

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

G. Benzi
Università Pontificia Salesiana - Roma

TESTO BIBLICO (Os 1-3)

IL TITOLO DEL LIBRO

1 Parola di YHWH, che fu rivolta ad Osea, figlio di Beerì, nei giorni di Uzzia, Iotam, Acaz, Ezechia, re di Giuda e nei giorni di Geroboamo, figlio di Ioas, re di Israele.

MATRIMONIO DI OSEA E FIGLI DI GOMER L'INFEDELE

2 Inizio della vicenda tra YHWH ed Osea.

YHWH disse ad Osea: «Va' sposati con una donna infedele e (abbi) figli dell'adulterio, il paese infatti continua a prostituirsi, lontano da YHWH». *3* Allora andò e si sposò con Gomer, figlia di Diblaim. Essa rimase incinta e gli partorì un figlio. *4* YHWH disse al profeta: «Chiamalo Izreel, perché ancora un po' e punirò la casa di Ieu per gli eccidi commessi a Izreel e farò cessare il regno di Israele. *5* In quel giorno accadrà che io spezzerò l'arco di Israele nella valle di Izreel».

6 (Gomer) rimase ancora incinta e partorì una figlia, e YHWH disse al profeta: «Chiamala Non-amata, perché non continuerò più ad amare la casa di Israele, così da perdonarli. *7* Ma amerò la casa di Giuda e li salverò per YHWH loro Dio, non li salverò attraverso l'arco, la spada, la tattica militare, i cavalli o i cavalieri».

8 (Gomer) svezò Non-amata, poi rimase incinta e partorì un figlio. *9* (YHWH) disse (al profeta): «Chiamalo Non-mio-popolo, infatti voi non siete Mio-popolo e io, per voi, Non-sono».

2 *1* Ma sarà il numero dei figli di Israele come la sabbia del mare che non può essere misurata, né contata, e invece di dir loro «Voi non siete mio popolo», si dirà loro «Figli del Dio vivente». *2* Si riuniranno insieme Giudaiti e Israeliti ed eleggeranno un solo capo, e usciranno dal paese, infatti grande è il giorno di Izreel. *3* Dite ai vostri fratelli «Popolo mio» e alle vostre sorelle «Amata».

LITIGIO CONTRO GOMER L'INFEDELE

4 Accusate vostra madre, accusate, perché lei non è più la mia moglie e io non sono più il suo marito. Si cancelli i segni delle sue prostituzioni dal viso, e i segni dei suoi adulteri fra i suoi seni. *5* Altrimenti la spoglierò nuda e la lascerò come nel giorno in cui è stata partorita, la renderò come un deserto, la ridurrò come terra arida, e la farò morire di sete. *6* Non amerò i suoi figli, perché sono figli delle prostituzioni.

7 Infatti si è prostituita la loro madre, è una svergognata colei che li concepì. Sì, aveva detto: «Andrò dietro ai miei amanti che mi danno il mio pane e la mia acqua, la mia lana e il mio lino, il mio olio e le mie bevande». *8* Perciò certo, sbarrerò la sua strada con spine, chiuderò il suo recinto, non troverà i suoi sentieri. *9* Inseguirà i suoi amanti, e non li raggiungerà; li cercherà, ma non potrà trovarli. Allora dirà: «Andrò e tornerò dal mio primo marito, infatti stavo meglio allora di adesso».

10 Lei non capiva che io le davo grano, vino nuovo e olio; moltiplicavo l'argento e l'oro, che hanno utilizzato per Baal. *11* Perciò tornerò, a suo tempo, a riprendermi il mio grano ed il mio mosto, nella sua stagione, e strapperò via la mia lana e il mio lino [regalati] per coprire la sua nudità. *12* Scoprirò, dunque, la sua volgarità agli occhi dei suoi amanti e nessuno la libererà dalle mie mani.

13 Farò cessare ogni suo divertimento, le sue feste della luna nuova, del sabato e ogni suo raduno. *14* Devasterò la sua vite, il suo fico, di cui diceva «questo è il regalo che mi hanno fatto i miei amanti!», li renderò come sterpaglia e li mangeranno gli animali selvatici. *15* E la visiterò per i giorni dei Baal, quando sacrificava loro l'incenso, indossava anello e collana correndo dietro ai suoi amanti, mentre si dimenticava di me. ORACOLO DI YHWH.

