

**«Ti farò mia sposa per sempre»  
IL «LITIGIO» TRA DIO ED IL SUO POPOLO IN OSEA 1-3**

**G. Benzi**  
**Università Pontificia Salesiana - Roma**

**INTRODUZIONE**

- Il “primo” dei XII Profeti minori: rimandi ad Isaia 1 e Malachia
- Una “ouverture” all’intero Rotolo dei XII
- Una metafora fondamentale

Il «genere letterario» del *rîb* «litigio». Si tratta di un procedimento giuridico, in cui l’offeso accusa pubblicamente il reo delle sue colpe. La differenza rispetto al procedimento giuridico in tribunale sta nel fatto che mentre l’accusa dinnanzi ad un giudice esige, per sua natura, la sentenza di condanna o assoluzione, il procedimento bilaterale invece ha come unica finalità l’ammissione della colpa ed il ravvedimento da parte del reo, premesse – queste – per il perdono che colui che accusa in qualche modo ha già messo in conto (altrimenti si sarebbe rivolto al tribunale). Questa forma espressiva del *rîb* è adottata dai profeti (ed anche in altri libri della Scrittura) per esprimere il pieno coinvolgimento di Dio nella storia dell’uomo, un coinvolgimento emotivo, con i tratti dell’amore e dell’affetto traditi. Il Dio biblico non è distaccato e imperturbabile rispetto alle vicende umane, rispetto al peccato ed al tradimento del suo popolo. Egli è *geloso* delle sue creature e della sua alleanza con esse: non vuole perderle, non vuole che si perdano, anche a costo di minacce e castighi volti però unicamente a ristabilire la piena armonia.

**1,2-2,3 MATRIMONIO DI OSEA E FIGLI DI GOMER L’INFEDELE**

La prima parte del versetto 1,2 funge da titolo per la sezione 1,2-3,5. Dopo il titolo generale di 1,1, in cui si esplicita come la «Parola di YHWH» (*d<sup>e</sup>bār YHWH*) fu rivolta a Osea, subito nel versetto seguente si utilizza la medesima radice *dbr* : «Inizio del *parlare* di YHWH con Osea». L’ampio spettro semantico della radice ebraica *dbr*, che indica sia la parola ma anche l’agire ad essa collegato, ci permette di interpretare questo versetto come indicativo non solo del dialogo tra YHWH e Osea, ma dell’intera *vicenda* (singolare e, per questo, emblematica) del profeta scaturita da un comando divino, e dunque della *relazione* tra Osea e Dio. Molti autori traducono con una frase temporale «Quando YHWH incominciò a parlare ad Osea...», ma ci sembra che questa titolatura abbia un valore molto più forte nell’introdurre la (paradossale) richiesta divina. Essa pone davanti agli occhi del lettore – subito - quell’intreccio tra parola e vita, comando divino e corrispondenza dell’uomo, che caratterizza la vicenda profetica in quanto tale.

Siamo di fronte al primo passo della sequenza 1,2-3,5. In questo passo, introdotto dal comando paradossale di Dio al profeta, si narra la vicenda del profeta che sposa una prostituta che gli genera «figli dell’adulterio», cioè figli la cui paternità è dubbia o sconosciuta. Il valore paradigmatico della vicenda è espresso già a conclusione del versetto 2, introdotto dalla ripetizione in forma enfatica della radice *znh* «prostituirsi».

**1,2b-5 Matrimonio con Gomer l’infedele e nascita di Izreel**

La prima parte contiene il comando divino di sposare Gomer, con la sua giustificazione, l’esecuzione del comando da parte del profeta, e la nascita del primo figlio. Troviamo spesso nei

profeti l'esecuzione di un'azione profetica simbolica, che utilizza un segno, un oggetto, all'interno di un'azione drammatica, e che pone un interrogativo il cui significato è spesso sciolto da Dio o dal profeta stesso (ad esempio la *cintura di lino* di Geremia – Ger 13,1-11 – oppure il *bagaglio del deportato* di Ezechiele – Ez 12). Qui tuttavia ci troviamo catapultati all'interno di una vicenda della vita stessa del profeta, che diventa paradigma stabile, quasi parabolico, esistenziale dunque, della relazione tra Dio ed il suo popolo. Qualcosa di simile troviamo in Isaia (si veda il nome simbolico dei due figli in Isaia 7,3 e 8,1-4). Ovviamente tali situazioni potrebbero essere anche una creazione letteraria. Di fatto la loro dimensione storica è assorbita nella forza espressiva della provocazione che la vicenda narrata comunica. Rimane tuttavia *concreto* il fatto che l'annuncio profetico non caratterizzi solo il messaggio del profeta, ma voglia segnare la sua stessa vita in un intreccio tra corpo vivente e parola, caratteristica - questa - peculiare del profetismo biblico.

