 1Re 22,19; Ger 23,18.22). Pertanto, anche in questo caso, lo spirito abilita Ezechiele non semplicemente ad ascoltare la Parola di Dio, ma ad esserne servo fedele, con tutto ciò che questo comporta.

<sup>27</sup> Cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 567-568.

<sup>28</sup> Cf in part. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 43-44; e anche R. POSER, «"In der Ruach liegt die Kraft". Zur Bedeutung der Geistkraft im Buch Ezechiel», *BiKi* 60 (2005) 162-166: 163; W. EICHRODT, *Ezechiele 1*, 81.

possibile da un intervento del Signore stesso<sup>29</sup>. Mediante il suo spirito JHWH consente ad Ezechiele di compiere ciò che, in quanto uomo, non potrebbe mai fare da solo: mettersi in comunicazione con lui (cf anche Ez 3,22: «Anche là [Tel-Abib] fu su di me la mano di JHWH, ed egli mi disse: Va', esci nella pianura! Là parlerò con te»). Il dialogo con Dio è sempre e solo un dono per l'uomo; mai un diritto da rivendicare o una possibilità di cui disporre!

Questa capacità di recezione da parte del profeta, garantita dal diretto coinvolgimento di Dio e della sua potenza, interessa – come visto – il campo della parola, ma più in generale anche il campo della “visione”, cioè di quell'esperienza comunicativa che coinvolge (e sconvolge) tutti i sensi del soggetto. In questo tipo di circostanze Ezechiele tende a ricorrere ancora all'espressione “mano di JHWH” (*yad-yhwh*), che forse ai suoi occhi riesce a rendere ancor meglio rispetto a “spirito (di JHWH)” (*rûah yhwh*) questa idea di un'energia travolgente, che lo abilita a ricevere l'insostenibile visione di Dio. Proprio in apertura del libro profetico troviamo un caso di questo tipo: Ezechiele è reso capace di accogliere la rivelazione divina nella forma della visione della Gloria, grazie proprio alla “mano di JHWH” che si posa su di lui.

Là (sulle rive del canale Chebar) fu sopra di lui (Ezechiele) *la mano di JHWH* (*yad-yhwh*) (Ez 1,3).

Con il medesimo linguaggio viene introdotta anche la grande visione dei capp. 8-11 sul peccato di Gerusalemme:

Nell'anno sesto, nel sesto mese, il cinque del mese io ero seduto in casa e gli anziani di Giuda erano seduti dinanzi a me. Là *la mano del Signore JHWH* (*yad 'ādōnāy yhwh*) venne su di me (da *nāpal* – cadere / piombare addosso) (Ez 8,1)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Qui l'intervento di JHWH risulta ancora più necessario in considerazione dello sconvolgimento che ha colto il profeta dopo aver contemplato la Gloria divina e che lo ha fatto cadere con la faccia a terra (cf Ez 1,28). Ezechiele può così riaversi ed essere messo nelle condizioni di recepire il messaggio divino (cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel I*, 132).

<sup>30</sup> La sezione presenta chiaramente una struttura bi-partita: alla presentazione della colpa (prevalentemente di natura culturale) in Ez 8, segue nei capp. 9-10(11) la descrizione della corrispondente punizione. Il profeta è guidato in un itinerario che si snoda all'interno della città santa, e del suo tempio in modo particolare, e che permette ad Ezechiele di rendersi conto *de visu* della drammaticità del peccato di Israele; peccato che determina la decisione da parte di JHWH di allontanarsi da Gerusalemme (cf Ez 10,18-22; 11,22-25).

Simile dal punto di vista linguistico, ma differente a livello di significato, è Ez 3,14:

Io me ne andai amareggiato, con lo spirito sconvolto. *La mano di JHWH (yad-yhwh)* era forte/pesante su di me.

Non è facile cogliere il senso di quest'ultima affermazione. Probabilmente il turbamento interiore di Ezechiele (cf anche Ez 21,12) è dovuto al compito che il Signore gli ha appena affidato: quello di essere un profeta che denuncia la ribellione di Israele, e la cui predicazione è efficacemente rappresentata dal rotolo contenente «lamenti, pianti e guai» (Ez 2,10), che è stato invitato ad ingoiare (cf Ez 2,1-3,11). Nonostante questa comprensibile amarezza, il profeta è custodito dalla “mano di JHWH”, che gli consente di portare avanti il mandato, pur in mezzo a comprensibili difficoltà<sup>31</sup>.

Sul versante, invece, delle capacità attive, e non recettive, del profeta, innescate dallo spirito in lui, si pone Ez 3,24:

Allora *uno spirito (rûah)* entrò in me (da *bô'*) e mi fece alzare in piedi (da *āmad*). Egli (JHWH) mi parlò e mi disse: «Va' e chiuditi in casa tua!».

Al profeta è ingiunto di scendere nella valle/pianura – forse il medesimo contesto della prima visione – per accogliere la Parola di Dio (v. 22). La Gloria del Signore si mostra così al profeta secondo la fisionomia già contemplata presso il canale Chebar, determinando in lui la medesima reazione di allora: la caduta faccia a terra (v. 23). Qui la potenza dello spirito mostra i suoi effetti sul profeta rimettendolo in piedi e consentendogli di entrare in comunicazione con JHWH, e soprattutto rivolgendogli il comando – e quindi concedendogli anche l'abilità di eseguirlo – di compiere un'azione simbolica. Dalla difficile descrizione offerta pare trattarsi di una sorta di silenzio forzato, cui Ezechiele è costretto – silenzio all'apparenza aggravato da una “volontaria(?)” reclusione nella propria abitazione – per rendere ancora più manifesta agli occhi di Israele la gravità della sua “ribellione”: cioè della sua indisponibilità a recepire la Parola di JHWH (vv. 25-26)<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Cf D. LYS, *Rûach*, 136-137.

<sup>32</sup> L'interpretazione delle singole componenti di questa azione simbolica (Ez 3,22-27) è stata oggetto di viva discussione fra gli esegeti. Al profeta è chiesto in un primo momento di tornare in casa e di chiudersi dentro (v. 24). Poi si dice che ad Ezechiele saranno messe addosso “funi” che ne impediranno il movimento (v. 25). Questo parti-

Non solo, dunque, la capacità di ascolto, ma anche quella di compiere azioni simboliche efficaci, provengono da quello spirito divino, che viene conferito al profeta e che lo custodisce nell'esercizio fecondo della sua missione.