UN'ALLEANZA RINNOVATA NELLA MISERICORDIA E NEL PERDONO

16 Perciò, sì, io la sedurrò, la condurrò nel deserto, parlerò al suo cuore. *17* E le donerò, di lì, le sue vigne, mentre la valle di Acor sarà come una porta di speranza. Là essa canterà come nei giorni della sua giovinezza, come nei giorni in cui uscì dalla terra d'Egitto.

18 IN QUEL GIORNO, oracolo di YHWH, mi chiamerai marito mio e non mi chiamerai più, mio Baalì, [padrone mio]. *19* E toglierò i nomi dei Baal dalla sua bocca, né ci si ricorderà più dei loro nomi.

²⁰Allora stabilirò per loro un'alleanza, IN QUEL GIORNO, con le bestie selvagge e con gli uccelli del cielo e i rettili del suolo e spezzerò arco, spada e guerra dal paese, li farò dormire in tranquillità. ²¹Ti unirò a me per sempre, ti unirò a me nella giustizia e nel diritto, nella lealtà e nella misericordia. ²²Ti unirò a me nella fedeltà e conoscerai il tuo YHWH. ²³IN QUEL GIORNO io risponderò, oracolo di YHWH, risponderò ai cieli, ed essi risponderanno alla terra, ²⁴e la terra risponderà con il grano, il mosto e l'olio nuovo. Essi risponderanno ad Izreel, ²⁵e la seminerò per me nel paese; amerò Non-amata e dirò a Non-mio-popolo «tu sei mio popolo!» e lui dirà «mio Signore!».

ANCORA UNA METAFORA DELL'AMORE TRADITO E DELLA CONVERSIONE DI ISRAELE

³ ¹Mi disse YHWH: «Va' di nuovo, ama la donna amata da un altro compagno e adultera, come YHWH ama i figli di Israele mentre loro si volgono ad altre divinità e si deliziano con le schiacciate d'uva».

²Io la pagai quindici sicli d'argento e una misura e mezza di orzo. ³E le dissi: «Per molti giorni starai con me, non ti prostituerai e non starai con altri e così anch'io».

⁴Perché per molti giorni staranno i figli di Israele senza re, e senza principe, e senza sacrifici, senza stele, senza efod né terafim. ⁵Poi si convertiranno i figli di Israele e cercheranno YHWH loro Dio, e Davide loro re; e saranno trepidanti verso YHWH ed i suoi beni, nei giorni avvenire.

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

Dopo il titolo generale di 1,1, in cui si esplicita come la «Parola di YHWH» (*d^ebār YHWH*) fu rivolta a Osea, subito nel versetto seguente si utilizza la medesima radice *db*: «Inizio del parlare di YHWH con Osea». L’ampio spettro semantico della radice ebraica *db*, 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 così di fronte al primo passo dei capitoli 1-3. 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. 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 *'ēšet z' nūnīm* «donna di prostituzioni». Ci sembra che, a rigore, più che di una meretrice di mestiere (l'ebraico possiede due termini ben precisi: *zōnā* per indicare la prostituta, e *q'dēšā* 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.

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. 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). La critica di Osea, non è 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 ardono come un forno: / si divorano i loro giudici, /tutti i loro re caddero, / ma nessuno invoca verso di me». Ciò che Osea dunque denuncia è il perversimento 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 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, ripercorrono 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.

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 *riḇ*, 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. 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.

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

Il primo versetto dell'intero passo dichiara, attraverso l'esplicito uso del verbo *riḇ* 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. 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. Sono coinvolti anche i «figli» (allusi ai vv. 4 e 7 «vostra/loro madre» e menzionati al v. 6). 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.

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». 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 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 *rib* 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^enī* «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).

Con il v. 9 si introduce una coppia di verbi importanti: *bqš* «cercare» e *mš'* «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.

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.

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**.

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). 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.

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 «parlarò» 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 *riḅ* 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. 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. Abbiamo 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.

Questo testo, insieme al primo passo, compone 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.

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 rib come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi*, Cittadella, Assisi 2012.
- SCAIOLA D., *I Dodici Profeti: perché «Minori»? Egesi 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.