In tal senso non è ozioso chiedersi quale tipo di donna sia Gomer ed in che cosa consista il suo essere una *ʿēšet z' nûnîm* «donna di prostituzioni». Ci sembra che, a rigore, più che di una meretrice di mestiere (l'ebraico possiede due termini ben precisi: *zônâ* per indicare la prostituta, e *q' dēšâ* per la prostituta sacra) qui si voglia indicare in modo dispregiativo la donna ripetutamente infedele dopo il matrimonio. Il fatto che si usi un plurale astratto di qualità, piuttosto che un sostantivo, designa la dimensione emblematica di questo adulterio, ovviamente in chiave religiosa: Israele adora i Baal al posto di YHWH, peggio, adora YHWH come adora i Baal, operando una sovrapposizione tra la potenza creatrice di Dio e i culti della fertilità a sfondo sessuale legati alla divinità cananaica. Posta questa linea interpretativa ci sembra allora verosimile che i figli concepiti da Gomer non siano figli avuti con Osea, ma figli frutto dell'adulterio (si noti come accuratamente si eviti in 1,3.6.8 di dire che Osea «si unì a Gomer...», cfr. Is 8,3) come si esplicita chiaramente in Os 5,7.

Dei figli di Osea sappiamo solo i loro nomi, che (come per Isaia 7-8) hanno un significato allegorico (più che simbolico) alludendo al rapporto tra YHWH ed il suo popolo, Israele. Il nome, nelle società arcaiche in modo più evidente, delinea una dimensione esistenziale della persona che lo porta. Qui però il riferimento non è alla vita dei figli o a eventi storici ai quali i figli assisteranno (come per i due figli di Isaia), qui si tratta sempre del rapporto tra Dio ed il popolo, arrivando, nel nome del terzo figlio a negare persino quel rapporto di reciprocità «tu sarai il mio popolo e io sarò il vostro Dio» (cfr. ad esempio Es 6,7) instaurato tra YHWH ed Israele. In tale prospettiva i nomi rimandano direttamente alla storia di Dio con il suo popolo, quasi che attraverso i tre nomi si voglia cancellare, come a ritroso, il costruirsi di quel legame nella storia tra YHWH e Israele.

Il nome del primo figlio, Izreel, rimanda direttamente ad un toponimo, la *valle di Izreel* (oggi *zer'in*), e, anche ai fatti sanguinosi ivi svoltisi e narrati in 2Re 9-10. Gli studiosi sottolineano quanto il nome stesso del luogo, e gli eventi storici di cui fu teatro, possano indicare la chiave metaforica per la quale tale nome viene posto al primo figlio di Osea. Il testo profetico stesso ci consegna ben cinque indizi: 1,4.5; 2,2.24.25, i primi due sono di carattere storico, gli ultimi due di carattere toponomastico, il terzo (quello centrale) ha un carattere ambivalente che analizzeremo a suo luogo. Il significato del nome *Izreel* evoca il tema della *fecondità vegetale*. La pianura che si estende a sud-ovest del Monte Tabor ha in effetti caratteristiche di grande fertilità, tali da essere (ancor oggi) il «granaio» di Israele. I riferimenti, dunque presenti in Osea 2,24-25 sul rinnovarsi dei beni della terra e della fecondità del popolo, in segno di una rinnovata alleanza, sono associati in chiave positiva al nome del primo figlio. In 1,4.5, là dove il nome viene chiaramente posto con una connotazione negativa, si rimanda alla *casa di Ieu* ed all'*arco (spezzato) di Israele* con una connotazione di sangue e guerra. Indubbiamente possiamo ritenere che questi due primi riferimenti costituiscano il *background* negativo sul quale il testo costruisca la nomina del primo figlio. In breve gli accadimenti narrati in 2Re 9-10: unto re da un discepolo di Eliseo il generale Ieu, zelante per il culto Yhwista, nell'845 a.C. circa, aveva sterminato la dinastia di Acab (ivi compresa la degenerata regina Gesabele) e la classe dirigente del culto cananaico di Baal. Nella battaglia di *Izreel* egli, dopo aver ucciso sul colpo con una freccia lanciata dal suo arco il re Ioram, figlio di Acab, aveva anche ordinato di colpire il re di Giuda, Acazia,