Ulteriore – e forse più scontata – potenzialità che lo spirito garantisce al profeta è quella di parola, che trova chiara espressione in Ez 11,5:

*Lo spirito di JHWH (rûah yhw) venne su di me (da nāpal) e mi disse: «Parla!...».*

È dallo spirito che nasce la parola profetica, manifestazione affidabile, in quanto ispirata, della Parola divina. Così anche in Ez 33,22, quando a Babilonia giunge la notizia della presa di Gerusalemme, Ezechiele, investito della potenza del Signore, riprende a parlare, interrompendo il periodo di silenzio, al quale è stato costretto da Dio:

colare potrebbe alludere ad una reclusione volontaria del profeta; oppure ad una forzata reclusione motivata o da un particolare intervento divino in forma di malattia (una sorta di paralisi) o dall'ostilità dei concittadini del profeta a motivo della tonalità accusatoria (e difficilmente accettabile) della sua predicazione. Un chiaro coinvolgimento del Signore nella vicenda è esplicitamente dichiarato, invece, nel v. 26: Ezechiele sarà reso muto, sigillando così l'indisponibilità all'ascolto della comunità dei deportati (cf anche J. BLENKINSOPP, *Ezechiele* [= Strumenti 25], Claudiana, Torino 2006 [orig. ingl. 1990], 46). Fra JHWH e Israele non vi è più alcuna comunicazione possibile, poiché il rapporto di alleanza è entrato in crisi a causa dell'infedeltà pervicace del *partner* umano. Non si tratterà, però, di un mutismo permanente, ma temporaneo (v. 27), forse da porre in relazione con la stagione dell'assedio e della caduta di Gerusalemme. L'attuale collocazione di questa pericope in apertura del libro ha suscitato, altresì, non poche perplessità. Dal racconto sembra che la reclusione e il mutismo di Ezechiele possiedano una certa consistenza sotto il profilo temporale, che renderebbe a questo punto difficilmente spiegabile la mole di azioni e di parole a lui attribuite, registrate dal cap. 4 in avanti (cf W. EICHRODT, *Ezechiele 1*, 99-100; F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 1*, 107-109). La spiegazione più semplice consiste nell'ipotizzare che qui sia recensito un episodio che storicamente si è compiuto in una fase piuttosto avanzata del suo ministero, probabilmente alla vigilia della presa di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor. Il silenzio e la reclusione del profeta sarebbero così il segno eloquente della cessazione (temporanea) della sua predicazione, dal momento che ormai il castigo è prossimo e la possibilità di conversione preclusa. Solo a punizione avvenuta, Ezechiele potrà tornare a rivolgere la sua parola al popolo (cf in part. Ez 24,25-27; 33,21-22), e sarà una parola di tonalità del tutto differente rispetto al passato. L'importanza, tuttavia, di questo evento puntuale nell'economia generale della vita del profeta avrebbe suggerito ai redattori un posizionamento all'interno dello scritto più significativo: così il racconto sarebbe stato posto in apertura del libro, subito dopo il blocco dei capp. 1-3\*, concentrati sul racconto della sua vocazione (cf J. BLENKINSOPP, *Ezechiele*, 46; e anche W. EICHRODT, *Ezechiele 1*, 99-100).

La sera precedente all'arrivo del fuggiasco (che portava la notizia della caduta di Gerusalemme), *la mano di JHWH (yad-yhwh) fu su di me* (da *hāyā*). Al mattino, quando (il fuggiasco) arrivò, (JHWH) mi aprì la bocca. La mia bocca, dunque, fu aperta e non fui più muto.

Da questo momento in avanti la sua profezia cambia completamente intonazione, avendo ormai come unico fine quello di consolare il popolo devastato dal castigo e di indurlo a sperare in un futuro di salvezza e di ricostruzione.

A fare da contraltare a questa prospettiva positiva si pone Ez 13,3, laddove Ezechiele qualifica i “falsi profeti” precisamente come coloro che seguono il loro proprio spirito, e non quello di Dio (cf anche Is 30,1; Os 9,7):

Guai ai profeti stolti, che seguono il loro spirito senza avere visto (nulla)!

#### 4. Ez 1: lo spirito nella visione del carro-trono divino

La complessa esperienza mistica, che inaugura il ministero profetico di Ezechiele, è costituita da una visione (quella del carro-trono di JHWH; Ez 1,[1-3a]3b-28a) e da un'audizione, accompagnata da un'ulteriore visione (quella del rotolo; Ez 1,28b-3,15). Il racconto di vocazione così conformato ha sollevato molte domande sulla sua composizione. Da un lato, infatti, il testo sembra richiamare la vocazione di Geremia (cf Ger 1,4-10[11-19]), dove la chiamata di Dio ha sostanzialmente la fisionomia di un evento di parola; dall'altro lato, la vocazione di Isaia (cf Is 6,1-8[9-13]), che invece si configura come esperienza di visione. L'ipotesi più ragionevole è che i redattori in questi capitoli abbiano fuso insieme esperienze del profeta originariamente distinte a livello cronologico in un nuovo articolato racconto, che, assumendo la ricca tradizione delle vocazioni profetiche della storia di Israele, legittimasse Ezechiele nella sua qualità di messaggero di JHWH.

La grande visione di apertura rende conto dell'incontro fra Ezechiele e JHWH in tutta la sua gloria sulle rive del canale Chebar, presso Babilonia, dove la comunità della diaspora probabilmente era solita riunirsi per la preghiera (cf in part. Sal 137). Qui il profeta è investito dalla potenza di Dio (“la mano di JHWH”; Ez 1,3) e abilitato a contemprarne lo splendore in uno scenario dal chiaro sapore teofanico. La visione punta a comunicare una caratteristica essenziale di Dio, decisiva per la sorte dei deportati: l'assoluta libertà di movimento, che gli consente di rendersi presente an-

che nella terra dell'esilio. Per una mentalità religiosa come quella israelita, dove è forte il legame fra JHWH, la terra della promessa e la città di Gerusalemme dove egli ha deciso di porre il proprio nome (cf come esempio Dt 12,5.11.21; 14,23-24), questo principio non appare scontato. Più che il legame con una terra, una città o un santuario, a Dio interessa il legame con il popolo; e la sua manifestazione ad Ezechiele in Caldea ne vuole essere una sostanziale conferma.

