

**« MORTE » E « RISURREZIONE »  
IN CONTESTO DI ALLEANZA.  
INTERPRETAZIONE DI OS. 6, 2**

I N T R O D U Z I O N E <sup>1</sup>

Il presente lavoro vuole essere una proposta di soluzione della vexata quaestio circa il significato delle espressioni « far risorgere » e « far rivivere » contenute in Os. 6, 2<sup>2</sup>.

L'estensore di queste pagine è cosciente del rischio di ingenuità cui si espone volendo risollevarne una questione che, dibattuta fin dall'inizio di questo secolo, nell'ultimo decennio sembrava aver trovato una risposta definitiva nei due grandi commentari a Osea di H. W. Wolff e di W. Rudolf<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Questo scritto è il frutto della nostra partecipazione a un seminario su Osea diretto dal Prof. R. Lack nel Pontificio Istituto Biblico. Molte delle idee qui espresse, particolarmente quanto riguarda l'analisi letteraria e strutturale dei vari brani, sono dovute all'insegnamento dello stesso professore: approfitto per esprimergli qui i miei ringraziamenti.

<sup>2</sup> Le sigle bibliografiche usate sono: ATD: *Das Alte Testament Deutsch*. Göttingen; BASOR: *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. New Haven, Baltimore; BH: *Biblia Hebraica*. III ed. Stuttgart 1929; BKAT: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Neukirchen 1955; BThB: *Biblical Theology Bulletin* = *Bulletin de Théologie Biblique*. Roma; CAT: *Commentaire à l'Ancien Testament*. Neuchâtel; CBQ: *Catholic Biblical Quarterly*. Washington; HUL: M. DAHOOD, *Hebrew-Ugaritic Lexicography*. In *Biblica* 44 (1963) -55 (1974); ICC: *International Critical Commentary*; JBL: *Journal of Biblical Literature*; KB: L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum A. T.* Leiden, Lieferung I, II, 1967, 1974; NTS: *New Testament Studies*; PL: MIGNÉ, *Patrologia Latina*; PG: *Patrologia Graeca*; RHPhR: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*; RSP: L. FISHER, *Ras Shamra Parallels*. Vol. I, Roma 1972; ThWAT: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart 1970; VT: *Vetus Testament*; ZAW: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*. Berlin.

<sup>3</sup> BIBLIOGRAFIA

a) *Commentari a Osea*: DEISSLER, A., *Osée. La Sainte Bible*, VIII-1, Paris 1961; HARPER, W. R., *Amos and Hosea*. ICC, Edinburgh 1905; JACOB, E., *Osée*. CAT, Neuchâtel 1965, pp. 9-98; KNABENBAUER, I., HAGEN, M., *Commentarius in Prophetas*

Tuttavia i recenti sviluppi dello studio dei profeti, soprattutto l'indagine sul ruolo all'interno delle istituzioni d'Israele come media-

*Minores*. Paris 1924, vol. I; MAYS, J. L., *Hosea. Old Testament Library*, Philadelphia 1969; RINALDI, P. G., *I Profeti Minori*. Vol. II: *Osea, Gioele, Abdia, Giona, La Sacra Bibbia*, Torino 1960; ROBINSON, Th. H., *Hosea. Handbuch zum A. T.*, 14, Tübingen 1964<sup>3</sup>; RUDOLF, W., *Hosea. Kommentar zum A. T.*, 13-1, Gütersloh 1966; SELLIN, E., *Das Zwölfprophetenbuch*. 1922; WARD, J. M., *Hosea. A Theological Commentary*. New York 1966; WEISER, A., *Hosea*. In ATD, 24, Göttingen 1963<sup>4</sup>; WOLFF, H. W., *Hosea*. In BKAT, Neukirchen-Vluyn 1965<sup>5</sup>; WUENSCHÉ, A., *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumin, der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi*. Leipzig 1868.

b) *Studi su Osea 6, 2*: ALT, A., *Hosea 5, 8-6, 6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung*. In id., *Kleine Schriften*, Vol. II, München 1953, pp. 163-87; BAUDISSIN, W. von, *Adonis und Esmun*. Leipzig 1911, pp. 403 ss.; BAUER, J. B., *Drei Tage*. *Biblica* 39 (1958) 354-8; GOOD, E. M., *Hosea 5, 8-6, 6: An Alternative to Alt*. *JBL* 85 (1966) 273-86; KOENIG, F., *Die Auferstehungshoffnung bei Osee 6, 1-3*. In *Zeitschrift für Katholische Theologie* 70 (1948) 94-100; MARTIN-ACHARD, R., *De la Mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament*. Neuchâtel 1956 (su *Hos 6, 2* pp. 64-73); MC-ARTHUR, H. K., *On the Third Day (1 Cor. and the Rabbinic Interpretation of Hos 6, 2)*. *NTS* 18 (1971-72) 81-86; MC CASLAND, S. V., *The Scripture Basis of «On the Third Day»*. *JBL* 48 (1929) 124-37; NOETSCHER, F., *Zur Auferstehung nach drei Tagen*. *Biblica* 35 (1954) 313-19; SCHMIDT, H., *Hosea 6, 1-6*. In *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas*, Mélanges E. Sellin, Leipzig 1927, pp. 116-23; STAMM, J. J., *Eine Erwägung zu Hosea 6, 1-2*. *ZAW* 57 (1939) 266-68; WIJNGAARDS, J., *Death and Resurrection in Covenantal Context (Hos 6, 2)*. *VT* 17 (1967) 226-39.

c) *Studi generali su Osea*: BRUEGGEMANN, W., *Tradition for Crisis: A Study of Hosea*. Richmond 1968; CAQUOT, A., *Osée et la Royauté*. *RHPhR* 41 (1961) 123-46; CRAGHAN, J. F., *Le Livre d'Osée et la recherche récente*. *BThB* 1 (1971) 87-103; 150-72; CROTTY, R., *Hosea and the Knowledge of God*. In *Australian Biblical Review* 19 (1971) 1-16; BUSS, M. J., *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study*. *Beihefte zur ZAW*, 111, Berlin 1969; FENSHAM, F. CH., *The Covenant-Idea in the Book of Hosea*. In *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 7-8 (1964-65) 35-49 (*Studies in the Books of Hosea and Amos*); FOHRER, G., *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea*. In *Theologische Zeitschrift* 11 (1955) 161-65; JACOB, E., *L'héritage cananéen dans le livre du Prophète Osée*. *RHPhR* 43 (1963) 250-59; KUHNIGK, W., *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*. Roma 1974; MAY, H. G., *The Fertility Cult in Hosea*. In *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48 (1931-32) 73-98; MCKENZIE, J. L., *Knowledge of God in Hosea*. *JBL* 74 (1955) 22-7; NYBERG, H. S., *Studien zum Hoseabuch*. 1935; RUGGABER, M. P., *Hosea as a Covenant Mediator: A Study of the Theology of Hosea in the Light of the Covenant and Rib Motifs*. (Exc. ex Diss. ad Laur.) Roma 1970; SCOTT, J. B., *The Book of Hosea. A Study Manual*. Grand Rapids 1971; SNAITH, N., *Mercy and Sacrifice. A Study of the Book of Hosea*. London 1953; VANNORSALL, A. O., *The Use of the Covenant Liturgy in Hosea*. (Dissert.) Boston 1968, cfr. *Dissertation Abstracts* 29 (1968-69) 2352-A; VUILLEUMIER-BESSARD, R., *La Tradition Culturelle d'Israël dans la Prophétie d'Amos et d'Osée*. In *Cahiers Théologiques* 45 (1960); WOLFF, H. W., «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie. In *Evangelische Theologie* 12 (1952-53) 533-54; 15 (1955) 416-25; 426-31.

d) *Altre opere usate*: ALBRIGHT, W. F., *From the Stone Age to the Christianity*. New York 1957<sup>2</sup>, pp. 192 ss.; MCCARTHY, D. J., *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*. Oxford 1972; KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum A. T.* Leiden, Lieferung I, II, 1967. 1974; TROMP, N. J., *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*. Roma 1969; ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V. T.* Roma 1968, rist. Le opere qui riportate, nelle note vengono citate in forma abbreviata.

tori (cultici?) dell'alleanza, hanno spinto vari studiosi ad estendere questo tipo di ricerca pure al profeta Osea.

Era naturale che derivasse da questa nuova prospettiva di accostamento una immagine inedita di Osea e il suo messaggio, in tanti punti oscuro e sconnesso, diventasse più leggibile ed unitario.

In questo nuovo contesto di ricerche su Osea, pure il verso 6, 2 è stato toccato, per lo più indirettamente (se si eccettua l'articolo di J. Wijngaards, cfr. bibliogr.). Queste pagine si propongono di raccogliere i vari dati dell'esegesi recente riguardanti Os. 6, 2 e di verificarne i contenuti mediante un dettagliato lavoro di analisi letteraria e strutturale a vari livelli nel libro di Osea.

Praticamente la nostra intenzione è quella di mostrare come una interpretazione di Os. 6, 2 in chiave di alleanza (il che fu suggerito occasionalmente da vari, e in modo particolare, esclusivamente mediante analisi di vocabolario, da J. Wijngaards) è richiesta pure dalle varie correlazioni da 6, 2 instaurate.

Queste correlazioni sono: innanzitutto il rapporto tra il verso e il suo contesto letterario immediato; i vari agganci tra 6, 2 e altri testi del libro di Osea; il parallelismo strutturale tra 5, 15-6, 6 e 14, 2-10.

La ricerca si articola in quattro parti: dapprima (parte A) presentiamo una panoramica delle varie interpretazioni di Os. 6, 2 con una loro valutazione critica. Quindi la parte B, vista la fondamentale importanza del rapporto tra 6, 2 e il suo contesto letterario, è dedicata particolarmente all'analisi letteraria e alla determinazione di questo contesto. Nella parte C viene analizzato il contenuto dell'unità ristretta in cui 6, 2 si inserisce. Dopo aver chiarito i vari rapporti letterari (—strutturali) e semantici di 6, 2, in D si entra nel vivo della nostra ricerca: si tenta cioè di determinare il senso preciso di 6, 2 innanzitutto alla luce del rapporto tra il nostro verso e il suo contesto, quindi alla luce di altri rapporti.

Il significato di una espressione, più che dai suoi dati lessicografici, è indicato dal tutto unitario in cui questa si inserisce, ed è inoltre chiarificato da quei brani che strutturalmente e semanticamente con quella espressione sono correlati.

Così la ricerca del significato di una espressione letteraria dovrà seguire un movimento centripeto secondo varie linee convergenti: cioè dalle correlazioni instaurate dalla nostra espressione X, giungere a determinarne il significato.

Anche in questo studio cerchiamo di seguire queste varie vie in senso centripeto. La convergenza delle varie indicazioni confermerà che Os. 6, 2 va letto nel contesto della tematica della alleanza, e solo da qui esso mutua il suo significato proprio.

A. PANORAMICA DELLE INTERPRETAZIONI  
DI OS 6, 2 E LORO VALUTAZIONE

1) *L'esegesi antica*

L'esegesi antica del nostro brano vide in Os. 6, 2 un testo profetico: secondo i Padri esso riguarda il Messia, cioè il Cristo; secondo le scuole giudaiche si tratterebbe invece d'una profezia escatologica. Qui ci limiteremo ad alcune citazioni significative, mentre per una esauriente storia dell'esegesi del brano rimandiamo ad opere particolari<sup>4</sup>.

Per i Padri cristiani il nostro testo va spiegato come profezia della risurrezione di Cristo, che avvenne al terzo giorno; e poiché — secondo la teologia paolina — anche noi tutti siamo risorti in Cristo, in Os. 6, 2 si parlerebbe pure della risurrezione escatologica dei morti.

Alcune citazioni: Gregorio Magno: « Propheta per resurrectionem Domini humanum genus vidit in fine suscitari »<sup>5</sup>. Agostino: « Praenuntiavit iste propheta (Os. 6, 2 = Vg 6, 3) etiam tertio die Christi resurrectionem futuram »<sup>6</sup>. Ilario diacono: « Sub persona populi resurrectionem Domini tertia die futura descripta est; dicit enim Osee... »<sup>7</sup>. Similmente Tertulliano<sup>8</sup> e Rufino<sup>9</sup>.

Cirillo Alessandrino così parafrasa il nostro testo: « Corruptione et morte percussos rursus curavit ipse tertia die, i. e. ultimis temporibus, quando homo factus naturam sanam reddidit, eam totam excitans a mortuis in seipso »<sup>10</sup>. Anche autori più recenti vedono in Os. 6, 2 qualche senso profetico, come Pusey<sup>11</sup>, C. F. Keil<sup>12</sup>, L. C. Fillon<sup>13</sup>.

L'interpretazione giudaico-rabbinica di Os. 6, 2 può essere riassunta in due punti<sup>14</sup>: innanzitutto il nostro testo è regolarmente as-

<sup>4</sup> Per l'interpretazione patristica si veda KNABENBAUER-HAGEN, *Commentarius in Prophetas Minores*, pp. 102-3; McCASLAND, *The Scripture Basis of «On the Third Day»*. JBL 48 (1929) 124-37; per l'esegesi giudaica A. WUENSCHÉ, *Der Prophet Hosea...*; H. K. McARTHUR, *On the Third Day*.

<sup>5</sup> *Hom. in Ez.*, PL 76, 1031.

<sup>6</sup> PL 17, 261.

<sup>7</sup> PL 17, 261.

<sup>8</sup> PL 2, 465.

<sup>9</sup> PL 21, 366.

<sup>10</sup> PG 73, 228.

<sup>11</sup> Citato in KNABENBAUER-HAGEN, pag. 103.

<sup>12</sup> C. F. KEIL, *Die Zwölf Kleinen Propheten*. Leipzig 1888<sup>3</sup>, pag. 68.

<sup>13</sup> L. C. FILLON, *La Sainte Bible Commentée*. Paris 1921<sup>3</sup>, vol. VI, pag. 362.

<sup>14</sup> Cfr. McARTHUR, o. c., da cui sono pure prese le citazioni.

sociato con la risurrezione dei morti. Così il Targum parafrasa il verso: « Egli ci darà la vita nei giorni della consolazione che verranno; e nel giorno della risurrezione dei morti egli ci farà rivivere così che possiamo vivere alla sua presenza; ». Questa interpretazione escatologica del nostro brano è comune a molti altri testi rabbinici.

Qui bastino due citazioni: *Pirkê de Rabbi 'Eli'ezer* 51 (73b-74a), detto attribuito a Rabban Gamaliel, « Tutti i suoi [d'Israele] abitanti gusteranno la morte per due giorni, quando non ci sarà più anima d'uomo sulla terra... Al terzo giorno Egli [Dio] li rinnoverà tutti e ridarà vita ai morti, ed Egli li stabilirà davanti a sé, come è stato detto... [Os. 6, 2] »<sup>15</sup>.

Una seconda citazione rabbinica: *Tanna de-be 'Eliyyahu*: « Anche quando a causa dei suoi peccati, Dio uccide Israele in questo mondo, c'è guarigione per loro nel mondo venturo, come fu detto... [Os. 6, 2]. I due giorni sono questo mondo e i giorni del Messia; il terzo giorno è il mondo venturo »<sup>16</sup>.

Secondo motivo dominante nella interpretazione rabbinica di Os. 6, 2 è che Dio non abbandonerà il giusto (o Israele) nella stretta più di tre giorni<sup>17</sup>.

## 2) Morte e risurrezione nei culti di fertilità

Vari autori pretendono spiegare Os. 6, 2, alla luce delle religioni dell'oriente antico: la stretta connessione tra « risurrezione » e « tre giorni » sarebbe da interpretare sullo sfondo del dio che muore e che dopo tre giorni ritorna in vita<sup>18</sup>.

Questo mito è innanzitutto documentato nella letteratura sumerica; Tammuz è il dio che muore e che poi ritorna in vita grazie all'opera della sorella Inanna (= Ištar) che soggiorna tre giorni e tre notti negli inferi<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Per l'edizione cfr. *ibid.*, pag. 82.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pag. 83. Altri testi rabbinici con analoga interpretazione sono: *B. Sanhedrin* 97a; *B. Rosh Hashanah* 31a; *P. Berakoth* V, 2; *P. Sanhedrin* XI, 6 fine; *Midr. Rabb.*, Ester IX, 2; *Midr. Rabb.*, Deut. VII, 6 (a Deut 28, 12); *Midr. Rabb.*, Gen. LVI, 1 (a Gen 22, 4).