alleato del re Ioram, che morì a Meghiddo. Dopo questa duplice vittoria Ieu ordina la strage dei discendenti delle due dinastie, nonché dei sacerdoti di Baal. Il giudizio di 2Re non è tuttavia negativo nei confronti di questa rivoluzione operata da Ieu (si veda 2Re 10,30) mentre lo è sul fatto che il medesimo re «non si allontanò dai peccati che Geroboamo, figlio di Nebat, aveva fatto commettere a Israele e non abbandonò i vitelli d'oro che erano a Betel e a Dan» (2Re 10,29; si veda anche il v. 31). L'interpretazione critica, dunque, di questi eventi, posta almeno dopo un secolo nel libro di Osea lascia quanto meno interdetti. Ha probabilmente ragione J. Jeremias, quando, nel suo commento, vede la critica di Osea, non tanto rivolta ai fatti di Ieu, ma alla catena ininterrotta di sangue che essi hanno scatenato (sia in Israele, sia in Giuda), come una malattia incurabile e sulla quale risuonano le parole di Osea 7,7 «Tutti ardonò come un forno: / sì divorano i loro giudici, /tutti i loro re caddero, / ma nessuno invoca verso di me». Ciò che Osea dunque denuncia è il pervertimento sanguinario (e l'idolatra) dell'istituzione monarchica. Il giudizio sulla fine del regno di Israele plasticamente raffigurata con lo spezzarsi dell'arco, al v. 5, ne è la più diretta conseguenza.

#### **1,6-7** *Nascita di «Non-amata»*

La radice ebraica *rh̄m* «amare» evoca il rapporto simbiotico madre/figlio e designa anche un contesto di protezione e cura. Dunque quanto viene negato nel nome della seconda figlia di Osea, non è solo l'evidenziazione di una non accettazione, ma anche il rifiuto di un accadimento, quasi un non riconoscimento da parte del padre, inciso per sempre sulla vita di una figlia. La caratteristica della «misericordia» alla quale la radice *rh̄m* rimanda è una caratteristica divina rivelata da YHWH a Mosè e al suo popolo (cfr. Es 33,19) e che costituisce, come ben fa notare H.W. Wolff, il rapporto paterno tra Dio e Israele (1Re 8,50; Sal 103,13; Dt 13,18). In sostanza ciò che viene denunciato nel nome della figlia di Osea è ancora una volta quel rapporto paterno, fatto di relazione, accudimento, crescita e protezione da parte di Dio nei confronti di Israele.

#### **1,8-9** *Nascita di «Non-mio-popolo»*

Il processo di allontanamento tra YHWH ed il suo popolo giunge al culmine con il nome del terzo figlio. Non solo viene negata, come si è visto, la classica formula di appartenenza che sancisce il legame di reciproca appartenenza tra YHWH ed il popolo (Es 6,7; Lv 11,45; 25,38; Nm 15,40-41; Dt 10,21-22; 29,12), ma viene negato il nome di Dio stesso, il cui possesso tramite Mosè era un privilegio accordato ad Israele. Possiamo così riflettere su come i tre nomi simbolici dei figli di Osea, ripercorranò in senso inverso (se non cronologicamente, senz'altro tematicamente) quegli elementi che erano caratterizzanti la storia del rapporto tra Dio ed il popolo: la regalità (e la identità politica) come espressione della presenza di Dio in mezzo al suo popolo, la misericordia e la protezione di YHWH, l'appartenenza a YHWH ed il privilegio della conoscenza del suo nome che rivela la sua presenza. Il testo profetico, attraverso i nomi dei tre bambini ci guida a rileggere in senso contrario la storia di Israele e ci mostra così lo smarrimento dell'identità del popolo come uno smarrimento di fede.

#### **2,1-3** *Speranza di perdono*

La quarta parte del passo – che tutti i commentatori riconoscono come un inserimento redazionale – offre tuttavia una splendida rilettura del testo di Osea recuperando la dimensione di speranza non nella chiave delle narrazioni esodiche, ma in quella delle narrazioni patriarcali. Così il v. 1 si richiama esplicitamente alle promesse patriarcali (Gen 13,16; 15,5; 16,10; 22,17; 32,13) ed il nome «Voi non siete mio popolo» viene mutato in «Figli del Dio vivente» operando così una sintesi tra l'interpretazione del nome divino consegnato a Mosè (Es 3,14; nella radice ebraica del verbo «essere» è insito il connotato di «vita») e la rinnovata affermazione della figliolanza.