La "Gloria di JHWH" (*k'ôd-yhwh*; Ez 1,28) si presenta al profeta nella forma seguente: un trono di zaffiro, sul quale Ezechiele distingue una figura luminosa di aspetto umano, poggiato su un basamento di cristallo e retto da quattro "esseri viventi", dalle sembianze umane e animali (cherubini secondo Ez 10,1-22; cf anche Ez 9,3; 11,22), e quattro ruote, dalla singolare fattura. Tali creature, contraddistinte da un'assoluta libertà di movimento, trasportano il trono divino, consentendo al Signore di spostarsi dove desidera. In particolare, per gli esseri viventi la libertà di moto è garantita dai loro quattro volti, che permettono loro di deambulare senza alcun condizionamento dovuto ad una capacità visiva ben delimitata; per le ruote, invece, la loro fisionomia – quasi impossibile da raffigurare con esattezza – le rende adatte a muoversi in ogni direzione, senza quelle evidenti limitazioni che caratterizzano le ruote ordinarie. Nel complesso l'immagine sembra in sé fondere l'iconografia della divinità sorretta da angeli (cf 2Sam 22,11 // Sal 18,11) con quella della divinità che siede in trono su un carro (da guerra; cf Dn 7,9).

Nel precisare in Ez 1,12 il movimento degli esseri, Ezechiele riconduce essenzialmente allo spirito – sottinteso "di Dio" – questa sorprendente capacità di locomozione:

Ciascuno andava dritto davanti a sé; andavano dove *lo spirito (hārūah)* li faceva andare, senza mai voltarsi.

In questo modo è l'energia dello spirito a garantire al trono di muoversi, secondo la volontà di colui che vi sta assiso sopra<sup>33</sup>. È interessante come il Targum Jonathan traduca qui "spirito" proprio con "volontà" per precisare ancora meglio questa idea<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Cf W. EICHRODT, *Ezechiele 1*, 76-77.

<sup>34</sup> Cf M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20* (= AncB 22), Doubleday, Garden City (NY) - New Haven (CT) 1983, vol. I, 45-46.

Lo spirito entra in gioco anche nei vv. 20-21 per spiegare il coordinamento fra gli esseri viventi e le ruote (cf anche Ez 10,17): con una certa ripetizione si spiega che è il medesimo spirito, presente negli esseri come nelle ruote, a garantire un movimento, libero e coordinato, del trono divino.

[Le ruote] andavano dove *lo spirito* (*hārûah*) le faceva andare; le ruote si alzavano accanto a quelli (gli esseri viventi), perché *lo spirito* (*[hā]rûah*) degli esseri viventi era [anche] nelle ruote (Ez 1,20-21).

Lo spirito rappresenta così in questa visione la volontà stessa di Dio<sup>35</sup>, che permea le creature chiamate a reggere e a muovere il suo trono, in modo tale che il Signore possa spostarsi in assoluta libertà e rendersi presente accanto ai suoi perfino nella terra dell'esilio, nella terra della "morte" (cf in part. Ez 37).

#### 5. Ez 36: il dono dello spirito per il rinnovamento di Israele

L'uomo è creatura chiamata ad entrare in comunione con il Signore, e a coltivare con lui un'intima sintonia, a livello di pensiero, di sentimenti, di volontà. Per argomentare questa tesi il tema della *rûah* appare agli occhi di Ezechiele particolarmente promettente. Infatti, la predetta auspicata sintonia non viene percepita anzitutto come frutto di prestazione da parte dell'uomo, ma come opera della grazia divina in lui. Su questo punto si esprime in modo limpido il passo celeberrimo di Ez 36: ad un popolo che ha bisogno di liberarsi dalla propria durezza di cuore e di "respirare" in modo nuovo, JHWH promette il suo stesso "spirito", il suo stesso "respiro", che possa rendere a tutti gli effetti Israele una nuova creatura<sup>36</sup>.

Questa radicale trasformazione è oggetto di una promessa specifica da parte di Dio già in Ez 11,19:

Darò loro *un cuore solo* (*lēb 'ehād*), *uno spirito nuovo* (*rûah ḥādāšâ*) metterò dentro di loro. Togliero *il cuore di pietra* (*lēb hā'eben*) dalla loro carne e darò loro *un cuore di carne* (*lēb bāsār*).

Nell'antropologia biblica il cuore è sede dell'intelligenza, del discernimento, della volontà, della libertà; la fonte del pensiero, delle decisioni,

<sup>35</sup> Cf D. LYS, *Rûach*, 127.

<sup>36</sup> Cf D. LYS, *Rûach*, 140-141; e anche W. EICHRODT, *Ezechiele 1*, 52.

delle aspirazioni più profonde. Il cuore costituisce – in poche parole – «il centro della vita psicologica e morale, l'organo che meglio di ogni altro può rappresentare la vita nella sua totalità»<sup>37</sup>; e l'organo che, pertanto, presiede alla relazione con Dio. Parlare così di un “cuore di pietra” consente ad Ezechiele di denunciare la totale incapacità di ascolto, e quindi di obbedienza, che Israele ha da sempre mostrato nei confronti del suo Dio. A questo stato di cose risponde la promessa del dono di un “cuore di carne”: un cuore, cioè, capace finalmente di accordo con il Signore e con il suo sentire<sup>38</sup>. Tale trasfigurazione profonda coinvolge anche lo spirito dell'uomo, per quanto su questo punto il testo si mostri meno esplicito. Pare presupposta l'idea di uno spirito, che, al pari del cuore, non sia più in grado di aprirsi alla relazione con Dio e che quindi necessiti di essere sostituito (cf caso emblematico dei “falsi profeti” di Ez 13,3).