<sup>17</sup> Vedi oltre al *Midr. Rabb.* a Ester (cfr. nota 16), *Midr. Rabb.*, Gen. XCI, 7 (a Gen 42, 17 s.); *Midr. Ps.* (a Ps. 22, 5).

<sup>18</sup> Sul mito del dio che muore e che risorge, come simbolo dell'alternarsi delle due stagioni (estate-inverno), cfr. W. von SODEN, *Sterbende und auferstehende Götter*. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. III Aufl. 1957 ss., Vol. I, pp. 688-89; A. BAUMGARTNER, *Der Auferstehungsglaube im alten Orient*. In *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 48 (1933) 103-214.

<sup>19</sup> S. H. LANGDON, *Tammuz and Ishtar*. Oxford 1914; W. F. ALBRIGHT, *From the*

Conessioni più strette tra Os. 6, 2 e i culti di fertilità furono messe in rilievo da W. von Baudissin<sup>20</sup>. Questo autore segnala come secondo Luciano Tat. (*De Syria Dea*, paragr. 6) a Biblos i fedeli di Adonis, dopo di aver offerto un sacrificio per i morti, ne attendono la risurrezione « μετὰ δὲ τῆς ἐτέρας ἡμέρας ». Riguardo a questa espressione Martin-Achard<sup>21</sup> annota: « L'expression est assez vague; elle suggère néanmoins qu'un délai assez bref est observé entre les cérémonies en l'honneur du dieu défunt et sa résurrection ».

In Egitto il culto di Osiride celebrava una morte del dio e una sua risurrezione al terzo giorno dopo.

Queste ed altre testimonianze desunte dalla storia delle religioni hanno variamente impressionato i commentatori di Osea. E. Sellin<sup>22</sup> nel suo commento accettò l'idea che il verso avesse dei legami con culti di fertilità. H. G. May nel suo importante studio sui rapporti tra Osea e i culti naturistici<sup>23</sup> sostiene che nel brano 5, 8-6, 6 il profeta usa il simbolismo proprio dei culti di fertilità e questo sarebbe confermato dall'accento alla risurrezione: « There is apparently a reference to this interim between the death and resurrection of the god in Hosea (6, 2). The symbolism of Ephraim in this passage as the dying god has already been noted. His expectation of resurrection in verse 2 is also drawn from the cult imagery »<sup>24</sup>. T. H. Robinson<sup>25</sup> a proposito della risurrezione di 6, 2 afferma: « das sich vielleicht aus der Kultus des Adonis erklärt ». Similmente A. Weiser<sup>26</sup> accetta in linea di massima una derivazione cananea di tale nozione: « Allerdings zeigt die merkwürdige Form der Hoffnung auf eine Auferstehung am dritten Tage, die aus dem Kult der sterbenden und wiederauferstehenden Vegetationsgötter (Adonis, Tammuz usw.) entlehnt zu sein scheint, dass das Volk innerlich doch nicht ganz von der Vorstellungswelt kanaänischer Religionsformen losgekommen ist. ... ».

Anche Martin-Achard<sup>27</sup> accetta l'idea che il mito del dio che muore e che risuscita è soggiacente a Os. 6, 2: « Les habitants du royaume du nord ont emprunté aux cultes agraires la notion de la

---

*Stone Age to the Christianity*, o. c., pag. 192 ss. (con giudizio sull'opera di LANGDON); F. NOETSCHER, *Zur Auferstehung nach drei Tagen*; J. B. BAUER, *Drei Tage*; S. KRAMER, in BASOR 183 (Oct. 1966), pag. 31; S. CROATTO, *Tammuz*. In *Enciclopedia della Bibbia*. Torino, Vol. VI, (1971), pp. 756-58 (con ulter. bibliografia).

<sup>20</sup> W. von BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 403 ss.

<sup>21</sup> o. c., pag. 70.

<sup>22</sup> E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*.

<sup>23</sup> H. G. MAY, *The Fertility Cult in Hosea*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pag. 84.

<sup>25</sup> T. H. ROBINSON, *Hosea*, pag. 25.

<sup>26</sup> A. WEISER, *Hosea*, pag. 44.

<sup>27</sup> o. c., pag. 70-72 passim.

résurrection ». Questo nel nostro caso è confermato dal fatto che « dans le texte que nous étudions, les rapprochements que l'on peut faire avec les religions agraires sont nombreux ». Egli cita: il leone a cui Dio si paragona (Os. 5, 14), come simbolo della morte; l'aurora (Os. 6, 3) che è uno degli dèi graziosi generati da El; la rugiada (Os. 6, 4), figlia di Baal, che sia « dans les écrits de Ugarit comme dans l'Ancien Testament est unie à l'idée du renouvellement de la vie (Os. 14, 5; Is 26, 19; Ps 110, 3). Ces faits nous semblent convainçants... Si les expressions 'dans deux jours' et 'le troisième jour', si les termes d'aurore et de rosée trahissent l'origine cultuelle et païenne de l'espérance des contemporains d'Osée en une rénovation nationale, les réticences de Jahvé ou plutôt le refus net qu'il leur oppose se comprend mieux ».

Su questa interpretazione cultico-cananea del nostro passo è ritornato recentemente E. Jacob<sup>28</sup>. Egli sostiene che « il est difficile de ne pas attribuer aux rites... du dieu mourant et renaissant une large place dans l'origine du langage et des concepts du prophète Osée. ... Osée annonce la mort du peuple et cette mort sera vraiment effective; ce qui dans le mythe n'était qu'un jeu sera ré-alisé dans l'histoire »<sup>29</sup>. Se la decisione del popolo a convertirsi è respinta, essa lo è perché nasceva « dans une religion où tout était réglé par le mythe et le rite. Le dieu mourait et renaissait à la vie selon le rythme saisonnier »<sup>30</sup>.

### 3) Riprendere vita, ristabilirsi dopo una malattia

Un'altra differente interpretazione di Os. 6, 2 è quella che vede nei primi due verbi del verso non la designazione di una vera risurrezione, come quella ora proposta, ma piuttosto l'indicazione di guarigione da una malattia e da ferite. Questa seconda interpretazione, che è quella oggi maggiormente accettata, si appoggia a due motivazioni: all'analisi del contesto e all'uso dei verbi חיה e הקים .

Innanzitutto si fa osservare che il Piel di חיה può esso pure significare « mantenere in vita, far sopravvivere, sanare », non solo la forma Hifil (Is 38, 16; 57, 17). Questo è motivato dal fatto che la forma di Qal di חיה spesso significa « guarire, riprendere vita » (come in Gen 45, 27; Jos 5, 8; Jdc 15, 29; 2 Rg 8, 9; 20, 7). Il Piel

<sup>28</sup> E. JACOB, *L'héritage cananéen dans le livre du Prophète Osée*; id., *Osée*, CAT, pag. 51-52.

<sup>29</sup> Id., *L'héritage...*, pag. 256.

<sup>30</sup> Id., *Osée*, pag. 52.

sarebbe la forma causativa di questo significato di Qal. Così Rudolf<sup>31</sup> riprendendo Stamm<sup>32</sup>. Altri luoghi in cui il Piel di קיח significa « guarire (uno) » secondo Wolff<sup>33</sup> sono: Num 31, 15; Jos 9, 15; Is 7, 21.

Similmente קום non solo è usato per designare una autentica risurrezione dalla morte alla vita (Ps 88, 11; 2 Rg 13, 21; Is 26, 19; Am 5, 2), ma pure per descrivere il levarsi da letto del malato (Ex 21, 19; Ps 41, 19; Ps 41, 9; Jb 24, 22; Dan 8, 27). La forma Hifil esprime l'idea causativa contenuta nel Qal si troverebbe pure in Ps 41, 11 (41, 4. 9)<sup>34</sup>.

Anzi secondo la tesi di F. König, קום di per sé non indicherebbe mai il risorgere a vita, ma piuttosto l'ergersi in piedi conseguente. Quindi, secondo König, « ...die Wurzel קום nur dann den Gedanken der Auferstehung enthält, wenn der Kontext zeigt, dass vorher vom Tode die Rede war. Das ist hier (Os. 6, 2) aber gerade nicht der Fall »<sup>35</sup>.

In secondo luogo si fa osservare che il contesto non parla di morte, ma di malattia e di ferite (Os. 5, 12-14; 6, 1). « Da dort von zu heilenden Verletzungen und von zu verbindenden Schlägen, also von einem Kranken und nicht von einem Toten die Rede ist, kann es sich auch in V. 2 nicht um Wiederbelebung und Auferweckung eines Toten, sondern nur um die Genesung und das Aufstehen eines Kranken handeln »<sup>36</sup>.

Quindi in 6, 2 non si parlerebbe di risurrezione da morte, ma di guarigione di un ferito. Però è da notare che anche in questo secondo caso il linguaggio di 6, 2 è sempre da intendersi a livello metaforico. Le « ferite » di Efraim sono le sue sconfitte belliche, la soggezione allo straniero. Per questo « das alte Busslied spricht lediglich die Erwartung aus, dass der zerschundene Volkskörper von Jahwe der Genesung zugeführt wird »<sup>37</sup>.

Ad analoga conclusione giunge pure Martin-Achard, anche se egli sostiene che in 6, 2 si parla di « risurrezione »: questa « risurrezione » sarebbe sinonimo di « restaurazione » e non designerebbe affatto la risurrezione fisica dei singoli israeliti. « Mais (il s'agit de la résurrection) du peuple tout entier, autrement dit d'une restau-

<sup>31</sup> W. RUDOLF, o. c., pag. 135.

<sup>32</sup> J. J. STAMM, *Eine Erwägung zu Hos 6, 1-2*, pp. 266-68.

<sup>33</sup> H. W. WOLFF, *Hosea*, pag. 149.

<sup>34</sup> W. RUDOLF, o. c., p. 135.

<sup>35</sup> Opinione riportata in W. RUDOLF, pag. 135, n. 5.

<sup>36</sup> W. RUDOLF, o. c., pag. 135.

<sup>37</sup> H. W. WOLFF, o. c., pag. 150. A questa conclusione giungono pure altri autori (citati in WIJNGAARDS, o. c., pag. 229, n. 4): J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten*, 1898, pag. 115; A. BERTHOLET, in *The American Journal of Theology* 20 (1916) 9 ss.; J. J. STAMM, o. c., pp. 266 ss.



ration nationale qui se manifesterà surtout sur le plan politique »<sup>38</sup>.

Un'ultima osservazione: questa seconda interpretazione dei verbi di Os. 6, 2 si contrappone alla precedente interpretazione 'mitica'<sup>39</sup>. Infatti mentre quella metteva alla base della sua argomentazione il significato mitico dell'espressione « dopo due giorni / al terzo giorno », questa al contrario nega ogni aggancio con il mito, e interpreta quell'espressione di tempo in senso proverbiale come designante un futuro immediato<sup>40</sup>.

In questa connessione ci basti notare come sia importante per la retta comprensione di *היה* e *הרים*, determinare il significato preciso dell'espressione temporale.

#### 4) *Morte e risurrezione nel contesto di alleanza*

Un rapido accenno va dato ai recenti studi su Os. 6, 2 che si orientano in una nuova direzione, cioè leggono il nostro verso alla luce del linguaggio e delle istituzioni dell'alleanza. Siccome anche il nostro studio è indirizzato su questa via interpretativa, qui sarà sufficiente darne una panoramica bibliografica.

E' sorprendente notare che già J. Knabenbauer — M. Hagen<sup>41</sup> nel 1924 proponeva di interpretare 6, 2 alla luce dell'alleanza, interpretazione che egli definiva « commodissima et e re ipsa quasi nascens ». Eccone il testo: « Cum Osee instaurationem tanquam foederis conclusionem proponat (cf. 2, 16. 18), [in 6, 2] de instauratione in mentem revocat, quae facta sunt in prima foederis pactione et populum eadem ratione se ad eam praeparare, postquam respuerit, describit, qua ad prius illud: postquam enim populus foederis pactionem a Domino propositam cum gaudio et prompta voluntate accepit, Deus Moysi mandavit: « santifica illos hodie et cras... et sint parati in diem tertium, in die enim tertia descendet Dominus coram omni plebe super montem Sinai » (Ex 19, 10 s.; cf. 19, 15 s.). Eodem modo populus ad novum foedus instaurandum ex Dei clementia sese accingens, *illud praeparatione praemissa post duos dies tertia fieri ait, et eadem locutione eodemque schemate foedus novum tamquam veteris illius perfectionem designat* ».

<sup>38</sup> MARTIN-ACHARD, *o. c.*, pag. 69.

<sup>39</sup> Martin-Achard è a sé: egli tenta di fondere le due interpretazioni, in quanto riconosce nell'espressione « dopo due giorni // al terzo giorno » tracce del mito del dio che morto risorge, e d'altra parte vede nei due verbi di 6, 2a espresa la restaurazione nazionale di Efraim.

<sup>40</sup> Così J. J. STAMM, H. W. WOLFF e W. RUDOLF.

<sup>41</sup> *o. c.*, pp. 100-01. Sottolineatura mia.

Questa interpretazione che fundamentalmente coincide con la nostra, passò del tutto inosservata, anche, a quanto ci pare, in campo cattolico.

La presente linea interpretativa comunque solo recentemente è stata ripresa ed essa si inserisce in quel vasto movimento esegetico che vede nell'istituzione dell'alleanza il centro dinamico della religione d'Israele. Uno dei primi autori ad affrontare in questa prospettiva il nostro testo fu E. M. Good<sup>42</sup>; l'apporto del suo contributo verrà riferito più oltre. Comunque le principali conclusioni cui egli giunge sono: il « Sitz im Leben » dell'unità 5, 8-6, 6 va trovato nella liturgia; particolarmente 6, 2 dev'essere collegato con il rito del rinnovamento dell'alleanza; la voce profetica da cui la nostra unità è proferita va individuata nella voce del « profeta mosaico »<sup>43</sup> che nelle sue funzioni cultiche fa da mediatore nel rinnovamento dell'alleanza recitando tra l'altro il « covenant lawsuit ».

Analoga è l'interpretazione avanzata nel suo commentario da J. M. Ward<sup>44</sup>, anche se meno dettagliata della precedente. « The revival is not from a physical disease ... but it is the moral and religious renewal of the people, of their covenantal loyalties ... In short the new life is a renewal of faith and of the sense of blessedness in relationship to God »<sup>45</sup>. La forma di 6, 1-3 indica che l'ambiente in cui i versi venivano recitati era liturgico; si tratta di un canto penitenziale (di pellegrinaggio) per l'annuale liturgia del rinnovamento dell'alleanza, rito che culminava con la teofania al terzo giorno del sacro convegno.

F. Ch. Fensham non tratta espressamente di Os. 6, 2 nel suo studio sul concetto di alleanza in Osea<sup>46</sup>. Però egli apporta un notevole contributo al nostro scopo quando elenca e discute le conseguenze della rottura dell'alleanza: « The transgressor will be killed and have no progeny ... Illness and leprosy will overtake the transgressor<sup>47</sup>... ».

J. Wijngaards dimostra<sup>48</sup>, mediante un'analisi comparatistica con i trattati hittiti, che in Os. 6, 2 « dare vita » e « far risorgere » hanno un significato tecnico nell'ambito dei trattati di alleanza tra re sovrano e vassallo. Questo studio sarà ripreso ampiamente in seguito.

<sup>42</sup> E. M. GOOD, *Hosea* 5, 8-6, 6.

<sup>43</sup> Ibid., pag. 286.

<sup>44</sup> J. M. WARD, *Hosea*, pp. 117-20.

<sup>45</sup> Ibid., pag. 118. Sottolineatura mia.

<sup>46</sup> F. CH. FENSHAM, *The Covenant-Idea in the Book of Hosea*.

<sup>47</sup> Ibid., pp. 42-3.

<sup>48</sup> J. WIJNGAARDS, *Death and Resurrection in Covenantal Context (Hos. 6, 2)*.

M. P. Ruggaber nell'estratto della sua tesi su Osea come mediatore dell'alleanza<sup>49</sup> tratta anche di Os. 6, 1-3: « We maintain that this short prayer is a citation of an actual covenantal renewal ceremony ». Una panoramica di tutte queste acquisizioni può essere ricavata dall'articolo di J. F. Craghan nel paragrafo che egli dedica alla terminologia di alleanza in Osea<sup>50</sup>.