### **2,4-15** LITIGIO CONTRO GOMER L'INFEDELE

Con 2,4 incomincia il secondo passo della sequenza, il quale costituisce un *dittico* con il terzo passo 2,16-25 per l'unità tematica che comprende la requisitoria bilaterale, chiamata *rib*, tra il profeta-

sposo/YHWH e la sposa infedele/Israele. In realtà se dal punto di vista tematico generale questi due passi costituiscono un'unità ben precisa, alcune considerazioni di carattere letterario portano a tenere ben distinti i due passi: in particolare i due blocchi appaiono discontinui sotto il profilo della dialettica tra minaccia e promessa. In particolare la formula di introduzione del giudizio *lakēn hinnēh* «Perciò, ecco...» del v. 16, non appare così chiaramente un passaggio tra minaccia e promessa come invece ai vv. 8 e 11. Le forme stereotipate che introducono gli oracoli ai vv. 18.20.23 «[avverrà] in quel giorno», suggeriscono una diversa paternità letteraria e permettono di pensare a diversi strati redazionali, segno inequivocabile dell'importanza di questi testi. Il passo 2,4-15 può essere così suddiviso – secondo una strutturazione di carattere retorico biblico - in quattro parti: 2,4-6; 2,7-9; 2,10-12; 2,13-15. Il termine estremo «marito» (vv. 4 e 9) segna le prime due parti, mentre le altre due sono marcate dal termine estremo «Baal» (vv. 10 e 15): come vedremo al v. 18 i due termini sono semanticamente messi in opposizione (*ba'al* in ebraico ha anche il significato comune di «signore» ed era il termine di rispetto con cui la moglie si rivolgeva con sottomissione al marito).

#### **2,4-6 Accusa contro Gomer: minaccia di disonore e ripudio**

Il primo versetto dell'intero passo dichiara, attraverso l'esplicito uso del verbo *rīb* all'imperativo (v. 4), la controversia del profeta-sposo/YHWH nei confronti della moglie. All'accusa del v. 4 segue la minaccia di disonorare la moglie e di disconoscerne i figli nei vv. 5 e 6. Il primo versetto costituisce una sorta di titolatura dell'intera lite di carattere giuridico. Il verbo ha una connotazione – spesso - di carattere contrappositivo (si noti l'uso della preposizione *b<sup>e</sup>* che indica il destinatario dell'accusa), ma può assumere anche un carattere di difesa giuridica (come ad esempio in Is 1,17 dove oggetto del verbo è la «vedova», con un carattere chiaramente difensivo). Nel nostro caso è chiaro il carattere di denuncia di adulterio, il quale assume immediatamente il carattere metaforico del tradimento dell'alleanza tra YHWH/marito ed il suo popolo/sposa, che commette adulterio con Baal/amante. Tale metafora sarà ripresa anche in Ger 2,2-3. Tuttavia in Osea sono coinvolti anche i «figli» (allusi ai vv. 4 e 7 «vostra/loro madre» e menzionati al v. 6). Seguendo P. Bovati, va affermato come nel gioco metaforico appaia chiaramente che i figli non possono essere che Israele stesso, il quale si trova ad essere così destinatario dell'accusa come moglie infedele, e a sancire, in qualità di figli/testimoni, la realtà del reato commesso. Tale sdoppiamento è ancor più rilevante se si pensa agli uditori destinatari della profezia di Osea ed ai lettori che in ogni epoca debbono tornare a prendere atto della realtà/possibilità di questo tradimento. Si intravede così, dietro questa metafora, il dispositivo retorico del racconto parabolico che permette all'uditore di prendere coscienza di se stesso (come Davide in 2 Sam 12,5-7 e come in numerosi esempi delle parabole evangeliche) e di operare un giudizio sulla sua stessa condotta.

Il v. 4, dopo l'accusa, riporta una forma dichiarativa che potrebbe richiamare una formula di *ripudio* in quanto negazione della formula matrimoniale ebraica: «lei non è più la mia moglie e io non sono più il suo marito». Essa rispecchia chiaramente quella del v. 1,9. Se fosse però un atto giuridico di ripudio non avrebbe senso la richiesta di ravvedimento, saremmo già di fronte alla sentenza definitiva. Va notato come la particella *kî* espliciti il valore dell'accusa, dunque non siamo di fronte ad una sentenza ma di fronte ad una constatazione di fatto: la sposa non è più tale perché non si comporta più come tale. Per questo la richiesta dell'accusa non è solo quella di un ravvedimento, ma anche quella di «togliere via» i segni dell'adulterio stesso, probabilmente quei monili o quei tatuaggi rituali che identificavano la prostituzione idolatrica.