La riflessione proposta in Ez 36 si muove in un orizzonte piuttosto ampio: il profeta nel rileggere la storia della salvezza e le sue (anche drammatiche) sfaccettature prospetta un futuro, nel quale l'elemento decisivo non consiste nel rientro di Israele nella terra dei Padri, e nemmeno nel suo rinnovamento politico, economico e sociale, quanto nella conversione del suo cuore. Nei vv. 17-21 Ezechiele offre uno spaccato impietoso del passato, riproposto senza alcuna remora, anche nei suoi aspetti più scandalosi: il peccato di Israele ha contaminato la terra, rendendola impura (cf Lv 18,28; e anche Dt 21,23), e ha comportato la necessità della sua espulsione e dispersione (cf Ez 12,15; 20,23). Così il popolo eletto si è ritrovato straniero in terra straniera: un ritorno *tout court* alla condizione pre-esodica. Ma qui si è verificato qualcosa di apparentemente inatteso, anche per il Signore stesso: la deportazione di Israele ha gettato infamia sul nome santo di Dio, rendendolo spregevole agli occhi delle nazioni, che hanno cominciato ad interrogarsi sull'effettiva bontà e potenza di questa divinità (cf in part. vv. 20-21)<sup>39</sup>. Così JHWH decide di intervenire (vv. 22-23); ma non per riguardo al popolo deportato – come sarebbe ragionevole pensare – bensì al suo nome, alla sua buona fama, infangata dal comportamento di Israele:

<sup>37</sup> E. BIANCHI, «Cuore», in R. PENNA (ed.) et al., *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 288-294: 289.

<sup>38</sup> Cf F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 1*, 161-162.

<sup>39</sup> Cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 246-247.

Non per riguardo a voi io agisco, casa di Israele, ma [per riguardo] al mio nome santo, che voi avete profanato fra le nazioni, presso le quali siete giunti (Ez 36,22b).

Questa precisazione sulle effettive motivazioni dell'intervento salvifico di Dio, che viene riproposta pure nel v. 32 (cf anche Ez 20,9.14.22; 39,25) e che potrebbe suscitare una certa perplessità, persegue un'unica finalità: far capire che la salvezza non può essere considerata un merito, ma solamente un dono, sempre immeritato (cf Is 43,22-28)!

Rivolgendo lo sguardo al futuro del popolo eletto (vv. 24-38), Ezechiele intravede un suo radicale rinnovamento, a tutti i livelli: un rinnovamento che interesserà non solo la vita fisica (rientro dalla deportazione [v. 24], ripristino della fecondità del suolo [v. 29-30.34-36], ricostruzione degli insediamenti [vv. 33.35-36], crescita demografica [vv. 37-38]), ma *in primis* quella spirituale (vv. 25-28)<sup>40</sup>.

Alla luce del dramma dell'esilio la relazione fra Dio e Israele sembra entrata in una crisi irrisolvibile. Il popolo si è dimostrato incapace di essere testimone della grandezza di JHWH fra le genti, collaboratore efficace del suo disegno di salvezza universale. Ad uno sguardo umano questo stato di cose è senza soluzione. È necessario un nuovo inizio, che non è nelle disponibilità e nelle capacità dell'uomo. Solo il Signore può ridare vita ad una storia di alleanza che pare compromessa, riplasmando nel profondo il *partner* umano e istituendo così un patto radicalmente nuovo, capace di durare nel tempo e di portare frutto (cf in part. Ger 31,31-34; e anche Ger 32,36-41; Ez 16,60; 37,26)<sup>41</sup>.

Il primo passo sulla via della nuova creazione di Israele come popolo dell'alleanza è la sua purificazione dal peccato, come precisa il v. 25:

Effonderò su di voi acqua pura, e voi sarete purificati da tutte le vostre impurità; da tutti i vostri idoli io vi purificherò (Ez 36,25).

Ezechiele, di famiglia e di mentalità sacerdotale, sa bene che l'uomo peccatore è in stato di impurità; il che gli impedisce di accostarsi a Dio e di

<sup>40</sup> Cf W. EICHRODT, *Ezechiele 2 (capitoli 25-48)* (= Antico Testamento 22/2), Paideia, Brescia 2001 (orig. ted. 1986<sup>5</sup>), vol. II, 609-613.

<sup>41</sup> Cf F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 2 (Kapitel 25-48)* (= Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2013, vol. II, 184-185.192-193; e anche W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 248.

entrare in relazione con lui attraverso il culto. Pertanto, come nell'ambito delle pratiche liturgiche è necessario per il sacerdote (o anche il semplice fedele), che si trovi in condizioni simili, compiere atti di purificazione appositi prima di (ri-)prendere contatto con il sacro (cf in part. Nm 8,7), così ora Israele deve essere mondato dalla sua colpa per poter essere riammesso nell'alleanza con il Signore. In questo modo l'incapacità – all'apparenza strutturale – di Israele nel corrispondere alle esigenze della relazione con JHWH viene per sempre superata.

Il secondo passo nel rinnovamento del popolo di Dio presenta una tonalità del tutto differente: qui non si tratta più di purificazione, quanto di trasformazione “in positivo”; e ad essere al centro dell'attenzione è il “cuore” di Israele (v. 26).

*Vi darò un cuore nuovo (lēb ḥādāš), uno spirito nuovo (rûaḥ ḥādāšâ) metterò dentro di voi. Togliero il cuore di pietra (lēb ḥā'eben) dalla vostra carne, e vi darò un cuore di carne (lēb bāšār) (Ez 36,26).*

In un futuro ormai prossimo il cuore ottuso ed insensibile (cf in part. Ez 2,3-4; 3,7) sarà sostituito con un cuore capace finalmente di ascolto della Parola e di fattiva obbedienza alle sue indicazioni (cf anche Sal 51,12). Con un linguaggio in tutto e per tutto corrispondente a quello di Ez 11,19, si precisa, altresì, come il dono del cuore nuovo consista in buona sostanza nella concessione di un nuovo spirito, capace di porre definitivamente il ricevente in totale armonia con Dio e con il suo modo di essere, di pensare e di agire. L'integrazione della categoria di *rûaḥ* in questo discorso – alla luce di quanto detto fin qui – è funzionale a sottolineare il legame “vitale” dell'uomo rinnovato con il suo Signore; un legame di piena e stabile comunione. In sostanza questa promessa corrisponde a quella di Ger 31,31-34 (cf anche Dt 30,6-10): alla visione geremiana di un cuore in cui viene inscritta la legge di Dio corrisponde qui quella di un cuore di carne, animato da uno spirito nuovo, che – come si vede nei versetti successivi – è lo stesso spirito di Dio.