##### 5) *Valutazione critica delle varie interpretazioni*

Le interpretazioni moderne si riducono a tre: di queste solo la seconda, che dà un'interpretazione metaforica ai verbi di 6, 2 come designanti la guarigione d'un malato, ha praticamente trovato un'accoglienza quasi generale.

La maggioranza degli autori è oggi d'accordo nel respingere l'interpretazione che vede in 6, 2 una traccia del culto del dio morente e risorgente. Innanzitutto si fa osservare come nel nostro testo non si tratta affatto d'un dio che muore e risorge, ma della morte e risurrezione di tutto il popolo (così Wolff p. 151, Wijngaards p. 228). Tra i due fatti quindi l'analogia è molto labile.

Inoltre se il popolo in questa confessione-supplica avesse applicato a sé il mito del dio che morto risorge, Osea nella risposta divina avrebbe opposto un netto rifiuto proprio per questo motivo. Infatti è una caratteristica di tutto il libro di Osea di lottare strenuamente contro la tendenza del popolo verso forme illecite di culto e di religione. Invece la decisione del popolo di « ritornare » a Jahwe è dal profeta respinta per l'eccessiva fiducia nella capacità degli atti rituali di operare automaticamente la restaurazione; qui è sotto accusa l'unilaterale sacramentalismo che accentua eccessivamente l'« ex opere operato », non direttamente il culto di Baal.

Questa interpretazione mitica di 6, 2 fa pesare la forza della sua argomentazione sul dato temporale « dopo due giorni / al terzo giorno »: è questo che fa da anello di congiunzione con i miti di Adonis, Osiris ed Attis. Ma la documentazione letteraria su questi miti è per lo più posteriore al tempo di Osea<sup>51</sup>.

Se l'interpretazione mitica è da scartarsi, insoddisfacente appare pure l'altra che le è contrapposta, cioè l'interpretazione che vede nei verbi חיה e הקים due espressioni designanti la guarigione

<sup>49</sup> M. P. RUGGABER, *Hosea as a Covenant Mediator...* Su Hos 6, 1-3 cfr. particolarmente pp. 50-55. La citazione è a pag. 50.

<sup>50</sup> J. F. CRAGHAN, *The Book of Hosea. A Survey of Recent Literature*. Al nostro scopo cfr. particolarmente pp. 149-158.

<sup>51</sup> MARTIN-ACHARD, *o. c.*, pag. 71.

d'un malato, e interpreta quindi la determinazione temporale in senso puramente avverbiale.

Innanzitutto voler tradurre l'espressione « dopo due giorni / al terzo giorno » nel senso di « in brevissimo tempo » è filologicamente discutibile, non fa tanto senso (perché ci vogliono delle giornate di attesa?), e soprattutto misconosce il contesto cultico del nostro brano. E' naturale che in un contesto pregno di elementi liturgico-culturali, pure questa espressione abbia una referenza a un preciso uso del culto.

Altre obiezioni più dirette sono: i sostenitori di questa posizione dal parallelismo tra malattia e morte, guarigione e risurrezione concludono che non si tratta né di vera morte, né di vera risurrezione. Ma da questo parallelismo si può dedurre pure il contrario, che cioè non si tratta né di semplice malattia, né di sola guarigione.

Ad avvalorare questa seconda alternativa concorre il fatto che l'immagine del leone che dilania e si allontana con la preda (5, 14) implica di per sé la morte (cfr. Am 3, 14; Jer 2, 30; Joel 1, 6; Mich 5, 8...). Inoltre gli stessi verbi  $\text{חיה}$  e  $\text{והקימה}$  sono usati in Is 26, 16-19 ed Ez 37, 1-10 per descrivere il risorgere d'una nazione 'morta': davanti a questi confronti - fa notare Wijngaards<sup>52</sup> — noi non abbiamo sufficienti motivi per attenuare il significato delle parole che in 6, 2 designano la risurrezione.

Infine mi sembra importante chiedermi con Martin-Achard<sup>53</sup> se l'opposizione guarigione-risurrezione e malattia-morte non sia forse « une création artificielle de savants qui ont de la peine à se pénétrer de la mentalité sémitique. ... Les Hébreux n'établissent pas de différence trancée entre la maladie et la mort, d'une parte, et la guérison et la résurrection de l'autre ». Infatti a ben osservare, anche ammettendo che in 6, 2 si parli semplicemente di malattia-guarigione, il problema così non è affatto risolto, è semplicemente spostato. Bisognerà sempre determinare in che senso si parla del popolo come di un malato che guarisce. Ed è appunto questo secondo passo — cioè una determinazione ulteriore del senso di malattia-guarigione — che generalmente viene omissso.

A me pare che solo con l'ultima delle soluzioni proposte (sopra num. 4) si sia iniziato considerare direttamente il problema e a dargli una soluzione adeguata.

Un contributo in questa linea vuole essere anche il presente lavoro.

<sup>52</sup> J. WIJNGAARDS, o. c., pag. 229.

<sup>53</sup> MARTIN-ACHARD, o. c., pag. 69.

B. OS. 6, 1-3 NEL CONTESTO LETTERARIO DI 5, 8 — 7, 16:  
ANALISI LETTERARIA DELL'UNITÀ'

1) 5, 8 — 7, 16 come unità letteraria

- { 5, 8a: *Suonate il corno in Gabaa e la tromba in Rama!*  
8, 1a: *Accosta alla tua bocca il corno, suona di fronte al tempio di Jahwe!*<sup>54</sup>.

L'espressione « suonare il corno », comune ai due versetti, che serve per l'annuncio d'un attacco imminente<sup>55</sup>, è pure una formula letteraria di inizio. Cfr. pure Jer 4, 5; 6, 1. Essa introduce un « Gerichtsdrohung »<sup>56</sup>.

Altro fatto strutturalmente — a nostro avviso — notevole, è la connessione in 8, 1 e 5, 8 dell'allarme per l'attacco imminente con la violazione dell'alleanza: 8, 1b « *poiché hanno trasgredito l'alleanza* ( *עַן עֲבָרוּ בְרִית* ); in 5, 8 detta connessione è retrospettiva. Infatti l'allarme di guerra ivi è connesso con la minaccia di attacco che si trova alla fine della prima grande unità, in 5, 7<sup>57</sup>. Qui la rottura dell'alleanza è espressa nel verbo *בָּגַד ב־* = « tradire », il cui significato tecnico « *violare un patto* » è messo in luce in 6, 7 dal parallelismo tra « *violare il patto* » ( *עָבַר בְּרִית* ) e « *tradire* » ( *בָּגַד ב־* ). I due chiari inizi di 5, 8 e 8, 1 delimitano un brano letterario che anche dall'analisi interna rivela chiari indizi di una composizione unitaria.

<sup>54</sup> « To your lips the shophar Firm, sing before the house of Jahve ». Adotto questa lettura del verso proposta da M. Dahood, *HUL XI*, Biblica 54 (1973) 356-7 in quanto la lettura masoretica non dà senso.

<sup>55</sup> HARPER, 273; RUDOLF, 125; WOLFF, 136.

<sup>56</sup> Che 5, 8 e 8, 1 siano due formule d'inizio, è sostenuto tra gli altri da Rudolf, Rinaldi, Wolff che dice: « Ein 5, 8 vergleichbarer Neuensatz liegt erst in 8, 1 vor » (o. c., pag. 136).

<sup>57</sup> Che l'unità letteraria si chiuda con la minaccia della guerra appare non solamente dal verbo *אָכַל* che nei *Drohwörter* ha un colore escatologico, ma dalla retta comprensione del termine successivo *חַיִּים* (soggetto di *אָכַל*). In genere i commentatori si trovano in difficoltà di fronte alla lettura masoretica « *divora* » (*חַיִּים*). Vedi in Rudolf (o. c., pag. 117-8) le varie soluzioni proposte. A me sembra di risolvere la difficoltà tenendo presente tre fattori: 1°. Varie unità letterarie di Os, si chiudono con espressioni di minaccia: 7, 16 *יִסְּלוּ בְּחַיִּב*; 8, 14 *אִם... יִכָּה*; 14, 1 *בְּחַיִּי יִסְּלוּ*. 2°. Di uso biblico è l'espressione che la spada « *divora* » (*חַיִּים*) Dt 32, 42; 2 Sam 11, 25; Jer 46, 10 ecc. 3°. In 2 Sam 21, 16 abbiamo l'espressione (unica nel V. T.) *חַיִּי חַיִּים* detta di un soldato, comunemente tradotta « cinto di spada »; cfr. Zorell, *חַיִּים* pag. 225. Anche qui la radice *חַיִּים* deve avere lo stesso senso che in 2 Sam 21, 16: « spada », forse meglio « scimitarra ». Abbiamo così in Os. 5, 7 la finale parallela al verso di chiusura del « *rib* » di Is. 1, 2-20: *חַיִּי חַיִּי* (« sarete divorati dalla spada! »).

All'allarme bellico di 5, 8-9a si contrappone chiasticamente la finale 7, 16, essa pure ricca di terminologia bellica. In 5, 8-9a propriamente ogni parola è tolta dal vocabolario guerresco: suonare il corno; הרעו è evidentemente connesso con la תרועה « il grido di guerra »; l'espressione « all'erta, Beniamino! » ( בנימי אחריו ) è pure da considerarsi un'espressione guerresca per il fatto che ricorre nell'antico cantico di Debora (Jd 5, 14) in analogo contesto bellico; « devastazione » ( שמה ); « il giorno del castigo » ( יום תוכחה ). Per 7, 16 similmente: « arco rilassato » ( רמיה קשת ), « cadranno di spada » ( יפלו בהרב ). Per questo motivo 5, 8-9a fa inclusione con 7, 16.

D'altra parte se confrontiamo la nostra unità con quella che precede, vediamo che ambedue hanno la stessa struttura dinamica, come dimostra questo schema:

	cadere (4, 5)	non ... ritornare al loro Dio (5, 4)	cadere (5, 5)
a) 4, 4-5, 7:	ריב / יוכח	ricercare [Dio] (5, 6) non troveranno (5, 6)	li divorerà la spada ( חרש ) (5, 7)
b) 5, 8-7, 16: di guerra. (5, 8-9)	Dichiarazione	ritornano a Baal (7, 16a) non ritornarono a Jahwe (7, 10) non lo ricercarono (7, 10)	cadranno di spada (7, 16b)
		תוכחה	

Dal confronto delle due unità letterarie schematizzate secondo il loro modo di evolversi interno, risulta che nei punti chiave esse sono parallele sia linguisticamente che contenutisticamente.

Le correlazioni linguistiche (o stilistiche) sono:

- (1) { 4, 4: dichiarazione di lite giudiziaria ( ריב / יוכח )  
      { 5, 8-9a: dichiarazione di guerra punitiva (5, 8 תוכחה )
- (2) { 5, 4: incapacità di ritorno ( שוב )  
      { 7, 10: non ritornano, (7, 16) anzi ritornano a Baal ( שוב )<sup>58</sup>

<sup>58</sup> לא-על (7, 16). Come già H. S. Nyberg (Studien..., pag. 57-61) ed ora W. Kuhnigk (pag. 100 s.), interpreto l'espressione come un titolo di Baal. Secondo

- (3) { 5, 7: sono divorati dalla spada ( חַדֵּשׁ )  
 { 7, 16: cadono (uccisi) dalla spada ( חָרַב )

Però la seconda unità 'b' non è semplicemente una ripetizione tautologica della prima 'a'. Infatti essa non solo fa avanzare ulteriormente il pensiero rispetto alla prima con l'aggiunta dell'accenno all'esilio (« *nella terra d'Egitto* » 7, 16), ma col suo inizio costituisce una continuazione logica della finale della prima unità<sup>59</sup>. Nella chiusa di 'a' (5, 7) la sentenza di condanna con cui si conclude il processo ( רִיב ) iniziato in 4, 4 predice una guerra punitiva (« *la spada li divorerà* » יֹאכֹלֶם חַדֵּשׁ , cfr. nota 57); in 5, 8-9 lo squillo della tromba e il grido di guerra rendono drammaticamente presente e incombente questa minaccia.

Quindi l'unità 'b' non è semplicemente parallela nei suoi elementi all'unità 'a', ne è pure uno sviluppo: siamo qui di fronte al tipo caratteristico della struttura a spirale.

Un ulteriore argomento per dimostrare che in 5, 8-7, 16 abbiamo un'unità letteraria lo si può ottenere dalla osservazione del succedersi logico delle varie parti di essa. Questo risulterà più chiaro dopo che si sono analizzate le parti minori che costituiscono la nostra unità.

L'unità di 5, 8-7, 16 risulta ancora dal confronto di questo brano con quello che segue, 8, 1-14. Solo confrontando le parole-chiave di questi due, emerge un identico principio di composizione, una simile struttura.

Abbiamo in ambedue le unità il succedersi ordinato dei seguenti motivi: 1) Allarme punitivo ( שׁוֹפֵר : 5, 8 e 8, 1); 2) Descrizione della colpa: 5, 10-14 con 8, 2-7; 3) Accenno all'allontanamento ( שׁוֹב : 7, 16 e 8, 13b); 4) La punizione: 7, 16 e 8, 14 ( רָחַב — אֵשׁ sono due termini che nel contesto « escatologico » risultano sinonimi).

me qui Osea usa volutamente una formula a doppio senso, in quanto al titolo divino מֶלֶךְ è associata l'espressione ambigua עַל che può essere letta sia come titolo divino essa pure, sia come forma contratta nordica del termine ingiurioso עָרַל. Si avrebbe quindi: « *il Potente Eccelso* », oppure « *il Potente in depravazione* ».

Per מֶלֶךְ come titolo divino cfr. W. Kuhnigk (pag. 112) con i rimandi ivi citati. Per עַל come titolo divino cfr. DAHOOD, M., *Psalms. I*, (Anchor Bibel) New York 1973, pag. 45 s.

<sup>59</sup> Con questo mi scosto dall'affermazione troppo drastica di Wolff che afferma che l'inizio della nostra sezione (5, 8) « ist in keiner Weise mit dem Vorhergehenden verknüpft » (pag. 136).

2) *Unità minori*

Nella determinazione delle unità minori cercheremo di seguire un metodo induttivo: c'è infatti il pericolo di voler prima ricercare nel nostro brano una determinata forma letteraria e poi dividere il brano secondo lo schema standard di questa. Il primo passo da compiere per scoprire la struttura interna di un testo è quello di determinare le unità minime.

## a) 5, 10-6, 6 come unità minore

L'interpretazione di questo brano proposta da A. Alt nel lontano 1919<sup>60</sup> che vedeva nel nostro testo una serie di oracoli pronunciati in tempi diversi e riferentesi a eventi diversi, ha dominato il campo dell'esegesi quasi indiscussamente. Solo recentemente è stata proposta da E. M. Good<sup>61</sup> una nuova via di interpretazione che si basa su una constatazione anteriormente trascurata: l'unità strutturale e linguistica del nostro brano.

Innanzitutto l'unità strutturale è « molto evidente »<sup>62</sup> proprio in 5, 10-14, che Alt divide in tre oracoli distinti. In questi versi abbiamo una successione ordinata di accusa-minaccia che non può essere casuale:

- 10a-b Accusa contro Giuda
- 10c-d Minaccia (in 1<sup>a</sup> pers.) in linguaggio metaforico
- 11 Accusa contro Efraim
- 12 Minaccia (in 1<sup>a</sup> pers.) contro Efraim e Giuda  
in linguaggio metaforico
- 13 Accusa contro Efraim e Giuda
- 14 Minaccia (in 1<sup>a</sup> pers.) contro Efraim e Giuda  
in linguaggio metaforico

Questo schema così rigorosamente architettato dimostra che il gruppo di versi 10-14, almeno nel loro stadio finale, furono redatti come una rigorosa unità letteraria.

L'unità di composizione del nostro brano può essere individuata

<sup>60</sup> A. Alt, *o. c.*, cfr. bibliogr.

<sup>61</sup> E. M. Good, *o. c.*, Io preferisco tenere staccati da 5, 8-6, 6 i primi due versi (5, 8 s.) che considero come introduzione a tutta l'unità 5, 8-7, 16. Questo risulterà chiaramente quando si darà uno sguardo a tutta l'unità in B-3.