All'accusa si collega, nei vv. 5 e 6, la minaccia che, posta come un *ultimatum*, esprime sia il definitivo smascheramento della colpa, ma anche un'ultima possibilità, anch'essa definitiva, di ravvedimento. La minaccia esprime una serie di gesti che hanno essi stessi una forte valenza simbolica: la spogliazione disonorevole e umiliante (cfr. Ez 16,37-41), la riduzione ad una forma di dipendenza totale e di fragilità, la consunzione, infine la morte prevista dalla legge di Israele per il reato di adulterio (Lev 20,10 e Dt 22,22). A tutto questo si aggiunge il disconoscimento dei figli perché frutto del suo amore peccaminoso. Ovviamente questa sequenza in crescendo ha essa stessa

una portata metaforica. La menzione del deserto come luogo di morte rimanda (in negativo) ai temi esodici e può simboleggiare la tragedia dell'esilio. La morte per sete ha anche una componente sarcastica dato che Baal (l'amate) è dio della fertilità tramite la pioggia; abbiamo inoltre il sovrapporsi dell'immagine della sposa punita con quella della terra infertile.

### **2,7-9 Tradimento e ritorno**

La seconda parte del passo 2,4-15 è per molti modi connessa con la prima, quasi da costituirne tematicamente una ripetizione. Questo aspetto stilistico mostra proprio come il contesto del *rîb* non sia un contesto forense (non ha senso ripetere l'accusa) ma sia invece quello del litigio bilaterale nel quale l'uno cerca di convincere l'altro, in vista di un suo ravvedimento. Anche in questa parte abbiamo dunque l'accusa (*si è prostituita ... è una svergognata...*) ed il castigo introdotto al v. 8 da un *lakēn hin<sup>e</sup>nî* «Perciò, certo...» seguito da un participio che segna una svolta: non è più Gomer che deve fare qualcosa, ma Dio stesso prende l'iniziativa. La donna, del resto, non è inconsapevole del suo peccato: il v. 7c mette in scena un ragionamento che svela la malizia della donna: essa segue i suoi *me'ahabîm* «amanti» (nel termine c'è una connotazione sessuale) ai quali attribuisce doni identificati con beni della terra e ricchezze. Tali beni sono presentati a coppie: pane/acqua (mangiare), lana/lino (vestire), olio profumato/bevande (il lusso).

Il castigo introdotto al v. 8 dal *lakēn* «perciò», è chiaramente un'azione di YHWH/sposo tradito nei confronti della donna. Il significato generale dell'azione è chiaro (Gomer viene posta in uno stato confusionale), ma non sono completamente chiari gli aspetti metaforici legati al tema dei rovi, del recinto (di pietra) e dei sentieri. L'inselvaticarsi della campagna ed i muretti di pietra in rovina non potrebbero forse più permettere agevoli sentieri verso i santuari agresti ai quali si avviavano i pellegrinaggi per venerare i Baal. Questa idea di desolazione e devastazione si troverebbe anche in Pr 24,31e in Sal 80,13 e 62,4. Emerge anche una idea di chiusura, di sbarramento, di soffocamento quasi una reclusione (cfr. Os 3,3) o la collocazione in un labirinto dal quale la donna non può uscire (si veda come in Gb 3,23; 19,8 e in Lam 3,7.9 viene descritta la situazione tragica dell'uomo di fronte al mistero della sofferenza). Il tema del labirinto potrebbe riallacciare questi versetti ad una dimensione sapienziale: Dio opera perché Gomer possa rendersi conto che gli «amanti», benché le diano dei «beni», non sono il vero «bene», cioè il marito/YHWH, con il quale stava «meglio di adesso». La donna è sbandata, essa crede che gli «amanti», cioè i Baal le diano i beni e stoltamente si rifugia in loro lasciandosi sedurre. L'idolatria si profila così come una mancanza di intelligenza.