È precisamente questo ultimo concetto ad essere al centro dei vv. 27-28:

*Il mio spirito (rûḥî) porrò dentro di voi, e farò in modo che camminate secondo i miei statuti, che osserviate e mettiate in pratica i miei giudizi. [...] Voi sarete per me popolo, e io sarò per voi Dio (Ez 36,27-28).*

Il vecchio e corrotto spirito di Israele viene sostituito con lo spirito di JHWH; con il suo stesso impulso al bene e alla giustizia (cf anche Sal

143,10 – “spirito buono”)<sup>42</sup>. Ciò consente al popolo di conformare globalmente il proprio cammino alla volontà salvifica di Dio, che si palesa nei giudizi della legge. In estrema sintesi il dono dello spirito permette alla comunità di essere e di mantenersi in sintonia con il cuore di Dio; e quindi di essere a tutti gli effetti “popolo dell’alleanza”.

L’esito felice del processo di trasfigurazione qui descritto viene sigillato dalla dichiarazione del v. 28, nella quale si recupera una delle locuzioni più famose del mondo biblico: quella della cosiddetta “mutua appartenenza”. «Voi sarete il mio popolo ed io sarò il vostro Dio»; oppure, secondo la traduzione appena proposta, «Voi sarete per me popolo, ed io sarò per voi Dio» (cf in part. Ger 31,33). Tale espressione, la cui origine è da collocare nell’ambito della relazione matrimoniale, dice la particolarità di un rapporto dove ciascuno dei *partners* non può più pensarsi senza l’altro. Effettivamente qui, a differenza di altri passi biblici, non si ribadisce l’assoluta novità della suddetta relazione; tuttavia, in considerazione del contenuto della promessa nella quale è inserita, se ne può presupporre la diversità rispetto all’alleanza del passato, sia per qualità che per solidità<sup>43</sup>.

Questo stesso concetto viene espresso in modo eloquente anche in Ez 39,29, laddove l’idea di un rapporto di singolare intimità fra Dio e Israele finalmente ripristinato viene resa anche con il ricorso al simbolismo del “volto” (*pānīm*):

Allora non nasconderò più a loro *il mio volto* (*pānay*), perché effonderò il mio spirito (*rūhī*) sulla casa di Israele – oracolo del Signore Dio<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cf M. GREENBERG, *Ezekiel 21-37* (= AncB 22A), Doubleday, Garden City (NY) - New Haven (CT) 1997, vol. II, 730.

<sup>43</sup> Cf F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 2*, 200.

<sup>44</sup> Ez 39,21-29 è ritenuto da un buon numero di studiosi un’inserzione redazionale nel contesto dei capp. 38-39, allo scopo di riprendere e sintetizzare l’annuncio dei suddetti capitoli, che parlano dell’aggressione contro Israele di Gog – potente e misterioso sovrano del nord – e della sua drammatica sconfitta ad opera di Dio, e di collegarlo con quello dei capp. 40-48 – la cosiddetta “Torah di Ezechiele” (cf ad es. W. EICHRODT, *Ezechiele 2*, 635-638). Nel presentare il passato castigo del popolo di Dio la pericope attinge al linguaggio del volto, in particolare all’espressione “nascondere il volto” (vv. 23.24[29]), ad indicare la tragica interruzione della relazione di alleanza con il Signore. Se JHWH nasconde il proprio volto significa che Israele non può più rivolgersi a lui, non può più trovare ascolto e attenzione presso di lui, con tutte le conseguenze nefaste del caso. Si tratta di un modo di parlare impiegato soprattutto nel Salterio (cf Sal 13,2; 22,25; 27,9), come anche nella predicazione del secondo e terzo Isaia (cf Is 54,8; 59,2; 64,6). L’idea di fondo è piuttosto evidente: la vita dell’uomo dipende dal rapporto con il Signore, perché

Rispetto a questo quadro piuttosto omogeneo, che vede la trasfigurazione – interiore, prima che esteriore – di Israele come frutto della grazia, si pone il dettato di Ez 18,31, dove uno spazio di assoluto rilievo è riconosciuto anche alla libertà dello stesso. Recuperando il linguaggio del “cuore nuovo” e dello “spirito nuovo”, incontrato nelle precedenti pericopi, qui si attribuisce tale rinnovamento non principalmente ad un intervento di Dio, ma ad un impegno dello stesso popolo:

Gettate via da voi tutte le vostre trasgressioni, che avete commesso; fatevi *un cuore nuovo* (*lēb ḥādāš*) e *uno spirito nuovo* (*rūaḥ ḥādāšā*)! Perché volete morire, casa di Israele (Ez 18,31)?

Dio chiede al popolo di giocare nella conversione, allontanandosi dal proprio peccato e aprendosi al dono della grazia. Non si tratta di una contraddizione rispetto alle precedenti proclamazioni, bensì di un'integrazione necessaria: il dono di JHWH domanda una libertà che sia in grado di accoglierlo e di metterlo a frutto; in caso contrario si tratterebbe di qualcosa di sostanzialmente inutile ed improduttivo<sup>45</sup>.

#### 6. Ez 37: la potenza vitale dello spirito di Dio

Lo spirito è forza capace di portare la vita, anche laddove la morte sembra trionfare. È su questa consapevolezza che si costruisce la ben nota visione del cap. 37. La condizione (esteriore ed interiore) disastrosa del popolo di Dio, conseguente all'esperienza dell'esilio, viene dallo stesso popolo descritta ricorrendo principalmente al simbolo delle ossa, la parte più interna e strutturale del corpo, e quindi rappresentazione potenziale della totalità del soggetto (cf ad es. Gb 20,11; 30,17.30; Sal 31,11; 35,10; Pr 3,8; 17,22)<sup>46</sup>:

a prescindere da ciò per lui non può esserci altro che morte (cf in part. Nm 6,25-26 e Sal 104,29). Così per sostanziare la promessa della salvezza futura, nel nostro v. 29 si ritorna all'immagine del volto per annunciare l'intenzione di JHWH di non distogliere mai più lo sguardo da Israele; fuor di metafora: di voler ripristinare la relazione di alleanza con lui, e questa volta per sempre (cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 319-320).

<sup>45</sup> Cf D. LYS, *Rûach*, 139-140; F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 1*, 251-254.

<sup>46</sup> Cf L. RYKEN (ed.) et al., «OssO», in *Le Immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006 (orig. ingl. 1998), 1012-1013: 1012; e anche W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 262.

Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è distrutta, e noi siamo perduti (v. 11)<sup>47</sup>.

L'auspicata – anche se all'apparenza impossibile – restaurazione di Israele non può che dipendere dalla potenza creatrice di Dio; in particolare, dal suo spirito capace di restituire alla vita anche ciò che si trova in preda alla morte<sup>48</sup>. Il soffio vitale è quella potenza che (ri-)chiama alla vita e conserva in vita; soffio che attraversa il cosmo e lo custodisce (cf in part. v. 9)<sup>49</sup>, e che ora si rivolge verso Israele in un atto che a tutti gli effetti può essere definito di nuova creazione<sup>50</sup>.

La struttura della pericope si rivela piuttosto semplice: ad una prima sezione dedicata alla presentazione della visione (vv. 1-10), segue una seconda sezione, dove se ne offre l'interpretazione (vv. 11-14). L'unità del testo non ne pregiudica la vivacità retorica, garantita da un certo dinamismo della narrazione, e la pregevolezza poetica, cui contribuisce anche la ricchezza dei simbolismi impiegati.

Il profeta viene portato con tutta probabilità nello stesso luogo in cui si è compiuta la prima grande visione del libro: la piana presso il canale Chebar (v. 1). La scena che gli si para davanti agli occhi è raccapricciante: un campo ricoperto di ossa ormai consunte, inaridite. L'impressione è quella di trovarsi sul terreno di un'antica e tremenda battaglia, che ha lasciato dietro di sé un cumulo spaventoso di cadaveri, abbandonati all'inclemenza delle intemperie e alla potenza logorante del tempo<sup>51</sup>. Ezechiele viene fatto passare accanto a queste ossa, per rendersi conto di persona del

<sup>47</sup> W. ZIMMERLI (*Ezekiel 2, 257*) giustamente nota come l'opposizione fra la dichiarazione del popolo, che suona come una vera e propria lamentazione (v. 11), e la successiva risposta da parte di Dio in forma di promessa (vv. 12-14) corrisponda ad un genere letterario piuttosto diffuso nel panorama biblico: quello della "disputa". Mediante il ministero e la parola del profeta Dio reagisce allo smarrimento del popolo, ribadendo la validità del proprio disegno salvifico e puntando così a ridargli speranza. Cf anche F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 2*, 220-222.

<sup>48</sup> Cf R. KOCH, *Der Geist Gottes*, 124-125.

<sup>49</sup> Cf W. EICHRODT, *Ezechiele 2*, 623.

<sup>50</sup> Con cognizione di causa H. SCHÜNGEL-STRAUMANN e K. BERGER (*Geist Gottes*, 29-32) notano diversi punti di contatto fra la nostra pericope e il racconto genesiaco di creazione. Interessante anche la valutazione da loro proposta circa l'utilizzo in questa sede del termine *rûah* al femminile, come in tutti quei contesti dove sono in evidenza fenomeni di creazione o di ri-creazione, fisica o anche spirituale.

<sup>51</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 53.

loro numero e delle loro condizioni (v. 2). Il primo scambio di battute fra JHWH e il suo profeta mette a fuoco come la rivitalizzazione di queste ossa, di questi morti non sia possibile per l'uomo (e per il profeta, che qui lo rappresenta), ma solo per Dio (v. 3). Nelle parole di Ezechiele è evidente la presa di coscienza dell'impotenza umana di fronte alla morte e alle sue conseguenze estreme, ma nel contempo è possibile riconoscerci anche una sostanziale affermazione di fiducia nella potenza divina. Così al profeta viene ingiunto di "profetizzare", annunciando alle ossa l'irruzione in loro dello spirito di Dio.

Profetizza [figlio dell'uomo] su queste ossa e di' loro: «Ossa inaridite, ascoltate la parola di JHWH! Così dice il Signore Dio a queste ossa: Ecco, io faccio entrare in voi *uno spirito (rûah)* e rivivrete; metterò su di voi i nervi, farò crescere su di voi la carne, stenderò su di voi la pelle, porrò in voi *uno spirito (rûah)* e rivivrete. E riconoscerete che io sono JHWH» (Ez 37,4-6\*).

Qui il linguaggio mostra diversi tratti comuni con quello di Gen 2,7, in particolare il fatto di descrivere la (ri-)creazione dell'uomo in due tempi: prima la costituzione del corpo nelle sue diverse componenti; in seguito l'infusione dello spirito vitale<sup>52</sup>. Ma lo scopo ultimo di questo potente atto divino non consiste semplicemente nella rivitalizzazione dei corpi, bensì nel riconoscimento di JHWH e della sua potenza (v. 6).

Ezechiele, in ottemperanza all'ingiunzione che gli è stata rivolta, profetizza e osserva le immediate conseguenze del proprio parlare. All'emissione della parola profetica le ossa incominciano a muoversi e ad avvicinarsi le une alle altre (v. 7). Il movimento, e il rumore che lo accompagna, paiono già alludere alla concessione finale dello spirito: l'accostarsi delle ossa può essere giustificato, infatti, presupponendo la presenza di un vento che lo rende possibile; e ciò rimanda al soffio vitale divino, che entrerà in gioco alla fine del processo<sup>53</sup>.

Io (Ezechiele) guardai, ed ecco: su di esse (ossa) [comparire] i nervi, la carne crescere, la pelle stendersi sopra; ma in esse non c'era *spirito (rûah)* (Ez 37,8).

Ezechiele è così invitato a "profetizzare allo spirito", cioè a pregare perché lo spirito possa compiere la propria opera, e restituire la vita a questi cadaveri. Il fatto che il processo di rivitalizzazione si compia grazie

<sup>52</sup> Cf W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 261; e anche F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 2*, 219.

<sup>53</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 57-58.

anche all'intervento di Ezechiele è segno che conferma la potenza della parola profetica – trasparenza della Parola e della sua potenza – la quale, non per virtù propria, ma della divina grazia, è resa strumento di vita<sup>54</sup>.