<sup>62</sup> Good, *ibid.*, 276. Nell'analisi strutturale di questa unità seguo per lo più questo studio: mi dispenso quindi da frequenti rimandi.



pure a livello linguistico e stilistico (ciò che Good non fa). I due versi 12 e 14a sono composti secondo lo stesso schema letterario. Essi differiscono solo nell'uso dell'elemento simbolico, che però conserva in ambedue la stessa funzione semantica.

Nel vs 13 la triplice successione dello schema verbale « yiqtol-x » che viene bruscamente interrotta dallo schema opposto « x-yiqtol » riproduce in maniera plastica la dinamica degli eventi descritti; e il tutto è unito mediante il duplice מזור (fasciatura) che chiude il primo e il terzo stico. Al movimento di Efraim che (con Giuda) cerca guarigione, si contrappone come un blocco statico l'impotenza del re di Assur a guarire:

*e vide ... e andò ... e mandò // ma lui non può ... non rimuove.*

A questo vs 13 fan chiasticamente da cornice i due vss gemelli 12 e 14. Il vs 14a si prolunga in una coda (14b) che, riprendendo i temi principali dell'unità, funge pure da conclusione.

A livello fonetico il brano trova unità attorno al gruppo consonantico רפא / אפיר (5 volte), כפיר (vs 14a), טרה (14b).

La parte seguente del nostro brano, cioè 5, 15-6, 6 è strutturata a dialogo tra Jahve e il popolo:

5, 15 Dio parla: si ritira dal popolo

6, 1-3 Risposta del popolo: proposta di ritornare a Jahve

6, 4-6 Replica diretta di Dio al popolo: condizioni del vero « ritorno »

Distribuendo secondo questo schema il brano 5, 15-6, 6, non solo abbiamo una successione logica di pensiero, ma pure abbiamo la normale prosecuzione dell'invettiva di 5, 10-14. Se però in 5, 15-6, 6 si suddividono tre interventi dialogici (in base al cambio del soggetto parlante e della persona interpellata), il brano è da considerarsi come un tutto unitario mediante le numerose parole-aggancio in esso presenti:

5, 15a e 6, 1	הלך	/	שוב
5, 15b e 6, 3a	שחר	/	שחר
6, 3 e 6, 4b	שחר	/	בקר
6, 3 e 6, 5	מצא	/	יצא

L'unità strutturale-linguistica che appare in 5, 15-6, 6 non è completa in sé stessa. Detto brano rimanda continuamente, mediante richiami e agganci, ai cinque versi che precedono (5, 10-14): innanzitutto si noti l'inclusione tra i versi 5, 11 e 6, 6 mediante il termine משפט. L'aggancio tra 5, 14b e 15 mediante il termine אלה (« me

ne andrò »). Il reciproco rimando di 5, 14 con 6, 1. L'analogia struttura ripetitiva dei vs 5, 12. 14 e 6, 4.

Tutto questo dimostra che in 5, 10-6, 6 noi siamo di fronte ad una unità strutturalmente e linguisticamente compatta. E quindi nell'interpretazione di qualsiasi parte di questa unità ci si dovrà costantemente riferire al tutto, perché da questo le parti prendono il loro significato funzionale.

b) 6, 7-7, 7 come unità minore

Più difficile è trovare una unità in questa sezione; tuttavia vari indizi ci fanno capire che qui abbiamo una esemplificazione dimostrativa di come la violazione dell'alleanza si realizzi in Israele a ogni livello sociale.

Innanzitutto è importante notare la funzione del vs 7:

והמה כאדם עברו ברית שם בנגדו בי

« *Ma essi proprio nel (loro) paese hanno violato il patto, proprio lì mi hanno tradito* ».

(Per la traduzione vedi sotto.)

Esso riprende nel suo contenuto il verso precedente e lo riesprime su un piano più formale. In 6, 6 si era affermato che la condizione di un vero « ritorno » era l'« amore » ( חסד ) e la « conoscenza di Dio » ( דעת אלהים ) più che le pratiche cultuali. Questo richiamo all'« amore » e alla « conoscenza di Dio » di 6, 6 era un rinvio esplicito alla lamentela iniziale del Rib divino contro il popolo, in 4, 1b, ove solennemente si affermava:

אין אמת חסד ואין דעת אלהים

« *Non c'è fedeltà, non c'è amore e non c'è conoscenza di Dio!* »

A questo stico faceva seguito in 4, 2 l'elenco di varie esigenze della carta dell'alleanza che erano state violate: spergiuuro ( אלה ), menzogna ( כחש ), omicidio ( רעה ), furto ( גנב ), adulterio ( נאף ). Il fatto che il vs 6, 6 si riaggancia direttamente a 4, 1b, indica che per Dio la condizione del vero « ritorno », e quindi della vera religione, è l'osservanza delle esigenze dell'alleanza, esigenze esplicitate in modo negativo in 4, 2.

Ora il vs 6, 7 — abbiamo detto — riprende 6, 6 proprio nel suo contenuto formale ed è seguito — analogamente a 4, 1b — da una esemplificazione delle violazioni dell'alleanza. Si noti tra l'altro co-

me il fatto di rilevare un parallelismo tra 6, 7 // 6, 6 // 4, 1b porta alla soluzione — secondo me — della crux כַּאֲדָם di 6, 7. Infatti come 4, 1b termina con l'espressione בְּאַרְץ, così anche כַּאֲדָם deve avere lo stesso significato, dato che il termine אֲדָם ha in poesia pure il significato di « terra, paese » come אֲדָמָה<sup>63</sup>.

Fatta questa osservazione<sup>64</sup> che ci permette di connettere 6, 7 con 4, 1b mediante il ponte di 6, 6, è possibile vedere delle analogie tra il nostro brano 6, 7-7, 7 e l'accusa iniziale formulata in 4, 1b-2. Questo parallelismo dei due testi è messo in risalto dal seguente schema:

La violazione dell'alleanza (4, 1b // 6, 7) si realizza con:	4, 2:	{	spergiuro	menzogna	omicidio	furto	adulteri
			{	אלה	כחש	רצח	גנב
	6, 8-7, 7:	{	————	(7, 3) כחש	(6, 9) רצח	(7, 1) גנב	(7, 4) נאף

Questo raffronto<sup>65</sup> del nostro brano con 4, 1b-2 dimostra la sua unità interna; esso non è che una esplicitazione storica dei mali elencati in stile apodittico in 4, 2.

Quanto poi alla struttura letteraria del nostro testo, penso che

<sup>63</sup> « The evidence for 'ādām', « Land », is impressive », M. DAHOOD, *Psalms III*, (Anchor Bible) New York 1970, pag. 40, ove si dà ampia documentazione biblica (tra cui Os. 6, 7) e bibliografica sull'argomento. Non è necessario cambiare con BH<sup>3</sup> il כ iniziale in ב, dato che אדם può essere un accusativo locativo (cfr. R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, III, Berlin 1972, pag. 76) e il כ in -ki enfatico (su cui M. DAHOOD, *HUL III*, Biblica 46 (1965) 327).

<sup>64</sup> Il raffronto di 6, 7; 6, 6; 4, 1b risulta chiarificante anche per la comprensione dei primi tre versi introduttori a tutta la seconda parte di Osea, cioè di 4, 1-3 ove è importante che si comprenda tutta l'unità alla luce del tema dell'alleanza secondo questo schema:

- 4, la invito all'ascolto e dichiarazione di processo
- 1b motivo: violazione dell'alleanza nelle esigenze da essa richieste
- 2 elenco di colpe secondo la « carta dell'alleanza » (decalogo)
- 3 conseguenze: lutto e afflizione universale: uomini, terra, animali

<sup>65</sup> In questi parallelismi potrebbe rientrare penso pure il binomio דמים (4, 2) — מרם (6, 8), non solo perché ambedue i termini provengono probabilmente dalla stessa radice, ma perché è probabile che tanto l'uno come l'altro designino una violazione cultica, forse « l'idolatria ». Per דמים come « idolatria » cfr. M. DAHOOD, *Psalms I*, (Anchor Bible) New York 1973, pag. 32. Che מרם possa essere affine semanticamente a ימים (idolatria) è suggerito dal suo parallelo אוז (6, 8) e dall'accostamento con זמח (= culto idolatrico): in Ps 5, 6 s. abbiamo in parallelismo פעלי אוז // איש דמים e in Ps. 26, 9 s. abbiamo in parallelismo הלך אחרי Per cui in 6, 8b, prendendo עקב nel senso cultico di הלך אחרי tradurrei: « ...che corre dietro (עקבה) agli idoli ».

essa si organizza attorno ai tre termini che in 5, 1 troviamo uniti: *sacerdoti* ( כהנים ) — *casa d'Israele* ( בית ישראל ) — *casa reale*. (בית המלך).

Questi rappresentano le tre categorie contro cui in 5, 1 è pronunciata la sentenza per la violazione del patto.

Nel nostro brano, che esemplifica le varie violazioni del patto, essi ricorrono successivamente, introdotti in 6, 7 dall'espressione generica « *ma essi* » ( והמה ): « *la schiera dei sacerdoti* » (6, 9 חכר כהנים ); « *la casa di Israele* » (6, 10 בית ישראל ); « *principi — re* » (7, 3 שרים—מל- ).

Che il nostro brano termini in 7, 7 è indicato dal fatto che in questo verso ricorrono i due vocaboli classici di punizione e di chiusura delle unità: *divorare* ( אכל ) e *cadere* ( נפל ). Tuttavia non bisogna troppo insistere sui limiti di queste unità minori in quanto esse sono necessariamente aperte sull'unità che segue.

#### c) 7, 8-16 come unità minore

Per l'analisi strutturale di quest'ultima parte dell'unità 5, 8-7, 16 dobbiamo tener presenti le osservazioni generali che abbiamo fatto nella parte « B »-1: soprattutto è importante la constatazione che tra la nostra unità maggiore e quella precedente, cioè 4, 4-5, 7 sussiste un parallelismo strutturale.

In particolare ambedue le unità si concludono con una formula di condanna le cui analogie sono già state messe in risalto sopra. Qui basti richiamare ancora un altro significativo parallelismo: la formula « *l'arroganza d'Israele testimonia contro di lui* » ( ישראל בפניו וענה נאון )<sup>66</sup> che, sia in 7, 10 che in 5, 5, ha la funzione di introdurre la sentenza di condanna. In ambedue le unità questa probabile formula forense condannatoria è preceduta e seguita da un breve riepilogo della colpa di Efraim e quindi viene pronunciata la sentenza di condanna che conclude il processo, i cui linguaggio e struttura — come vedremo — sono molto prossimi a quelli propri del Rib.

Constatato questo, vediamo qualche correlazione interna al brano. I vss 8-9 si presentano come un blocco strutturalmente ben com-

<sup>66</sup> Il passo così è tradotto nella versione ufficiale della Bibbia per uso liturgico in Italia: « L'arroganza d'Israele testimonia contro di loro ». ענה נ- è una formula forense che « die belastende Aussage eines dem Schuldigen konfrontierten Zeugen bezeichnet (Num. 35, 30; 2 Sam. 1, 16) » (WOLFF, pag. 127). Qui si tratta della testimonianza finale e decisiva di colpevolezza; essa è necessariamente connessa con la condanna.

patto mediante la ripetizione di « Efraim » in 8a. b, di « *ma egli non se ne accorge* » ( וְהוּא לֹא יָדַע ) in 9a. b. Mentre 9 si connette con 8 non solo per il fatto che ne continua l'immagine allegorica, ma pure perché in 8a e 9a l'espressione « *i popoli* » ( עַמִּים ) è in parallelismo con « *gli stranieri* » ( זָרִים ). D'altra parte il vs 9 costituisce pure, mediante אָכְלוּ (« *divorano* »), un'aggancio con l'unità precedente (con 7, 7).

Alla formula giudiziaria condannatoria di 7, 10 fa immediatamente seguito la formulazione ufficiale della colpa: « *non sono ritornati, ... non mi hanno ricercato* ».

Ma in 11a questa colpa è riformulata in linguaggio allegorico cui fa seguito una prima condanna che però rimane sempre all'interno del quadretto allegorico<sup>67</sup>.

Col vs 13 inizia la requisitoria divina che fa da solenne introduzione alla sentenza condannatoria del vs 16. Si osservino le correlazioni: in 13a אוֹי לָהֶם (« *guai a loro!* ») // שָׂד לָהֶם (« *sventura per loro!* »). Tra 13a e 14b נִדְדַר מִמֶּנִּי (« *si sono allontanati da me* ») // יִסְוֶר בִּי (« *si sono scostati da me* »). I vss 13b e 15 sono chiaramente paralleli: nella struttura binaria dello stico, nei termini, nel contenuto. Nel vs 14 לֹא זָעַקוּ אֵלַי (« *non hanno gridato a me* ») // עַל דָּגַן וְעַל תִּירוֹשׁ יִתְגַּדְּרוּ (« *diventano devoti di Dagon e di Tirosh* ») sono paralleli<sup>68</sup>.

Queste correlazioni interne a 13. 15 fanno di questi versi un'unità ben compatta il cui tema dominante è il tradimento dell'alleanza.

Il vs 16 formula la condanna. Nel primo verbo di 16, יָשׁוּבוּ (« *ritorneranno* »), abbiamo un rimando alla prima parola dopo la formula forense condannatoria di 10, לֹא שָׁבוּ (« *non ritornarono* »). La condanna è quindi per « *contrappasso* », come nell'*Inferno* dantesco:

10b: « *essi non ritornarono a Jahwe loro Dio* »

10a: « *ritorneranno quindi a Baal* » (cfr. nota 58).

<sup>67</sup> 7, 10 praticamente (dichiarazione di colpevolezza e formulazione della colpa) è incluso in due quadretti allegorici: 8b-9, Efraim — focaccia bruciata; 11a-12, Efraim — colomba, uccello.

<sup>68</sup> Per scorgere il parallelismo è importante vederla con M. Dahood nel verbo יִתְגַּדְּרוּ il significato culturale di « *diventare devoti di..., fedeli di...* »; cfr. *Ephemer. Theolog. Lovan.* (1968) 53. תִּירוֹשׁ e דָּגַן sono due divinità cananee: cfr. RSP I, II, n. 207 s.

## d) 5, 8-9 come unità introduttoria

I vss 5, 8-9 formulano l'annuncio solenne della punizione di Efraim. Punizione che verrà giustificata nel corpo della nostra unità maggiore e che verrà ripetuta e ulteriormente specificata nell'ultimo verso, in 7, 16, il quale forma così con la nostra piccola unità introduttiva un elemento simmetrico.

Non è necessario negare ai nostri due versi ogni carattere bellico, al fine di sostenere che il « Sitz im Leben » del testo è esclusivamente liturgico, come fa Good<sup>69</sup>.

Il brano può essersi benissimo formato in un contesto liturgico ove il linguaggio guerresco veniva assunto nel rito per descrivere l'azione punitiva di Dio<sup>70</sup>.

Strutturalmente il brano è ben equilibrato: il vs 8 fa inclusione con 10b: cioè l'annuncio-allarme della guerra (vs 8) e la sua conferma (vs 9b) fanno da cornice a ciò che viene annunciato: la distruzione di Efraim. Questa strutturazione chiastica del messaggio, come pure i due imperativi di 8 e l'uso dei sinonimi 'corno'-'tromba', mettono plasticamente in rilievo l'importanza non solo di 9a, ma soprattutto del brano (5, 10-7, 16) cui esso fa da introduzione.

## 3) Os. 5, 8-7, 16 come unità semantica

Finora ci siamo soffermati sul brano 5, 8-7, 16 considerato come unità letteraria. Ora ci chiediamo: questa unità letteraria esprime pure una successione di idee reciprocamente concatenate così che il nostro brano si presenti pure come una unità semantica? Il problema sta soprattutto nello scorgere un rapporto unitario tra le singole parti minori in cui il nostro brano si divide.

---

<sup>69</sup> Cfr. o. c., pag. 282. Good giustamente afferma che lo *shofar* e la *tromba* sono pure usati nella liturgia. Però non riconosce il valore bellico dell'espressione stereotipa אחריו בנימין che si ritrova in Jud 5, 14 pure in contesto di guerra. Significativo è pure il testo di Jer 6, 1 ove תקוה שפי, parallelo con חצי בנימין è un annuncio di una sventura (שר גדול) imminente. Cfr. pure Jer. 4, 5-7 e 4, 19c.