Con il v. 9 si introduce una coppia di verbi importanti: *bqš* «cercare» e *ms'* «trovare» (con la negazione). Il tema del cercare/trovare è un *leit motif* dei canti d'amore (cfr. Ct 3,1-2) dell'antico oriente: qui la sposa/terra secca non trova più chi possa fecondarla (Baal), ecco allora il suo volgersi a YHWH, «tornerò dal mio primo marito». Benchè si accenni ad una «conversione», bisogna sottolineare come il ritorno prospettato non sia però un ritorno definitivamente salvifico in quanto YHWH viene visto dalla sposa alla stregua dei Baal, come un dio-dei-beni, il dio che assicura un benessere non che ne è l'origine. Nelle parole della sposa non c'è alcuna tenerezza. Il tema del «ritorno della sposa infedele» sarà sviluppato da Ger 2,14-16.19: l'impossibile ritorno della donna ripudiata al marito precedente (Dt 24,1-4), è invece possibile con Dio.

### **2,10-12 Stoltezza di Gomer**

Il verso 10 esplicita, attraverso l'uso della radice *yd'* «conoscere», di chiara matrice sapienziale, la stoltezza di Gomer: essa «non capiva». Al v. 15 verrà ripreso lo stesso tema dove YHWH stesso dice che «si dimenticava di me». Il fatto che l'accusa venga reiterata assume così un carattere definitivamente colpevole: i beni che presumibilmente venivano dai Baal/amanti, sono in realtà beni e ricchezze che provengono da Dio, anzi che in Dio hanno la loro origine. C'è un pervertimento non solo dell'uso dei beni (con un chiaro riferimento all'opera idolatrica) ma della stessa loro origine, l'alleanza sponsale tra Dio e Israele.

I vv. 11-12 esprimono temi già visti riguardanti il castigo, introdotto qui pure dal *lakēn* «perciò»: Dio – proprio nel tempo segnato dalla comparsa dei frutti - ritirerà i suoi beni (dei quali la donna non ha capito il valore affettivo e di relazione), quindi lascerà la donna nella vergogna, anzi mostrerà la sua volgarità agli stessi «amanti». YHWH svela così come la seduzione operata dall'idolatria non è solo peccaminosa, ma in sé stolta, in quanto non permette alla donna di conoscere come lo stesso ciclo stagionale della natura sia opera di YHWH e non del dio Baal. L'ultimo emistichio della parte resta un po' sospeso e annuncia il «ribaltamento» positivo del passo successivo: la sposa, avvilita agli stessi occhi degli «amanti» resterà solo in balia del possesso di YHWH.

### **2,13-15** *Culti idolatrici*

Nell'ultima parte del passo 2,4-15 viene ulteriormente svelato il tema dell'idolatria: YHWH farà cessare le feste pagane, ridurrà a sterpaglia le piante che danno i frutti (uva, fichi) con cui forse si confezionavano bevande e dolci rituali, soprattutto punirà la sposa per «i giorni dei Baal». Il verbo *paqād* «visitare» - che nel contesto esodico ha un significato senz'altro positivo (Es 3,16; 4,31; 13,19) mentre qui è decisamente punitivo - è il vertice di una *climax* ascendente: YHWH «prende»; «strappa via» (v. 11.12); «fa cessare» (il verbo significativo del «sabato» *šbt* - v. 13); «devasta» (v. 14). Con Bovati si può notare come questi verbi, che spesso hanno un contesto positivo e salvifico, diventano verbi appunto punitivi. La parte finisce con una descrizione quasi sarcastica della sposa ancora agghindata per la festa idolatrice che «corre dietro» (cfr, v. 7) agli «amanti» e si «dimentica» di YHWH. L'espressione finale «oracolo di YHWH» esplicita la cesura tra il passo 2,4-15 ed il passo 2,16-25.

### **2,16-25** UN'ALLEANZA RINNOVATA NELLA MISERICORDIA E NEL PERDONO

Indubbiamente in questo terzo passo abbiamo un vero e proprio cambiamento di prospettiva, per certi versi gratuito e inatteso. Se anche nel passo precedente si poteva supporre un certo cammino di espiazione da parte della sposa, qui in modo repentino abbiamo piuttosto l'annuncio di un mutamento nell'agire di Dio che manifesta misericordia e amore. Anche questo passo può essere suddiviso in quattro parti ritmate dall'espressione «[E sarà] in quel giorno» (2,18.20.23), si noterà come il termine «giorni» ricorra al plurale due volte anche al v. 17. Così possiamo scandire il passo in 2,16-17; 2,18-19; 2,20-22; 2,23-25. Le quattro parti potrebbero essere organizzate tematicamente in due sottopassi segnati dal tema del «parlerò» (v. 16) e dal tema del «darò» (v.17) : in 2,16-19 troviamo infatti il tema del «parlare/chiamare/cantare»; in 2,20-25 ritorna il tema dell'alleanza connessa al dono della terra e della fertilità del suolo.