Allora egli (JHWH) mi disse: «Profetizza *allo spirito (hārûah)*; profetizza, figlio dell'uomo, e di' *allo spirito (hārûah)*: “Così dice il Signore Dio: Vieni, oh *spirito (hārûah)*, dai quattro venti e soffia su questi uccisi, ed essi rivivano!”». Ed io profetizzai, come mi aveva comandato, e *lo spirito (hārûah)* entrò in essi, così tornarono in vita e si alzarono in piedi: era un esercito grande, molto grande (Ez 37,9-10).

L'interpretazione della visione si apre con la sopraccitata citazione del v. 11, nella quale si dà voce all'auto-coscienza depressa del popolo esiliato, e dalla quale prende forza la successiva promessa di JHWH. Ad un popolo che riconosce senza mezzi termini la propria condizione mortale, il Signore annuncia la restituzione della vita. Rispetto ai versetti precedenti, e anche alla stessa dichiarazione del popolo, l'immaginario che sostanzia la promessa cambia leggermente: non si parla più di ossa inaridite, che vengono ricomposte e rivitalizzate, ma di sepolcri aperti e di morti restituiti alla vita. Anche in questo caso il contributo decisivo nel processo di ri-creazione è riconosciuto allo spirito divino.

Metterò *il mio spirito (rûhî)* in voi e rivivrete; vi farò riposare nella vostra terra. Allora riconoscerete che io sono JHWH. L'ho detto e lo farò! – oracolo di JHWH (Ez 37,14).

Nel complesso qui il profeta sta prefigurando una sorta di nuovo esodo: il popolo “defunto” è fatto uscire dal luogo della deportazione (della propria “sepoltura”), ricondotto nella terra patria, e abilitato a riconoscere così nella propria storia la potenza e la misericordia di Dio<sup>55</sup>.

Nelle due immagini impiegate rispettivamente nella visione e nella sua rilettura – le ossa inaridite, riportate in vita; e i cadaveri, fatti uscire dai sepolcri – si annuncia, dunque, la “resurrezione” della nazione israelita dopo la crisi dell'esilio. Nelle ossa inaridite si esprime simbolicamente la morte della nazione, la caduta dei regni di Israele e di Giuda per mano degli Assiri e dei Babilonesi; nei sepolcri sigillati, invece, la condizione disastrosa degli Israeliti deportati – per così dire, “sepolti” – in terra straniera. Così la rivitalizzazione delle ossa diviene simbolo della restituzione alla

<sup>54</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 59.

<sup>55</sup> Cf F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel* 2, 222-223.

nazione eletta della sua dignità di popolo; mentre nell'apertura dei sepolcri si rappresenta la liberazione dei deportati dalla "tomba" dell'esilio<sup>56</sup>. L'insistenza poi sul "riconoscimento" di JHWH nel suo operato salvifico (vv. 6.14) è funzionale a ricordare come questo processo di redenzione non si limiti ad un rinnovamento – per così dire – politico di Israele, ma a qualcosa di più profondo: un rinnovamento del suo cuore, che gli permetta di discernere e di agire con una coscienza purificata, e di ristabilire la relazione con il Signore, all'insegna della fedeltà (cf anche Ez 36,27). Il tutto reso possibile in ultima istanza dal dono dello spirito<sup>57</sup>.

*7. Prospettive di sintesi: lo spirito, forza di comunione, nel ministero e nella predicazione di Ezechiele*

Lo spirito si configura globalmente nella profezia di Ezechiele come forza che pone in movimento; più precisamente: forza che pone in movimento un soggetto (singolo e/o comunitario) per farlo entrare sempre più in sintonia e in comunione profonda con il Signore. È interessante da questo punto di vista fare un confronto sintetico fra gli eventi correlati alla vocazione del profeta (Ez 1-3\*) e le promesse salvifiche per l'intero popolo di Dio, contenute in Ez 36 e 37. Lo spirito, che sottrae l'uomo dalla sua condizione statica ed infeconda, per porlo in relazione vitale e dialogica con Dio, agisce sul profeta in modo simile a come agisce sull'intero Israele. Come, infatti, il sacerdote Ezechiele nella terra della deportazione riceve in spirito la chiamata e il mandato ad essere profeta, così Israele in virtù del medesimo spirito è chiamato ad accogliere su di sé l'azione rinnovatrice di Dio, che lo trasfigura, liberandolo dalla propria incapacità strutturale all'ascolto e all'obbedienza della Parola, per renderlo a tutti gli effetti popolo "profetico" (cf anche Gl 3,1-5). Così Ezechiele nella propria esperienza di fede e di ministero diviene emblema del nuovo popolo di Dio, capace finalmente di essere testimone affidabile, fra le genti e per le genti, della Gloria divina.

Potremmo a ragione definire l'intera vita di Ezechiele – profeta che spesso ha fatto ricorso all'agire simbolico come strumento efficace di trasmissione della Parola – come una grande ed articolata azione simbolica,

<sup>56</sup> Cf R. KOCH, *Der Geist Gottes*, 124-125.

<sup>57</sup> Cf H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 60-61.

atta ad esprimere il destino di tutto il popolo eletto. Nel “profeta visionario”<sup>58</sup> Israele ha potuto ritrovare la propria vocazione, riconoscendo come lo spirito – potenza vitale del Creatore – avrebbe agito in un futuro prossimo anche in lui, per riplasmarlo nel profondo, rendendolo – per dirla con la nostra tradizione teologica – *capax dei*<sup>59</sup>. Guardando ad Ezechiele – “figlio dell’uomo” reso “profeta” – Israele può, insomma, intravedere i tratti del proprio futuro in piena e definitiva comunione con il suo Signore; e può, altresì, comprendere quanto decisivo sarà il ruolo dello spirito stesso di Dio nel porre in essere tale futuro salvifico.

In particolare è da notare come l’elemento distintivo dell’uomo trasfigurato – sia esso lo stesso profeta Ezechiele e/o il popolo nuovo nel suo complesso – sia la perfetta sintonia con JHWH. Di tale desiderabile sintonia sono immagine indicativa, anche se singolare nelle loro fattezze, le tante esperienze mistiche, che contraddistinguono il ministero di Ezechiele e che lo rendono a suo modo unico nel panorama della tradizione profetica israelita. Il profeta viene per grazia investito dello spirito di Dio ed entra con lui in una sinergia totalizzante, in una comunione profonda, che coinvolge tutta la sua persona. È, in estrema ma suggestiva sintesi, la realizzazione di ciò che Paolo stesso auspica per i cristiani di Roma in Rm 12,2:

Non conformatevi a questo mondo, ma siate trasformati nel rinnovamento della vostra *mente (nous)*, per poter discernere in cosa consiste la volontà di Dio, ciò che è buono, gradito e perfetto.