E' probabile che l'espressione אחריו בנימין sia da dividere e da leggere « *assieme proprio (pure) Beniamino* », dato che in Jud 5, 14 questo senso è il più ovvio e filologicamente è giustificato dal fatto che ארר/אחר significa anche « *con, assieme a* » (cfr. M. DAHOOD, *HUL I*, Biblica 44 (1963) 292 s., e il ך sarebbe un *-ki* enfatico, ormai largamente attestato in ebraico).

<sup>70</sup> Sulla guerra santa e le sue connessioni col culto cfr. R. DE VAUX, *Le Istuzioni dell'A. T.*, Torino 1964, pag. 260-7.

<sup>71</sup> WOLFF, pag. 137 s.

Il Wolff<sup>71</sup>, che con noi concorda nello scorgere in 5, 8-7, 16 una unità letteraria, nega però che si tratti pure di un tutto semanticamente compatto: secondo lui il brano sarebbe composto di tante piccole unità (« diese lange Kette von Sprüchen »); queste... « wenigstens gehören sie gruppenweise zusammen »; la loro unità sarebbe solo 'kerigmatica', nel senso che esse furono messe insieme in un secondo tempo a scopo kerigmatico.

Io penso che tra le singole parti che compongono il nostro brano sussiste un legame ben più profondo di quello derivante dal loro semplice accostamento.

Innanzitutto la constatazione che il brano si apre con una solenne minaccia di punizione (5, 8-9) e si chiude con una sentenza (7, 16) di condanna formulata con le espressioni che formano il leitmotiv di tutto Osea ( ארץ מצרים, נפלו בחרב, שוב ), è già un indizio che minaccia e condanna si riagganciano reciprocamente, e dal punto di vista stilistico e formale<sup>72</sup> formano un'inclusione.

Già abbiamo fatto notare che il brano 5, 10-6, 6 forma un'unità ben compatta letterariamente e semanticamente<sup>73</sup>. Questo brano è il cuore di tutta la nostra unità. Esso secondo la nostra prospettiva può essere così schematizzato:

- a) 5, 10-14: Serie di accuse e minacce per l'infedeltà al patto con Jahwe.
- b) 5, 15-6, 6: *Dialogo tra Jahwe e il popolo*:
  - 5, 15 : Dio decide di allontanarsi dal popolo.
  - 6, 1-3 : Il popolo decide di ritornare a Dio mediante azioni cultiche.
  - 6, 4-6 : Rifiuto da parte di Dio d'un tale ritorno: egli vuole amore ( דעת אלהים ) e conoscenza di Dio ( חסד ).

Il ricordo dell'amore e della conoscenza di Dio che sono l'anima dell'alleanza tra Dio e il popolo, introduce spontaneamente all'enumerazione dei fatti ove questa alleanza (6, 7), è stata violata. Così in 6, 7-7, 7 abbiamo una narrazione vivace, che negli ultimi versi diventa drammatica, delle violazioni dell'alleanza compiute da sa-

<sup>72</sup> Una analoga corrispondenza tra inizio e fine si ha nel genere letterario profetico del giudizio contro un individuo o contro una comunità. Qui i due estremi della struttura sono costituiti da « accusa » e « condanna ». Lo stesso si ha negli oracoli di sventura. Per l'intera questione vedi L. RAMLOT, *Prophétisme. Genres littéraires*. In *Dictionnaire de la Bible. Supplém.* vol. VIII, pp. 956-64.

<sup>73</sup> Per questo ci ispiriamo all'articolo di Good citato.

cerdoti (6, 9a), dalla casa d'Israele (6, 10a), da re e principi (7, 3) (queste categorie sono state elencate insieme in 5, 1a come destinatari della condanna).

Le violazioni dell'alleanza, cioè la mancanza di *amore* e *conoscenza di Dio* (6, 6 // 4, 1b.), sono descritte riprendendo in sostanza l'elenco di 4, 2: omicidio (6, 9), sangue (6, 8), furto (7, 1), adulterio (7, 4); 7, 5-7 = 4, 2b ( דמים בדמים ננעו ).

Elencate le varie trasgressioni dell'alleanza, si passa alla sentenza di condanna. L'unità 7, 8-16 è tutta impostata in funzione di questa condanna. Dopo una prima formulazione generale di colpevolezza in 7, 8-9 che va sempre letta alla luce del linguaggio dell'alleanza<sup>74</sup>, c'è la dichiarazione formale della colpa: « *non sono ritornati.. non l'hanno ricercato* »<sup>75</sup>. I vss 11-12 introducono un quadretto allegorico tra l'accusa e la requisitoria; essi hanno la funzione di dare una rappresentazione visiva della colpa e della punizione di Efraim.

I vss 13-15, introdotti da una nuova dichiarazione di violazione dell'alleanza ( פשע ב— // נדר מן ), con il parallelismo inclusivo di 13b e 15 ove al « *ed io* » ( ואנכי ) di Dio si contrappone il « *ma essi* » ( והמה ) riferito ai fedifraghi, fungono formalmente da requisitoria e sfociano nella sentenza di condanna. Questa sta come all'apice d'un crescendo drammatico: dopo la menzione formale in terza persona della colpevolezza di Efraim (7, 10), dopo il quadretto che gioca sull'immagine Efraim-uccello, Dio-cacciatore, la requisitoria in discorso diretto divino mette a nudo la perversità del popolo, per cui la condanna (7, 16) risuona in tutto il suo vigore: *ritorneranno... cadranno di spada... in terra d'Egitto*.

#### 4) Tentativo di analisi formale

Su questo argomento la ricerca è in piena evoluzione e quindi questa parte del nostro studio non può essere che tentativa.

L'applicazione del principio ermeneutico della « *kultgeschichtliche Methode* » alla letteratura profetica e in particolare a Osea s'è rivelato promettente e apre nuove prospettive per un'interpretazione unitaria del libro. Recentemente vari studi su Osea si sono indirizzati in questa direzione. In particolare si consente sempre più nei seguenti punti<sup>76</sup>:

<sup>74</sup> In particolare il verbo ייע cfr. H. B. HUFFMON, *The Treaty Background of Hebrew yada'*. In BASOR 181 (1966) 31-37.

<sup>75</sup> Per שוב nel senso tecnico di « *rifare un'alleanza* », cfr. W. HOLLADAY, *The Root šub in the O. T.* Leiden 1958.

<sup>76</sup> Si vedano in particolare oltre Good, M. P. RUGGABER, *o. c.*; A. O. VANNOR-



— ad associare il libro di Osea con la celebrazione della festa del rinnovamento dell'alleanza, anzi a vedere in questa liturgia il Sitz im Leben di Osea;

— a vedere in Osea il profeta rivestito del ministero di mediatore dell'alleanza<sup>77</sup>;

— il libro stesso di Osea diventerebbe più intelligibile qualora visto come una raccolta di « liturgie profetiche » che sarebbero connesse formalmente con il « rib-pattern ».

Queste posizioni, essendo molto generiche ed ancora a livello di ipotesi, non devono condizionare questa nostra ricerca della forma letteraria di 5, 8-7, 16.

La stesura originale del presente studio a questo punto si addentrava in un'analisi dettagliata delle espressioni comuni al nostro brano e al « rib »<sup>78</sup>. Erano stati presi in considerazione solamente i « rib » che J. Harvey ha classificato come « réquisitoires complets »<sup>79</sup>: Dt 32<sup>80</sup>; Is 1; Mich 6, 1-8; Jer 2, 4-13. 29; Ps 50.

Qui ci esimiamo dal riportare i raffronti per esteso: ci basti comunque sapere che gli agganci linguistici con il vocabolario del « Rib » sono innumerevoli. Particolarmente significativi sono i paralleli con Dt 32.

Anche per quanto riguarda i temi del « rib » troviamo tre corrispondenze notevoli:

1°. *Polemica contro i sacrifici*: Os. 6, 1-6 parallelo con Is 1, 11; Ps 50, 9-13; Mich 6, 6-8; Dt 32, 16-17 (?). Qui le « compensazioni rituali » (J. Harvey, o.c. pg. 55) sono denunciate come insufficienti per la restaurazione dell'alleanza violata.

2°. *La requisitoria storica* che richiama i benefici da parte di Dio e l'infedeltà del popolo: Os. 7, 13-15 con Dt 32, 7-15; Jer 2, 7-11; Mich 6, 4-5; Ps 50, 18-20.

3°. *La forma di interrogatorio*: Os. 6, 4a con Dt 32, 6; Is 1, 11-12; Jer 2, 5b-6; Mich 6, 3; Ps 50, 16b-17.

Tenendo presenti questi vari elementi raccolti e il fatto che sia

SDALL, o. c., (da me non consultato); F. CH. FENSHAM, o. c.; W. BRUEGGEMANN, o. c.; una panoramica di questo nuovo indirizzo è data in J. F. CRAGHAN, o. c.

<sup>77</sup> O almeno con Wolff vedere in Osea un profeta legato ai circoli levitici del Nord: il che spiega le affinità di Osea con il Deuteronomio (cfr. CRAGHAN, o. c., pag. 90).

<sup>78</sup> Tale tipo di raffronto è stato fatto tra Os 5, 14-6 e Deut 32 in alcuni punti da GOOD, o. c., pag. 284 s. Un recente raffronto tra tutto Osea e Deut 32 si ha in W. KUHNIGK, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*. Roma 1974, pp. 35-39.

<sup>79</sup> Cfr. J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique... o. c.*, pp. 31 ss.

<sup>80</sup> Ibid. Solo Deut 32, 1-25 è considerato come « rib », mentre il resto ne sarebbe un'amplificazione. Per il nostro scopo terremo conto anche del resto. Così pure per Is 1 a cui Harvey sottrae i vs 4-9.

il nostro brano che il « *rib* » si chiudono con una sentenza di condanna, ci è permesso instaurare un confronto tra i due a livello di struttura.

<i>Struttura del « rib »</i> <sup>81</sup>		<i>Os 5, 8-7, 16</i>
I. a) Convocazione	5, 8s	Annuncio della punizione
b) Accusa	10-14	Serie di accuse e minacce
II. Interrogatorio	(6, 4	Interrogatorio)
III. Requisitoria		
IV. Rifiuto dei sacrifici	5, 15-6, 6	Inutilità dei sacrifici
V. Dichiarazione di colpa	6, 7	Dichiarazione di colpa: violazione dell'alleanza
	6, 8-7, 7	Esemplificazione storica delle varie violazioni
	7, 8-9	Colpa
	7, 10	Dichiarazione formale di colpevolezza
	7, 11-12	Accusa e condanna in forma allegorica
	7, 13-15	Requisitoria
VI. Condanna	7, 16	Condanna

Da questo confronto le strutture del « *rib* » e del nostro brano risultano sostanzialmente parallele. Esse hanno in particolare questi punti di contatto: l'accusa, l'inutilità dei sacrifici, dichiarazione di colpa, requisitoria e condanna. Questa constatazione però non deve lasciare in ombra le differenze. Alla « convocazione » (Ia) nel nostro brano non corrisponde un parallelo preciso, comunque i due imperativi di 5, 8 (« *suonate* », « *eccitate* ») creano una certa corrispondenza. All'« accusa » (Ib) nel nostro brano corrisponde una serie di accuse e minacce; il « rifiuto dei sacrifici » (IV) nel nostro brano viene drammatizzato mediante l'introduzione del dialogo. La diffe-

<sup>81</sup> La struttura del « *rib* » è tolta da HARVEY, pag. 54, con qualche modifica marginale.

renza più notevole si trova in corrispondenza alla « dichiarazione di colpa » (V): nel nostro brano abbiamo due dichiarazioni di colpa (6, 7 e 7, 10), la prima seguita da una esemplificazione storica, la seconda da due versi in forma allegorica. Però è importante notare che tutto il blocco che va da 6, 7 a 7, 12 sviluppa sempre lo stesso motivo: la colpa d'Israele.

E' lecito quindi concludere che alla base strutturale e formale del nostro brano soggiace la forma del « rîb », che però qui subisce uno sviluppo di singoli elementi e viene adattata al grande contesto letterario di Osea <sup>82</sup>.

### C. 5, 10 — 6, 6: SIGNIFICATO GLOBALE DELL'UNITA'

Abbiamo già proposto sopra (B 2a) come il brano 5, 10-6, 6 vada preso come un'unità minore sia per gli agganci letterari all'interno di essa, sia per l'articolata strutturazione delle parti. Abbiamo pure visto che esso si scompone in due momenti: una serie di accuse e minacce in 5, 10-14, un dialogo tra Dio e il popolo in 5, 15-6, 6. Questa divisione non contraddice all'unitarietà del brano sia perché 6, 1 si riaggancia a 5, 14, sia perché 5, 15 è un verso-ponte che, riconnettendosi con 5, 14 (cfr. אֵלֶיךָ 5, 14b. 15a), introduce contemporaneamente al dialogo tra Dio e il popolo.

In un secondo momento, dopo aver proposto che la nostra unità maggiore 5, 8-7, 16 sarebbe costruita in qualche modo seguendo la struttura del « rîb », abbiamo individuato nella serie di accuse-minacce di 5, 10-14 il parallelo strutturale alla accusa propria del « rîb », e nel dialogo tra Dio e il popolo (5, 15-6, 6) la sezione corrispondente al « rifiuto dei sacrifici » nel « rîb ».

Il fatto che 5, 10-6, 6 sia inserito in una unità più ampia, non deve far perdere di vista la unitarietà propria di questo brano. Infatti, tenendo presente che molto probabilmente il libro di Osea e le sue grandi parti hanno una unitarietà strutturale dovuta all'attività redazionale dei circoli profetici (di Giuda?) che raccolsero e ordinarono le parole del profeta, nel nostro brano 5, 10-6, 6 non ab-

---

<sup>82</sup> Con questo mi dissocio dalla conclusione di Good che vede riflessa solo in 5, 8-6, 6 la « rîb ideology ». Allargando la nostra visuale a tutta l'unità 5, 8-7, 16 questa « rîb ideology » diventa ancora più chiara, in quanto qui ne traspare in qualche modo anche la struttura.

biamo un'unitarietà semplicemente redazionale, ma piuttosto compositiva e originaria<sup>83</sup>.

Per questa ragione 5, 10-6, 6, anche se non può essere staccato dalla sua unità maggiore, va però considerato pure come brano che in certo modo occupa nel suo contesto una posizione propria di rilievo e vi svolge un discorso in sé unitario.

In questa sezione vedremo brevemente qual'è il significato di 5, 10-6, 6 visto come unità avente una certa autonomia. Questo è un passo necessario sia per la comprensione dell'unità globale 5, 8-7, 16, sia per la determinazione del significato di 6, 2.

### 1) Os. 5, 10-14: serie di accuse-minacce

La serie di accuse-minacce per cui Efraim e Giuda soggiacciono al « giudizio » ( משפט )<sup>84</sup> ruota attorno ad una triplice motivazione. In primo luogo si noti: (vs 10) « Giuda è diventato come colui che sposta il confine » ( כמסיני גבול ). Questa è un'azione proibita dalla legge: Dt 19, 14 e 27, 17. Importante pure notare che Dt 27, 17 si trova nel contesto di una cerimonia di rinnovamento dell'alleanza. Qui i principi di Giuda sono praticamente denunciati come violatori dell'alleanza.

La seconda motivazione per la condanna è data dall'espressione del verso 11: « andarono dietro alla vanità » ( הלכו אחרי צו ). Comunque si interpreti, l'espressione viene chiarita dal verbo אחרי הלך , per lo più usato in senso religioso (cfr. Os. 11, 10; Dt 4, 3; 8, 19; Jd 2, 12; ...), e quindi essa designerebbe un tradimento dell'alleanza dovuta a Dio.

La terza motivazione è espressa nel vs 13 dai verbi וילך (« e andò ») e וישלח (« e mandò »), in quanto Efraim crede di ri-

<sup>83</sup> Una ragione particolare per considerare 5, 10-6, 6 come unità che in qualche modo si stacca dal contesto, è il costante parallelismo tra Efraim e Giuda 5, 10. // 11; 5, 12; 5, 13; 5, 14; 6, 4), a differenza dell'unità maggiore 5, 8-7, 16 ove il processato è solo Efraim (escludendo come glossa 6, 11). Questo fatto costituisce un problema che è stato variamente risolto: Good (o. c., pag. 283, n. 42) ammette di non saper dare una spiegazione adeguata. Secondo me una traccia di soluzione si potrebbe trovare nell'affermazione di Rudolf (o. c., pag. 25): « Die literarische Hinterlassenschaft Hoseas wurde... bewahrt, dass sie nach dem Fall von Samaria nach Juda hinübergerettet und dort zu dem jetzigen Hoseabuch zusammengestellt wurde ».