### **2,16-17** *Un nuovo inizio d'amore*

Come abbiamo visto questi versetti hanno una funzione programmatica per tutto il passo. Non è necessario caricare il luogo del «deserto», che fa da sfondo alla vicenda, di significati diversi da quelli dei vv. 5 e 14: il deserto è e rimane un luogo di aridità e di pena. Ed è proprio per questa sua negatività che il dono di una nuova rivelazione amorosa da parte di Dio diventa ancora più prodigioso. C'è una significativa alternanza di parola e azione: anzitutto un «sedurrò» ed un «parlerò» di Dio che tocca l'intimità della donna ed interpella la sua intelligenza e sensibilità (*al suo cuore*). C'è poi un'azione concreta sempre da parte di Dio: «condurrò nel deserto» e «darò». È come se il profeta descrivesse la vicenda a partire dallo sguardo della donna: se nel primo momento l'azione divina appare ambigua (tale è il valore del verbo «sedurre» e del luogo «deserto») è con l'azione esplicita di parola rivolta all'intelligenza della donna ed infine con il dono (inatteso e rinnovato) delle «vigne» che si svela l'imprevedibile progetto salvifico di Dio. Tale progetto era ciò a cui il *rīb* tendeva dall'inizio, richiedendo in Gomer la consapevolezza del suo tradimento e dell'esperienza del non-bene. Tale dono inatteso si scioglie in uno stupore che genera il canto della sposa, un canto che si riallaccia all'imeneo nuziale delle origini, forse anche al «canto» intonato dalle fanciulle d'Israele dopo il passaggio delle acque del mare, un canto che glorifica l'azione misericordiosa di Dio (Es 15).

Si noterà così come la risposta della sposa sia nella linea non tanto di operare chissà quale azione, ma solo soprattutto nella linea dello stupore e della gioia.

### **2,18-19** *Un marito invece di un padrone*

È YHWH infatti che opera un mutamento sulla bocca della sposa togliendo i nomi dei Baal, e se prima (v. 15) essa era dimentica di Dio, ora sono i Baal ad essere dimenticati, a tal punto che neppure sarà usato il comune termine *bā'li* «mio Signore» per chiamare il marito.

### **2,20-22** *Una nuova alleanza nella fedeltà*

La terza parte si apre così con una promessa: YHWH rinnova l'alleanza con Israele, un'alleanza che addirittura rimanda a quella stipulata con Noè (cfr. Genesi 9), un'alleanza di pace dove la benedizione sull'umanità ricade su tutti gli esseri viventi. Ed è in tale contesto noachitico di ritorno alle origini (Gn 9,7) che il profeta/YHWH annuncia un nuovo fidanzamento con la donna/popolo che culmina (in opposizione al v. 2,10) con l'unione sponsale: «conoscerai il tuo YHWH».

### **2,23-25** *I figli ritrovati*

Da questo spozalizio rinnovato promana una fecondità prodigiosa che riannoda il rapporto tra il padre ed i figli: tutti e tutto «rispondono» alla benedizione divina attraverso i doni, ma soprattutto attraverso il ripristino della reciprocità tra Dio ed Israele: così «Izreel» ritorna ad essere luogo/nome di benedizione, «non amata» diviene «amata» e «non-mio-popolo» non solo diviene «popolo mio» ma può operare il riconoscimento del padre dicendo «mio Signore».

## **3,1-5** ANCORA UNA METAFORA DELL'AMORE TRADITO E DELLA CONVERSIONE DI ISRAELE

Il **quarto passo** della sequenza 1,2-3,5 che chiaramente rimanda a 1,2-2,3 è molto breve. Esso è suddivisibile in tre parti: 3,1; 3,2-3; 3,4-5. L'unità del passo è data dalla ricorrenza del tetragramma divino YHWH e dell'espressione «figli di Israele» agli estremi del testo (vv. 1 e 5).