Avere lo stesso *nous* di Dio: è questo l’obiettivo ultimo della trasformazione dell’uomo, che il profeta annuncia ed illustra, anche con la poten-

<sup>58</sup> Cf M.A. SWEENEY, «Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile», in *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers* (= SBL.SP 39), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2000, 728-751.

<sup>59</sup> «L’uomo – come dice la tradizione del pensiero cristiano – è “capax Dei”: capace di conoscere Dio e di accogliere il dono che Egli fa di se stesso. Creato infatti a immagine e somiglianza di Dio (cf Gen 1,26), è in grado di vivere un rapporto personale con lui e di rispondere con l’obbedienza d’amore alla relazione d’alleanza propositagli dal suo Creatore. Sullo sfondo di questo insegnamento biblico, il dono dello Spirito promesso all’uomo ed elargito “senza misura” da Gesù Cristo significa allora la “chiamata all’amicizia, nella quale le trascendenti ‘profondità di Dio’ vengono, in qualche modo, aperte alla partecipazione da parte dell’uomo” (GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 26 agosto 1998 [[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_26081998.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_26081998.html)], 11 ottobre 2018)».

za del linguaggio simbolico. Una trasformazione resa possibile dal dono dello spirito. Nel suo commento a Ez 37, H. Schüngel-Straumann parla così dello spirito di JHWH come «Kraft der Integration» (“forza di integrazione”)<sup>60</sup>. Forse sarebbe meglio parlare di “forza di comunione”: forza che unisce Dio e l’uomo, nel rispetto della libertà e della coscienza di entrambi. Questo dato mostra, altresì, il rischio che il Signore corre nel tentativo di stabilire una comunione siffatta con la sua creatura: il rischio del rifiuto. L’uomo non può esistere senza Dio, e la vitale permanenza in lui dello spirito ne è la conferma teologica più alta. Il Signore accetta di mantenere l’uomo in vita – quindi di garantire senza condizioni il proprio soffio vitale – accettando però il pericolo che tale disponibilità resti non corrisposta; che l’offerta di una relazione di alleanza, libera e responsabile, sia respinta. Dio si troverebbe nella paradossale – almeno secondo la logica umana – condizione di tenere in vita una creatura, che apertamente e coscientemente lo rifiuta. Una possibilità accettabile solo in una logica non di calcolo, ma di amore.

### III. CONCLUSIONE: «LO SPIRITO È LA FORZA DIVINA CHE CAMBIA IL MONDO» (PAPA FRANCESCO)

Lo spirito, per come Ezechiele lo ha predicato, agisce nell’uomo non solo per porlo, custodirlo, ed eventualmente anche riportarlo, in vita, ma soprattutto per (ri-)condurlo progressivamente alla comunione con il Signore. Lo spirito è ciò che alla fine rende possibile una vita *con* Dio. Per la comunità dei discepoli di Gesù, questa possibilità si è dischiusa definitivamente nel dono che Cristo ha fatto del suo proprio Spirito a partire dalla Pasqua. È secondo questa stessa logica che si esprime anche papa Francesco nell’omelia pronunciata in occasione della festa di Pentecoste del maggio 2018; un’omelia che merita di essere riletta in alcuni suoi passaggi nodali.

[Lo Spirito Santo] è la forza divina che cambia, che cambia il mondo. [...] Egli entra nelle situazioni e le trasforma; cambia *i cuori* e cambia *le vicende*. *Cambia i cuori*. [...] Lo Spirito sblocca gli animi sigillati dalla paura. Vince le resistenze. A chi si accontenta di mezze misure prospetta slanci di dono. Dilata i cuori ristretti. Spinge al servizio chi si adagia nella comodità. Fa camminare chi si sente arrivato. Fa sognare chi è affetto da tiepidezza. [...] [Lo

<sup>60</sup> H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûah bewegt die Welt*, 66.

Spirito] non rivoluziona la vita attorno a noi, ma cambia il nostro cuore; non ci libera di colpo dai problemi, ma ci libera *dentro* per affrontarli; non ci dà tutto subito, ma ci fa camminare fiduciosi, senza farci mai stancare della vita. Lo Spirito mantiene giovane il cuore [...].

*Cambia le vicende.* [...] Quando la vita delle nostre comunità attraversa periodi di “fiacca”, dove si preferisce la quiete domestica alla novità di Dio, è un brutto segno. Vuol dire che si cerca riparo dal vento dello Spirito. Quando si vive per l’autoconservazione e non si va ai lontani, non è un bel segno. Lo Spirito soffia, ma noi ammainiamo le vele. [...] [Lo Spirito] è l’anima della Chiesa, sempre la rianima di speranza, la colma di gioia, la feconda di novità, le dona germogli di vita. [...] Ecco, lo Spirito porta un “sapore di infanzia” nella Chiesa. Opera continue rinascite. Ravviva l’amore degli inizi<sup>61</sup>.

Il problema non è, dunque, che la comunità – come anche il singolo – sia investita di questa forza di cambiamento, che seguita a soffiare con discrezione e decisione, ma che, a fronte di questo dono continuamente garantito, vi sia disponibilità effettiva a lasciarsi guidare in questo processo di rinnovamento. Si tratta di una disponibilità evidentemente da non dare per presupposta, in quanto richiede una conversione reale, che deve superare oggettive resistenze e affrontare comprensibili paure. È su questo fronte che una seria e rinnovata riflessione pneumatologica, anche con l’apporto decisivo degli studi biblici, può aiutare la Chiesa di oggi a restare aperta a questo soffio vitale, anche quando ciò le domanda di rinnegare progressivamente se stessa, per lasciarsi di nuovo sempre definire dalla relazione con Dio. Così è stato per l’Israele del tempo di Ezechiele, così è anche per la Chiesa del nostro tempo!

7 gennaio 2019

<sup>61</sup> FRANCESCO, *Omelia nella messa della solennità di Pentecoste*, 20 maggio 2018 [[http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20180520\\_omelia-pentecoste.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180520_omelia-pentecoste.html)], 16 ottobre 2018.