<sup>84</sup> Il מִשְׁפֵּט di 5, 11 riprende quello di 5, 1 e pure qui significa « sentenza » condannatoria. Nota pure l'aggancio con 6,5b.

parare alle punizioni divine affidandosi a un re straniero<sup>85</sup>.

Queste tre motivazioni per cui Giuda ed Efraim vengono accusati e minacciati convergono in un motivo di fondo che è già stato nominato nell'apertura in 4, 1b e che ritornerà nella seconda parte della nostra unità (6, 4b. 6): la mancanza di « amore » e di « conoscenza di Dio », elementi che formano il cuore dell'alleanza.

## 2) Os. 5, 15-6: il dialogo tra Dio e il popolo

La seconda parte, il dialogo tra Dio e il popolo, sia per il linguaggio che per le immagini è tutta incentrata sul culto. Il dialogo si apre con la decisione di Dio di abbandonare il popolo a se stesso: al popolo che si allontana da Dio, Dio reagisce allontanandosi dal popolo, in attesa d'un ravvedimento di questo.

Il vs 5, 15 contiene varie allusioni al culto: **מקום**, come Good ha dimostrato, è da interpretarsi in senso cultico come designazione del tempio. Di particolare importanza è il confronto del nostro vs con Is 26, 21 e Mich 1, 3 ove è descritta la teofania di Jahwe che esce (**יצא**) dalla sua dimora (**מקום**) per giudicare: la stessa connessione di **מקום** con **יצא** c'è pure qui (5, 15 con 6, 3a. 5b).

Pure **אישם** è da intendersi in senso cultico, « *esser colpevole* », oppure « *espiare* » mediante sacrifici. Il ritorno d'Israele a Jahwe è espresso mediante i due termini **בקש פני** (« *cercare il volto* ») e **שחר** (« *consultare* »). Il primo designa sempre « *cultisches Begängnis an heiler Stätte* »<sup>86</sup>; il secondo forse è in relazione a liturgie mattinali (Good).

La reazione del popolo riprende nel vocabolario, nella grammatica e nel contenuto la decisione negativa di Dio in 5, 15. Sono infatti ripresi i termini **הלך** (*andare*), **שוב** (*tornare*) e **שחר** (*consultare*), inoltre **צרה** (*dilaniare*) e **רפא** (*guarire*). Come grammatica abbiamo i tre versi 6, 1-3 costruiti al coortativo come in 5, 15. Nel contenuto la reazione del popolo rispecchia 5, 15 in quanto è una decisione di realizzare quanto vi è richiesto mediante azioni cultiche.

Il « ritorno » a Jahwe descritto in 6, 1-3 e la « guarigione » conseguente dovrebbero essere effetto di pratiche culturali. I paralleli (citati da Knabenbauer-Hagen e ora riproposti da Good) tra Os. 6, 2-

<sup>85</sup> Non insisto con Good sul significato legale di **ירב** in quanto preferisco la lettura **ירב ירב** = « *a un re nemico* ». Per **ירב** con significato aggettivale di « *nemico* » cfr. M. DAHOON, *HUL III*, Biblica 46 (1965) 323.

<sup>86</sup> WAGNER, **בקש** In ThWAT I, pag. 764.

3 ed Ex 19, 11. 15-16 sono significativi: la teofania del Sinai avviene al terzo giorno ( **ביום השלישי** Ex 19, 11. 16 // Os. 6, 2) dopo due giorni di purificazione. Ci sono altri paralleli con Ex 19, 11. 16 non notati dal Good: la teofania avviene « *al sorgere del mattino* » ( **בהיות חבקר** che corrisponde a « *all'aurora* » **כשחר** in Os. 6, 3; cfr. nota 87), la teofania nei due testi è designata con due verbi sinonimi (Ex 19, 11) **ירד** // **יבוא** (Os. 6, 3), *discendere* // *venire*.

Una differenza è significativa: mentre in Ex 19, 11.15 è il popolo che è « *preparato* » ( **נכונים** ), in Os. 6, 3 è la teofania stessa (cfr. **מוצא** = venuta teofanica) designata come « *pronta* » ( **נכון** ). Questa descrizione di Ex ricalca gli usi di celebrazioni liturgiche (cfr. 19, 16 **ענן** = *la nuvola* e **שופר** = *il corno*) che culminavano in una teofania (su questo cfr. Good, pg. 280).

Dal confronto del nostro brano con il testo di Ex, il significato teofanico di **יצא** (*uscire*) e **יבוא** (*venire*) ci suggerisce che pure in 6, 1-3 si allude ad una celebrazione purificatoria che culminava al terzo giorno in una teofania, il cui fine era quello di ristabilire i rapporti con Dio. Questa celebrazione di liturgia teofanica è connessa con il motivo della « *pioggia* » (6, 3b. 4b) che non solo richiama un tema del « *rib* » (cfr. Dt 32, 2), ma pure si riconnette con la festa autunnale di capodanno.

Come la decisione del popolo (6, 1-3) riprendeva vari elementi della dichiarazione divina di 5, 15 (e 5, 14), così pure la risposta di Jahve alla decisione del popolo riprende vari elementi letterari di quest'ultima. Dopo la formula di interrogatorio (6, 4a) abbiamo questi agganci: **ענן בקר** (4b « *nuvola mattutina* ») — **כשחר** (3a « *all'aurora* »); **כצל** (4b « *rugiada* ») — **כגשם** // **כמלקוש** (3b « *pioggia primaverile* // *pioggia autunnale* »). Però questi agganci letterari sono fatti a scopo ironico: se la teofania ( **מוצא** ) divina è « *sicura all'aurora* », d'altra parte la « *dedizione-amore* » ( **חסד** ) del popolo è passeggera come le brume mattutine; se la venuta di Dio è detta fecondatrice, d'altra parte l'amore d'Israele è effimero come la rugiada. E' questa mancanza di « *amore* » che li ha « *uccisi* » (5a): per cui « *appena si farà luce* » ( **כאור** )<sup>87</sup> ci sarà non la

<sup>87</sup> Con la maggior parte degli autori divido così 6, 5b: **ומשפטי כאור יעא**. Il **כא** sia in **כאור** che in **כשחר** (6, 3) secondo me va preso in senso temporale (« *appena si fa luce* », « *allorché...* », cfr. ZORRELL, pag. 342 (paragr. 4); KB, lettera **כ**, 7b). Questo è suggerito pure dal parallelismo con Ex 19, 16; con la differenza che Osea prende l'espressione « *di mattina* » di Ex e, mettendola sulle labbra sia del popolo che di Dio, le conferisce un'accentuazione ironica: « *Subito sul far dell'aurora; appena si fa luce* ».

divina venuta vivificatrice e restauratrice, ma la venuta punitiva della sentenza divina (5b)<sup>88</sup>.

Il vs 6 è un'evidente conclusione riassuntiva del tema che finora era stato trattato in modo piuttosto implicito: la liturgia sacrificale ( זבח // עלות , sacrificio // olocausti)<sup>89</sup>, culminante nella teofania, che ha lo scopo di ristabilire le normali relazioni tra Dio e il popolo derivanti dall'elezione, non è efficace se manca l'« amore » ( חסד ) e la « conoscenza di Dio » ( דעת אלהים ).

Si deve così notare che l'« amore » e la « conoscenza di Dio » di 6, 7 (il verso d'inizio successivo) vengono riformulati in un linguaggio più formale ( עבר ברית = violare l'alleanza), sono da intendersi come delle designazioni dell'alleanza con Dio proprio mediante gli elementi più intrinseci di questa.

Il pellegrinaggio (5, 15), i sacrifici (5, 6), la teofania (6, 2) hanno una funzione ben determinata: sono parti di un rito di restaurazione dell'alleanza violata. Questo è confermato inoltre dalle molteplici connessioni del nostro testo con Ex 19 e dal fatto che la cerimonia della riaffermazione dell'alleanza « era accompagnata da una teofania (Dt 31; 1 Sam 12; 1 Reg 8) »<sup>90</sup>.

Dall'analisi del contenuto delle due parti della nostra unità si deve concludere che il tema centrale qui trattato è quello dell'alleanza e delle esigenze per il suo rinnovamento. Essa rimane in vigore ed operante non mediante azioni rituali, ma mediante l'« amore » e la « conoscenza di Dio ». Solo questi due elementi danno significato ed efficacia al rito.

Quindi un ritorno ( שוב ) autentico e restauratore non è un ritorno fisico al luogo ( מקום ) sacro per incontrarsi culticamente ( לבקש ) con Dio, ma un ritorno morale alle esigenze profonde che questa alleanza postula<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Il משפט di 6, 5b va inteso alla luce del parallelismo con 5, 11 cui si aggrancia. Cfr. pure sopra nota 84.

<sup>89</sup> Un parallelo significativo tra עלות // זבחים come preparatori al rito in cui è sancita un'alleanza e alla teofania in cui è proclamata la legge è Ex 24, 5.

<sup>90</sup> J. McCARTHY, *Old Testament Covenant*, pag. 25.

<sup>91</sup> Si noti come qui Osea anticipi quelle idee che poi in Geremia confluiranno nel tema dell'alleanza interiore.

## D. IL SIGNIFICATO DI VITA E RISURREZIONE IN OS. 6, 2

Dopo aver determinato in « B » i limiti dell'unità letteraria in cui si inserisce il vs. 6, 2 e le varie parti che ne articolano la struttura, abbiamo tentato di individuare il genere letterario soggiacente a tale struttura. La nostra conclusione fu che in 5, 8-7, 16 sotto l'aspetto della forma avevamo una composizione di tipo giudiziale rivolta contro Israele per la violazione dell'alleanza. Rilevavamo in particolare un'analogia strutturale tra il « rib » profetico e il nostro brano.

Queste conclusioni strutturali e formali furono una premessa necessaria per dare una sommaria esegesi dell'unità minore contenente 6, 2 (parte « C »). Vedemmo che 5, 10-6, 6 rappresenta come un momento forte di tutto il discorso giudiziario: in particolare 5, 15-6, 6 costituisce un dialogo tra Dio e popolo ove il tentativo del popolo di restaurare l'alleanza violata solo mediante azioni rituali veniva rifiutato da parte di Dio, rifiuto che poi sfocia nella condanna di 7, 16.

Ora con questi dati strutturali, formali e semantici alla mano affrontiamo direttamente il nostro tema. Il significato di un passo può essere determinato percorrendo varie vie. Qui tenteremo di specificare il significato di « vita » e « risurrezione » in 6, 2 seguendo le seguenti vie: dell'analisi strutturale, del comparatismo formale e letterario con testi estrabiblici, della lettura del nostro passo alla luce di tutto Osea, e infine del confronto tra due unità strutturalmente parallele.

1) *Il significato di « vivificare », « far risorgere » e « vivere » in Os. 6, 2 alla luce dell'immediato contesto strutturale.*

Non abbiamo parlato ancora della struttura interna di 6, 1-6<sup>92</sup>. Essa si costruisce su queste correlazioni letterarie:

— In 1-3 il soggetto è « noi », il popolo; in 4-6 « io », Dio.

— All'interno di 1-3 si notino le correlazioni: לכו ונשובה

// ונדעה נרדפה (« andiamo, ritorniamo! // conosciamo, ricerchiamo! »), due paia di coortativi; i vss 2 e 3b esprimono ambedue l'effetto dell'azione divina.

<sup>92</sup> Il vs 5, 15 anche se ha un evidente aggancio con 6, 1 (הלך - שוב), ha piuttosto la funzione di introdurre ai due momenti del dialogo (6, 1-3 e 4-6): esso è, come abbiamo detto, un verso-ponte; strutturalmente esso si aggancia a 7, 10b.



— Tra 3b e 4b c'è un aggancio letterario in quanto מל // ענן (« nuvola // rugiada ») e מלקוש // גשם (« pioggia primaverile // pioggia autunnale ») sono termini che appartengono a un comune ambito semantico.

— La connessione tra 4b e 5a non è di natura strutturale, ma sintattica: על-כן (« per questo »).

— Tra 2 e 5a c'è un aggancio per contrapposizione: in 2 attività vivificatrice (da una situazione di morte), in 5a attività mortifera ( חצב ידרג ).

— Tra 3aβ e 5b parallelismo creato dalle corrispondenze: מוצא // יצא (venuta teofanica), כאור // כשחר (« all'aurora // all'albeggiare »)<sup>93</sup>.

— Infine mediante la parola-aggancio חסד (amore) abbiamo una correlazione tra 5a e 6.

Tenendo presente tutti questi fatti letterari, nella pagina seguente presentiamo la struttura da essi prospettata.

### Struttura di 6, 1-6

#### 1. Venite, ritorniamo a Jahwe

Egli ci ha straziato ed egli ci guarirà  
Egli ci ha percosso ed egli ci fonderà

#### 2. Dopo due giorni ci ridarà la vita al terzo giorno ci farà risorgere e noi vivremo alla sua presenza

#### 3aα. Affrettiamoci a conoscere Jahwe

3aβ. all'aurora la sua venuta è sicura

3b. Verrà a noi come pioggia d'autunno  
come pioggia primaverile che feconda la terra.

4a. Cosa dovrò fare per te, Efraim,  
cosa dovrò fare per te, Giuda?

<sup>93</sup> Cfr. n. 87.

- 4b. Il vostro amore è come una nube del mattino  
4b. come la rugiada che all'aurora svanisce.
- 5a. Per questo li ho colpiti mediante i profeti  
li ho uccisi con le parole della mia bocca.
- 5b. Proprio la mia sentenza all'alba verrà!
6. Poiché voglio l'amore e non il sacrificio,  
la conoscenza di Dio più che gli olocausti.

Questa strutturazione di 6, 1-6 ci dà la possibilità di fare alcune osservazioni:

— Della struttura « incatenata » di 1-3 (A: B: A': B') a noi interessa la correlazione di 2 con 3b. Il גשם (« pioggia autunnale ») e il מלקוש (« pioggia primaverile ») che danno la vita alla terra sono un'immagine (כ) della vita che il popolo si attende.

Questa vita attesa dal popolo è in stretta connessione con la teofania: questo risulta dal parallelismo di יחינו // יקימו (« ci darà vita // ci farà risorgere ») con יבוא (« verrà ») che è il termine tecnico per esprimere il « venire » teofanico<sup>94</sup>.

— Dalla correlazione tra 3b e 4b. Il popolo attende che la venuta divina rechi la vita, però esso manca di « amore » (חסד). Abbiamo quindi già una implicita connessione di « vita » con « amore ».

— Il rapporto tra 4b e 5a è per noi importante; esso è designato dalla connessione sintattica determinata da על־כן che indica una conseguenza<sup>95</sup>, « e quindi », « daher kommt es, dass... » (Rudolf, op. cit., pg. 101).

La mancanza di amore ha avuto come conseguenza: באמרי פי הרגתי // הצבתי בנביאים (« li ho colpiti per mezzo dei profeti // li ho uccisi con le parole della mia bocca »). I profeti, in quanto bocca di Jahwe (Is 30, 2; Jer 1, 9; 15, 19), pronunciano sentenze che come un'arma (Ps. 45, 3. 5; Is 11, 4; Jer 23, 29) uccido-

<sup>94</sup> Sul carattere teofanico di בוא (venire) cfr. lo studio di PREUSS, in ThWAT, I, particolarmente pp. 555-68.

<sup>95</sup> « על־כן führt zunächst die Konsequenz aus » (WOLFF, o. c., pag. 152).

no<sup>96</sup>. Quindi la mancanza di « amore » è il motivo per cui il popolo fu « ucciso » mediante le sentenze divine pronunciate per bocca dei profeti.

— Dalla correlazione di tipo contenutistico tra 2 e 5a deduciamo: להיות // להקים (« far vivere // far risorgere ») restaurano la vita che הצב // הרג (« colpire // uccidere ») avevano sottratto.