Sotto il profilo contenutistico ed interpretativo il passo è problematico in quanto non è facile capire se la vicenda narrata (qui in prima persona, a differenza di 1,2-2,3) sia la medesima sotto un'altra angolatura o sia una vicenda solo simile, di fatto successiva (cfr. v. 1 «di nuovo»), ai tradimenti narrati nei passi antecedenti. Alcuni commentatori, lasciandosi guidare come indizi dal fatto che la donna sia amata da un «altro compagno» e dal «pagamento» di Osea, hanno dedotto una specie di romanzo per il quale Gomer, ripudiata dal profeta, sarebbe stata presa come schiava da un altro uomo, o si sarebbe data alla prostituzione sacra nei templi cananaici. Il profeta sarebbe dunque stato indotto da Dio a «riscattare» la donna. Va detto francamente che il testo allude solo e non permette altro che ipotesi. Va anche riconosciuto che esso, benché breve, ha ricevuto delle aggiunte successive particolarmente ai vv. 4 e 5, testimoniate dal linguaggio utilizzato e dal chiaro riferimento postesilico della ricerca di «Davide loro re». Abbiamo così un significativo parallelismo strutturale tra il primo e l'ultimo passo della sequenza: entrambi si concludono con delle aggiunte redazionali (2,1-3 e 3,4-5) che rimandano ad una tematica salvifica probabilmente riferita ad una promessa di ritorno dall'esilio.

Ad ogni modo, se il testo è avaro nel farci capire i contorni narrativi della vicenda, dobbiamo invece riconoscere come vi sia una chiara duplicazione rispetto a 1,2-2,3 nel suo significato metaforico più profondo, non senza però qualche variazione, che a questo punto, letta in chiave sincronica, diventa molto interessante. Anzitutto ci sembra che questo testo, insieme al primo passo, componga una cornice intorno al *rib profetico* di 2,4-15.16-25, questo mette in risalto la sua funzione letteraria, ma nello stesso tempo sottolinea anche la portata *reale* di quella denuncia, cioè l'effettiva e concreta, nonché reiterabile, realtà del tradimento idolatrico di Israele nei confronti di Dio. In tale cornice si affronta il tema dell'adulterio/idolatria e dei figli «di prostituzione» nel primo passo (1,2-2,3), mentre in questo ultimo passo si narra piuttosto il riscatto della donna/popolo dal suo adulterio, ed il fatto che essa sia posta dallo stesso profeta all'interno di un contesto di legami lontani dalla

dimensione sessuale (senza giudizio di valore su quest'ultima). Se questo sia una forma di affetto disinteressato e gratuito, oppure una forma di allontanamento in vista di una purificazione non è immediatamente chiaro. Appare però chiaro un intento salvifico che passa attraverso una situazione di paradosso: il profeta «paga» perché la donna «non» si prostituisca, una specie di ribaltamento, dunque, dell'atto di adulterio. Sembrerebbe quasi, stando ai vv. 4-5, una forma di spogliazione, lontano da tutto ciò che può sembrare una gratificazione umana, per ricondurre Israele all'essenziale, cioè ad una autentica ricerca di Dio, per se stesso.

Il passo in definitiva suppone gli stessi fatti del testo iniziale ma con un maggiore accento sul non meno faticoso ripristino della condizione di alleanza. È evidente allora come nella sua redazione finale, l'intera narrazione possa aver ricevuto delle riletture e riscritture che hanno interpretato varie fasi (anche storiche) della vicenda di alleanza e rottura, amore e tradimento tra il popolo di Israele e Dio. Così la *vicenda* (si ricordi la titolatura di 1,2a) tra Osea e Gomer, tra YHWH ed il popolo e tra gli stessi Osea e YHWH va oltre la dimensione di semplice metafora e si carica appunto di una portata «profetica».

#### CONCLUSIONE

- Dio si rivela attraverso la metafora fondamentale della “relazione sponsale”
- Dio si rivela come colui che accusa perché si è coinvolto in questa relazione
- Dio si rivela come colui che desidera perdonare
- Unica condizione: il riconoscimento della colpa...
- ...per poi ripartire.

#### PICCOLA BIBLIOGRAFIA

- BENZI G., *Osea. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.
- TORTI MAZZI R., «Conoscenza e amore nel libro del profeta Osea», in SCANU M.P., *Alla luce delle Scritture. Studi in onore di Giovanni Odasso*, Paideia, Brescia 2013, 41-75.
- CUCCA M. – ROSSI B. – SESSA S.M., «*Quelli che amo li accuso*». *Il rîb come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi*, Cittadella, Assisi 2012.
- SCAIOLA D., *I Dodici Profeti: perché «Minori»? Esegese e teologia*, EDB, Bologna 2011.
- FANULI A., *Osea il profeta dell'amore*, Queriniana, Brescia 1993.
- CARBONE S.P. – RIZZI G., *Osea. Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, EDB, Bologna 1992.
- BORBONE P.G., *Il libro del profeta Osea*, Zamorani, Torino 1987.
- BERNINI G., *Osea – Michea – Nahum – Abacuc. Versione introduzione note*, Paoline, Roma 1983.