Inoltre, tenendo presente che « far vivere // far risorgere » sono finalizzati a « far vivere davanti a Jahwe » (vs 2), si deduce che « colpire // uccidere » causano come conseguenza una rimozione della « vita alla presenza di Jahwe ».

— Le due correlazioni 2 <—> 5a e 4b <—> 5a ci permettono di instaurare una correlazione tra 2 <—> 4b. Questa comporta: la mancanza di « amore » da parte del popolo, in quanto è causa del « colpire // uccidere », implica come conseguenza l'assenza di « vita davanti a Jahwe ». Abbiamo quindi una interdipendenza reciproca tra « amore » ( חסד ) e « vita » ( חיים ).

— L'ultima correlazione importante non fa che chiarire ulteriormente questo rapporto di interdipendenza tra « amore » e « vita ». Il vs 6 ha una struttura interna parallelistica: « amore » // « conoscenza di Dio ». Esso si riconnette mediante il termine « amore » // ( חסד ) con 4b e formula, a modo di conclusione, una verità teologica generale. Da questa correlazione deriva: non solo l'« amore » è carente nel popolo, ma pure la « conoscenza di Dio ». Ma siccome la « vita » di cui il popolo ha bisogno è intimamente connessa con l'« amore », pure la « conoscenza di Dio » entra in relazione profonda con la « vita »<sup>97</sup>.

— Il vs 6 a sua volta ha due agganci molto significativi all'esterno di 6, 1-6. Il primo aggancio è con 4, 1b ove il profeta denuncia la violazione dell'alleanza ed enumera quindi (4, 2) le singole trasgressioni della carta dell'alleanza, cioè del decaogo<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> הצב va quindi preso nella sua sfumatura ugaritica di *colpire, abbattere* (cfr. WOLFF, o. c., pag. 153; KB: « dreinschlagen, niederhauen », pag. 329). Penso che questo *uccidere* dei profeti sia da connettere alla loro funzione giudiziaria (nota il parallelismo con « mediante le parole della mia bocca ») in mezzo al popolo in rapporto all'alleanza con Dio. Essi in quanto « covenant mediators » come possono 'far vivere', così possono 'uccidere'. Questo sarà chiarito in seguito.

<sup>97</sup> La « conoscenza di Dio » esigita da Dio è differente dalla « conoscenza » che il popolo in 5, 3 si ripropone di perseguire: infatti il popolo ha di mira solo una « conoscenza » scaturente in modo automatico da un'azione cultica. A questa « conoscenza » ex opere operato Dio contrappone una « conoscenza » nettamente distinta dalle pratiche rituali (vs 6).

<sup>98</sup> 4, 1-3 è analizzato da B. HUFFMON (*The Covenant Lawsuit in the Prophets*).

Il secondo aggancio è, per accostamento, col verso successivo 6, 7: qui il tema dell'alleanza è richiamato esplicitamente. Siamo quindi autorizzati a concludere che sia questo doppio aggancio di 6, 6 con 4, 1b e con 6, 7, sia il suo contesto generale che è quello caratteristico del processo per rottura dell'alleanza, danno alle espressioni « amore » e « conoscenza di Dio » un senso ben definito.

L'« amore » in questo contesto non è semplicemente « die Hingabe und die Treue zu Jahwe » (Rudolf, oc, pg. 140), e neppure indica un generico « good behavior, with an implied... personal relation to Yahwe » (Buss, oc, pg. 106-7). Il suo senso è sulla linea di quello indicato da Wolff (pg. 153), cioè « dal Bundes— und Treuerverhältnis zu Jahwe », che « ...das Ethos begründet »: esso è un concetto relativo all'istituzione dell'alleanza, ne è la forza interiore che la rende vitale e stabile; è insomma il « covenant love » (F. Ch. Fensham, oc, pg. 37. 39).

Anche la « conoscenza di Dio », unita all'« amore » in contesto di alleanza, ha un senso più specifico di quello di « conoscenza della volontà di Dio » (Rudolf, oc, pg. 100); essa designa essenzialmente quella conoscenza di Dio che nasce dal rapporto con Dio<sup>99</sup> e che insieme genera questo stesso rapporto: « Indem man um ihn [Dio] weiss, erfährt man ihn, lebt man vertrauend und gehorchend in Gemeinschaft mit ihm » (Wolff, oc, pg. 153).

La conclusione di questa nostra analisi strutturale di 6, 1-6 è che i termini designanti la vita nel vs 2 sono da capirsi in correlazione con l'« amore » ( חסד ) e la « conoscenza di Dio » ( דעת אלהים ): come la vita vien meno con la loro mancanza, così essa è restituita mediante la loro presenza. « Amore » e « conoscenza di Dio » designano dall'interno il rapporto tra Israele e Dio sussistente mediante l'alleanza.

## 2) Il vs 6, 2 nel contesto del libro di Osea

Dall'analisi di 6, 2 alla luce del suo contesto strutturale immediato abbiamo concluso che il concetto di « vita » è in intima connessione con la nozione di « amore » e di « conoscenza di Dio ». In

In JBL 78 (1959) 294) che vi vede una forma incompleta di « rib ». Con questa interpretazione concorda sostanzialmente F. C. FENSHAM (o. c., pag. 41). Questo aggancio di 6, 6 con 4, 1b conferma la nostra di 5, 8-7, 16 alla luce del « rib ».

<sup>99</sup> Cfr. Th. C. VRIEZEN, opere citate in WOLFF, o. c., pag. 153. Per un'ampia discussione cfr. J. MCKENZIE, *Knowledge of God in Hosea*. In JBL 74 (1955) 22-27. Per la specifica connessione con l'alleanza cfr. H. B. HUFFMON, *The Treaty Background of Hebrew Yada'*. In BASOR 184 (1966) 36-8.

quanto poi « amore » e « conoscenza di Dio » esprimono la dimensione interiore dell'*alleanza*, ne deriva che pure il simbolo della « vita » è da intendersi sempre in rapporto all'*alleanza*.

Tenendo presenti questi dati, ora vedremo nel resto del libro di Osea, particolarmente nei capitoli 4-14, se sussistono analoghe correlazioni in modo da chiarificare ulteriormente la portata semantica dei verbi di 6, 2.

a) *Il vs 6, 2 e il contesto della sua unità maggiore (5, 8-7, 16)*

Nella parte finale dell'unità in cui è inserito 6, 2 sono ripresi i temi strettamente connessi col nostro verso. L'accusa è che gli israeliti « non ritornarono » e « non ricercarono » (7, 10), cioè l'omissione di quelle azioni che sono la condizione previa perché il popolo riabbia la vita (5, 15-6, 1). In questo contesto d'accusa la situazione del popolo che « non ritorna » ci è vivacemente descritta da una serie di espressioni parallele che ci danno un quadro della condizione di Israele *lontano* dal suo Dio, e insieme ci definiscono l'ambito semantico di quella « vita » di 6, 2 che dovrebbe rimediare a tutti questi danni.

Prima di tutto Israele è reo d'un peccato « politico »: « chiamano (in aiuto) l'Egitto, si rivolgono ad Assur » (7, 11b); questo comporta « andare ramminghi lungi da Dio » ( נָדַד מֵיָהוָה ) (7, 13; cfr. 9, 17), tradire Dio ( פָּשַׁע בַּיְהוָה ) (7, 13; in 8, 1 il verbo è parallelo di עָבַר בְּרִית — « trasgredire il patto », non invocare Dio ( אֵלֵי לֹא זָעַקוּ 7, 14), diventare dei fedeli di Dagon e Tirosh (7, 14b)<sup>100</sup>, allontanarsi da Dio ( סוּר בַּיְהוָה 7, 14b), ritornare a Baal ( לֹא עָלָה 7, 16)<sup>101</sup>.

Quest'ultima espressione va confrontata con 13, 1b: « [Efraim] s'è contaminato con Baal ed è perciò morto ». Tutte queste espressioni sinonimiche convergono nel motivo di fondo che domina tutto il libro di Osea: *trasgredire l'alleanza* ( עָבַר בְּרִית ).

In particolare la trasgressione dell'alleanza praticando culti stranieri comporta la *morte* in quanto proprio l'alleanza è fonte della vita (cfr. 4, 3 e 2, 20). E' importante inoltre notare come il verbo che designa il *riscatto* d'Israele da questa situazione è פָּדָה (7, 13b). Esso ricorre solamente un'altra volta in un contesto analogo che chiarifica il nostro testo (in 13, 14):

<sup>100</sup> Propongo qui l'interpretazione del versetto fatta da M. DAHOOD, in *Ephemer. Theolog. Lovan.* (1968) 53, e ripresa in RSP I, III-121.

<sup>101</sup> Cfr. nota 58

« Dalla morsa dello Sheol li riscatterò,  
dalla morte li redimerò ».

Tenendo presente che qui מוֹת // שְׂאוֹל (*morte // Sheol*) designano la conseguenza cui porta il culto di Baal (aggancio 13, 14 con 13, 1b citato sopra) e quindi sono l'effetto della violazione dell'alleanza nel suo primo comandamento, possiamo concludere che פִּדְדָה (*riscattare*) designa la restaurazione dell'alleanza ed è parallelo di חִיָּה // הִקִּים (*far vivere // far risorgere*) (6, 2).

### b) Os. 4, 1-3

Abbiamo già visto l'importanza di questa unità in connessione con 6, 6. Essa, secondo me, costituisce l'introduzione non solo a 4, 4-5, 7, ma pure alle unità successive, in quanto tutte sviluppano dei motivi qui conenuti o accennati. Al nostro scopo 4, 1-3 ci interessa per l'aggancio tra i due versi 4, 1 e 6, 6: in ambedue ricorrono le espressioni parallele « amore » e « conoscenza di Dio ».

La struttura di 4, 1-3 è la seguente:

vs la Invito all'ascolto e indizione del processo

1b Motivo: violazione dell'alleanza

2 Elenco delle colpe contro il decalogo (carta dell'alleanza)

3 Conseguenze: lutto e afflizione universale.

In connessione col nostro tema si impone una osservazione: la mancanza di « fedeltà » ( אֱמֶת ), « amore » ( חֶסֶד ) e « conoscenza di Dio » ( דַּעַת אֱלֹהִים ) ha come conseguenza ( עֲלֵכֶן ) lutto e afflizione universale. Questo concetto è espresso mediante i due verbi אָבַל e אָמַל. Come il patto dà vita non solo all'uomo, ma pure al creato (cfr. 2, 20), così la sua violazione è causa di lutto<sup>102</sup> e prostrazione (cfr. Jer 4, 22-26. 28!; Dt 29, 21 ss.).

Abbiamo quindi nell'apertura solenne della seconda parte di Osea l'affermazione della diretta connessione tra osservanza del patto e *morte*.

### c) Rapporti tra 6, 2 e 4, 4-5, 7

Il tema dominante in questa unità è quello del culto: sacerdoti e popolo hanno deviato dal culto legittimo; per questo si giunge a

<sup>102</sup> Per אָבַל come espressione di lutto, cfr. lo studio di E. BAUMANN in *Grande Lessico dell'A. T.* (= ThWAT), Brescia 1974, Vol. I, pag. 96 s.

una rottura tra Dio e Israele (5, 1-7)<sup>103</sup>. Di particolare importanza è per noi il vs 4, 6: in 4, 6a abbiamo la correlazione מכלי הדעת <—> נדמן (perire <—> per mancanza di conoscenza). Cioè la mancanza di « conoscenza » è causa del fatto che il popolo perisce (דמה).

In 4, 6b abbiamo: rifiutare la « conoscenza » comporta « venir rifiutati ». Dal confronto di 4, 6a e 4,6b risulta che « venir rifiutati » equivale a « perire ». E d'altra parte poiché « venir rifiutati » (מאם) è l'opposto di « eleggere » (בחר) (HARPER, oc, pg. 255), il rifiuto della conoscenza implica l'uscita dall'ambito dell'elezione, e quindi dell'alleanza. « Perire » (דמה) designa allora in ultima analisi lo stato di chi è espulso fuori dall'alleanza.

Altre correlazioni interne a questa unità possono specificare ulteriormente cosa significhi *esser fuori dall'alleanza*: significa *esser dimenticati da Dio* (4, 6c), *andare in rovina* (4, 14), *esser condotti « come pecora nella distesa-d'Inferno »*<sup>104</sup>.

#### d) Il vs 6, 2 e l'unità 9, 10-17

La piccola unità 9, 10-17 è di un certo interesse per noi. Essa è incentrata sul tema della *fecondità / sterilità*: Israele in punizione per aver praticato i culti di fertilità in onore di Baal (9, 10c) è ridotto a completa sterilità (11b): « nessuna nascita, nessuna maternità, nessun concepimento ». Giacobbe aveva promesso a Giuseppe, padre di Efraim: « Dal Dio di tuo padre (avrà)... benedizioni per le mammelle e per il grembo » (Gen 49, 25). Con l'apostasia la benedizione si rovescia in « Un grembo che abortisce e mammelle inaridite » (Os. 9, 14). La vita quindi, col tradimento del patto (cfr. 14, 17), viene colpita nella sua stessa fonte: « La loro radice si è seccata, non portano più frutti » (9, 16). Tutto questo perché Dio non si sente più legato a questo patto: « Non continuerò più ad amarli! »<sup>105</sup> (9, 15c).

#### e) Il vs 6, 2 e l'unità 13, 1-14, 1

L'unità 13, 1-14, 1 meriterebbe una trattazione speciale sia per i numerosi agganci che essa ha con l'unità 5, 8-7, 16, sia per la cen-

<sup>103</sup> Cfr. BUSS, o. c., pag. 12.

<sup>104</sup> Per l'interpretazione di מרחב (luogo spazioso) come sinonimo di Sheol cfr. N. J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death...*, o. c., pp. 47 ss.; W. KUHNIGK, o. c., pp. 50-53.

<sup>105</sup> Per אהב (amare) espressione connessa con l'alleanza cfr. sotto nota 108.

tralità del tema della *morte*. Qui mi limito ad alcune considerazioni.

I vss 13, 1-3 sono incentrati sul tema della idolatria: da questa è venuta la morte di Efraim.

I vss 4-8 dopo aver ricordato il primo comandamento e l'iniziativa divina d'elezione ( ידעתיך « *ti ho conosciuto* » vs 5), accenna alla « dimenticanza » di Israele che è stata causa delle punizioni divine (13, 7-8 // 5, 14).

I vss 9-11: queste punizioni divine si manifestarono anche nella sfera politica.

Nei vss 12-13 si afferma che la colpa principale di Efraim fu quella di non saper riconoscere che queste punizioni erano ordinate alla sua salvezza: per lui che era *morto* (13, 1) esse fungevano come dolori da parto che avrebbero dovuto portarlo a nuova nascita.

In 14 c'è l'affermazione solenne che Efraim, dato che rifiuta di uscire dal בטי / שאול (« *utero* // *sheol* »)<sup>106</sup>, rimarrà in potere della morte senza trovar misericordia.

I vss 13, 15 e 14, 1 formulano, il primo con linguaggio metaforico, il secondo invece usando termini di estremo realismo, la punizione.

Il testo svolge questa successione di idee:

בחרב יפלו (cadran-  
no di spada) ⇨ מות (morte) ⇨ אשם (essere reo)

Da questa ossatura logica del brano abbiamo che מות (*morte*) non è la punizione dell'idolatria, ma la sua conseguenza automatica. Le punizioni divine hanno la funzione pedagogica di far uscire / rinascere da questo *sheol* / *utero*.

Rifiutare Dio quindi significa cadere in braccio alla morte. Questo rifiuto, confrontato con l'autodesignazione di Dio in 13, 4-5, è prima di tutto la trasgressione del primo comandamento della carta dell'alleanza, è un rinnegamento della propria salvezza (4b), della elezione (4a), dell'alleanza (5). Appunto per questo esso è designato con il simbolo più adatto, quello della *morte*.

f) *Il vs 6, 2 e l'oracolo di 2, 16-25*

Infine merita un po' d'attenzione il secondo oracolo salvifico della prima parte del libro di Osea, 2, 16-25: esso svolge il tema del

<sup>106</sup> Sulla connessione dei due concetti בטי - שאול (*utero* — *ade*) cfr. discussione in N. J. TROMP, o. c., pp. 122-24; altri es. in Jb 1, 21; Sir 40, 1; Is. 25, 19; Jon 2, 3.



rinnovamento del patto mediante un ritorno al deserto; questo secondo patto sarà come uno sposalizio che lega *in perpetuo* ( לעולם ) Dio e popolo.

Si noti la struttura logica dei vs 19-24:

- Non più invocazione di Baal (19),
- ma ci sarà l'alleanza ( ברית ) che si allarga a tutto il creato (20a);
- ad essa sarà connessa la tranquillità politica,
- essa sarà uno sposalizio eterno fondato su « *giustizia, diritto, amore, misericordia, fedeltà* » (21-22a);
- quivi si realizzerà la « *conoscenza di Jahwe* » (22b),
- armonia e prosperità del creato (23-24).

Se leggiamo il passaggio tra il vs 19 e 20-24 alla luce di 13, 1b (« *si contaminò con Baal e quindi morì* »), notiamo come il *patto* assume la funzione di restitutore alla vita, vita che si esprime nella pace politica, nella prosperità del creato, e soprattutto nella « *conoscenza di Jahwe* ».

Alla fine di questa scorsa attraverso il libro di Osea si impone una conclusione: le azioni che comportano un venir meno della vita convergono in ultima analisi in un denominatore comune: « *trasgredire l'alleanza* » ( עבר ברית ). Esse sono principalmente di due tipi: trasgressioni culturali e trasgressioni sul piano politico. La morte conseguente riveste varie sfumature: innanzitutto essa designa simbolicamente lo stato di chi è uscito dallo spazio in cui agisce la *vita* scaturente dall'*alleanza*. « *Morte* » è quindi l'espressione per dichiarare che il patto non sussiste più. In questo senso essa è parallela alla espressione di 1, 9 « *non popolo mio* » ( לא עמי ).

Questa *morte* non è però semplicemente un simbolo; essa si ripercuote fattualmente sul popolo e sul creato mediante stragi, rivoluzioni, sterilità, carestie...

Bisogna quindi interpretare la *risurrezione* di cui si parla in 6, 2 in questo contesto dell'*alleanza*: ivi il popolo attende di essere riammesso nell'ambito vitale del *patto* ( ברית ), perché soltanto qui è possibile « *vivere alla presenza di Jahwe* ». (6, 2).

### 3) Os. 6, 2 alla luce del parallelismo tra 5, 15-6, 6 e 14, 2-10

Un attento esame mette in risalto che le due unità 5, 15-6, 6 e 14, 2-10 sono strettamente connesse e sono da leggersi una alla luce dell'altra. E siccome 14, 2-10 è pure la conclusione di tutto Osea, questo dimostra la centralità del tema da noi trattato.

Tra i due brani sussistono numerosi agganci verbali:

- i vss 5, 15 e 6, 1 hanno in comune con 14, 2. 3. 5 bis. 8 la parola שׁוּב (*ritornare*);
- il vs 6, 1 ha in comune con 14, 5 la parola רָפָא (*sanare*);
- il vs 6, 2 ha in comune con 14, 8 il verbo זָיִדָּה (*far vivere*);
- חָסֵד (*amore*) e חָפֵּי (*compiacersi*) di 6, 6 hanno un parallelo con אָהַב (*amare*) di 14, 15.
- אִמְרֵי פִי (*detti della bocca*) di 6, 5 è in parallelo con דְּבָרִים (*parole*) di 14, 3;
- כָּטָל (*come la rugiada*) di 6, 4b ricorre pure in 14, 6.

Ma ciò che mi sembra decisivo è l'osservazione che tra le due unità sussiste la stessa struttura e ambedue convergono nel medesimo contenuto.

La struttura di 14, 2-9 è così data da Rudolf (oc, pg. 250):

- vs 14, 2-3a: Aufforderung zur Umkehr
- 3b-4: Das Busslied des Volkes
- 5-9: Die göttliche Antwort

Se questa struttura viene confrontata con quella di 5, 15-6, 6, vediamo che tra le due c'è una convergenza perfetta:

5, 15 Invito (di Dio) alla <i>conversione</i>	14, 2 3a Invito (del profeta) alla <i>conversione</i>
6, 1-3 Decisione del popolo di <i>convertirsi</i> (Wolff, Rudolf: <i>Busslied</i> )	3b-4 Decisione del popolo di <i>convertirsi</i> ( <i>Busslied</i> )
4-6 Risposta <i>negativa</i> di Dio	5-9 Risposta <i>positiva</i> di Dio

La struttura mostra contemporaneamente l'unità di tema dei due brani, e cioè la conversione.

Però questa similarità a vari livelli tra i due brani non significa identità; si tratta piuttosto di similarità di contrapposizione. Infatti mentre nel primo brano la risposta divina è negativa, cioè Dio rifiuta la decisione del popolo di convertirsi, nella conclusione la risposta è positiva. La ragione di questa differente reazione divina va ricercata nella decisione del popolo.

In 6, 1-6 Dio rifiuta la conversione del popolo perché questa vorrebbe essere un « ritorno » esclusivamente a livello rituale, un « opus operatum » dell'atto liturgico. Dio vuole qualcosa di più, l'*amore* e la *conoscenza di Dio*.

Nella decisione di conversione di 14, 3b-4 non abbiamo i termini חָסֵד (*amore*) e דַּעַת אֱלֹהִים (*conoscenza di Dio*), ma abbia-

mo la decisione equivalente del popolo di non impegnarsi più in alleanze straniere e di non contaminarsi più in culti idolatrici (vs 4). Questo costituisce il vero sacrificio restauratore dell'alleanza. Che la fedeltà al vero Dio costituisca il sacrificio restauratore non è solo messo in risalto dal parallelismo strutturale tra 6, 1-3 e 14, 3b-4, ma pure dal linguaggio cultico di quest'ultimo brano. Esso è evidente in 3b e nei due termini sacrificali פְּרִים (vitelli) e שְׁלָם (compen-sare). Il parallelismo פְּרִים שַׁפְּתֵינוּ // דְּבָרֵינוּ (frutto delle nostre labbra // parole) rende probabile la ipotesi di Kuhnigk (oc, pg. 154-6) che qui ci sia « wieder ein gut hoseanisches Wortspiel », cioè un'ambiguità voluta tra le due possibili letture פְּרִים / פְּרִים<sup>107</sup>.

In 6, 1-3 il popolo attende la restaurazione come premio del ritorno (שׁוּב). Questa restaurazione è espressa nei termini רָפָא (curare) e חַיִּית (far vivere) e הִקִּים (far risorgere). La risposta di Dio in 14, 5-9 è il vero compimento di questa attesa. Mentre רָפָא (curare) è ripreso all'inizio di 14, 5, il secondo concetto di « restaurazione alla vita » è ripreso forse in modo implicito in אָהַב (amare), che è da interpretarsi come decisione di restaurare l'alleanza<sup>108</sup>, e che ottiene ampio sviluppo nei vss 6-9. Questi versi per le immagini usate e per il simbolismo soggiacente di « vita-vitalità » hanno un'unità di contenuto. Essi, mediante il vs 6, si riagganciano al vs 6, 3b di cui costituiscono uno sviluppo. Tenendo presente che 6, 3 è parallelo letterariamente e per contenuto a 6, 2, risulta che i vss 14, 6-9 ci danno un'enucleazione di concetti implicati nella « restituzione alla vita » attesa dal popolo. Questo del resto è comprovato dalla presenza del parallelismo שׁוּב // חֵיה (ritornare // vivere) tanto in 14, 8 come in 6, 1-2.

La riassunzione di Israele nell'ambito dell'amore divino (14, 5), in quanto è un rientro nello spazio vitale dell'alleanza<sup>109</sup>, comporta per lui, che era ormai dichiarato morto (13, 1. 13. 14), un ritorno alla vita.

Israele in 14, 6-8 è paragonato ad un albero che sotto l'azione vivificatrice della rugiada divina cresce rigoglioso. L'immagine della rugiada era associata dalla tradizione al tema della vittoria sulla morte (cfr. Is 26, 19: « Vivranno i tuoi morti, i loro cadaveri risorgeranno, si sveglieranno ed esulteranno quanti giacciono nella polve-

<sup>107</sup> Il « mem » finale di פְּרִים è da prendere come un *mem enclitico* in catena costrutta. Sul *mem enclitico* cfr. M. DAHOOD, *HUL IV*, Biblica 47 (1966) 411 s.

<sup>108</sup> Per אָהַב (*amare*) come espressione caratteristica del linguaggio di alleanza, cfr. W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*. In CBQ 25 (1963) 77-87; N. LOHFINK, *Hate and Love in Hosea 9, 15*. In CBQ 25 (1963) 417.

<sup>109</sup> Cfr. per אָהַב WOLFF, o. c., pag. 75; G. WALLIS, אָהַב, In ThWAT I, pp. 121 ss.

re, perché la tua rugiada ( *טל* ) è rugiada di luci... ». Nel nostro passo l'immagine svolge la stessa funzione: Israele, la pianta che Dio (cfr. 10, 1) aveva tolto dall'Egitto (cfr. 11, 1) e le cui radici si erano essicate (9, 16!), ora ritorna in vita e cresce rigoglioso (cfr. pure Ps 80, 9-12; Is 5, 1-2).

Di particolare importanza in questo contesto è 14, 8a che contiene il parallelismo *שוב* // *חיה* (*ritornare* // *vivere*). Esso, secondo una recente interpretazione<sup>110</sup> suona così:

*« Quelli che giacciono sotto la sua ombra ritorneranno,  
quelli che sono riempiti vivranno ».*

In questo verso, secondo Coote — autore di questa versione — c'è una allusione al « banchetto di vita »: cioè sarebbe soggiacente l'immagine del banchetto come rito del rinnovamento dell'alleanza (cfr. Ex 24, 9-11).

La *vita* ( *חיה* — Qal! 8a) profluente ad Israele troverebbe la sua sorgente proprio nel rinnovamento del patto.

Comunque mi sembra importante far notare che la dimensione di « vita » che nel contesto del nostro brano ci viene data non è riducibile né ad un semplice simbolo per il rinnovamento dell'alleanza, né ad una prosperità esclusivamente terrena. Vari indizi ci dicono che « vita » qui assume una profondità escatologica.

Questi indizi sono: il linguaggio figurato (mitico?) del nostro passo, l'immagine di Israele come pianta che crescendo assume dimensioni cosmiche (confronta il nostro testo con Ps 80, 9-12), il simbolo soggiacente del banchetto restauratore, la sensazione che Osea in 14, 6-9 abbia presente l'immagine del giardino di Eden nel cui centro sta l'albero della vita (cfr. 9b!)<sup>111</sup>, i vari agganci con il Cantico dei Cantici<sup>112</sup>.

Tutto questo fa assumere alla « vita » che all'Israele redento è concessa una dimensione che supera i limiti del tempo e dello spazio.

Questa « vita » nel nostro testo è intrinsecamente dipendente dalla scelta libera dell'amore di Dio, quello stesso amore per cui Israele era stato eletto (cfr. 11, 1).

<sup>110</sup> R. B. COOTE, *Hos 14, 8*: « *They Who Are Filled with Grain Shall Live* ». In *JBL* 93 (1974) 161-73; qui pag. 170.

<sup>111</sup> 14, 9b è l'unico posto del V. T. ove Dio è paragonato a un albero. Cfr. COOTE, *o. c.*, pag. 171 s.

<sup>112</sup> Per questo confronto si veda WOLFF, *o. c.*, pp. 305 ss. e soprattutto A. FEUILLET, « *S'asseoir à l'ombre* » de l'époux (Os, XIV, 8 et Cant. II, 3). In *Revue Biblique* 78 (1971) 391-405.

La designazione della restaurazione di Israele come ritorno all'amore di Dio (14, 5 e ss.) crea un retroaggancio con 2, 20-25. In questo ultimo passo abbiamo un esplicito parallelismo tra *ברית כרת* // *ארש* (*stipulare un patto* // *sposare*). Per noi è importante notare che questo sposalizio tra Dio e Israele sarà *לעולם* (*in eterno* / 2, 21), anch'esso di dimensione escatologica, e da esso provverrà quella « vita » che si esprime nell'armonia cosmica (cfr. 2, 23-24).

4) « *Far vivere* », « *far risorgere* »  
e il linguaggio dei trattati di alleanza

Nei tre paragrafi precedenti ci siamo sforzati di definire il senso di « *far vivere* », « *far risorgere* » in Os. 6, 2 percorrendo tre vie differenti: mediante un'analisi strutturale e letteraria dell'unità che racchiude 6, 2 (parte « D »-1), mediante un'analisi della ricorrenza del tema « vita-morte » nel libro di Osea (parte « D »-2), mediante il confronto tra le due unità 6, 1-6 e 14, 2-9 (parte « D »-3). In quest'ultimo paragrafo vedremo come i termini « *far vivere* », « *far risorgere* » sono espressioni tecniche dei trattati di alleanza, ed essi mutuano il loro significato proprio da questo contesto formale.

Ciò darà una conferma alle conclusioni cui siamo giunti nei tre paragrafi precedenti: i risultati lì conseguiti esclusivamente mediante un'analisi strutturale e letteraria vengono convalidati dal confronto con la terminologia dell'alleanza documentata nelle letterature dell'antico oriente.

Ora mi limiterò a riportare il contenuto d'uno studio di J. Wijngaards<sup>113</sup>, il quale giunge alle stesse conclusioni del nostro studio mediante una ricerca di tipo comparatistico.

Innanzitutto è notevole il fatto che nei trattati hittiti di alleanza « *uccidere* » è un'espressione tecnica che equivale a « *deporre un re dal trono* ». Basti citare un testo:

« You, Manapa Dattas, were left by your father as a minor and you were only a boy ... your brothers tried to kill (you) frequently and *they did kill you*, (but you) escaped and (they drove you) out of the (land of the Rover Seha) »<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> J. WIJNGAARDS, *Death and Resurrection...*, o. c.

<sup>114</sup> Ibid. pag. 230 ove sono citati altri tre testi.

Quando un re vassallo prima depresso viene dal sovrano restituito al suo posto di comando, si dice che « viene rimesso in vita » dalla sua condizione di « morto ». Un re vassallo, prima depresso e poi rimesso al trono, così scrive al suo sovrano hittita:

« Me, a dead person, in the Amurru land on the throne of my father you have restored me ... You raised me to life »<sup>115</sup>.

Questa morte-risurrezione non riguarda solo individualmente il re vassallo, essa si estende pure alla sua terra; anche questa assieme a lui « è morta » e « rivive ». Ciò risulta tra l'altro dal presente testo:

« And I, the Suzerain, king of Haiti, the dead country Mitanni I raise to life; I restore it to its old position »<sup>116</sup>.

La « vita » che il sovrano distribuisce al re vassallo si comunica alla terra e ai suoi abitanti; la terra diventa fertile e feconda, gli abitanti prosperano e « si moltiplicano ». Così la serie di benedizioni e maledizioni che fanno da contorno ai trattati di alleanza convergono sempre su questo tema: *fertilità — carestia*.

Il Wijngaards, terminata la sua analisi dei termini che ci interessano dei trattati di alleanza, passa all'analisi di Os. 6, 2. Le espressioni designanti *vita-risurrezione* in 6, 2 sono da prendersi come espressioni caratteristiche del linguaggio dell'alleanza, nel senso visto qui sopra; infatti « the whole context of the passage concerns the treaty with Jahweh »<sup>117</sup>.

Questo inoltre è avvalorato dalla peculiare natura della preghiera (6, 1-3) che, come K. Baltzer ha dimostrato<sup>118</sup>, è affine alle « confessioni di peccati recitate da tutto il popolo ». Queste preghiere penitenziali trovano il loro posto proprio nella liturgia di rinnovamento dell'alleanza dopo che questa fu violata.

Infine lo stesso vocabolario dell'alleanza presente nel nostro testo ci spinge a leggere 6, 2 nel senso proprio dei testi di alleanza. Tale vocabolario è riscontrabile in שׁוּב (*ritornare*, 6, 1), יָדַע (*conoscere*, 6, 3), « dopo due giorni — al terzo giorno » (6, 2).

« Taking into account both the extrabiblical evidence and the indications in the passage itself, it seems justified to conclude that

<sup>115</sup> Ibid. pag. 233, altri testi ibid.

<sup>116</sup> Ibid. pag. 234.

<sup>117</sup> Ibid. pag. 236.

<sup>118</sup> Ibid. pag. 236, nota 4.

resurrection spoken of in the passage has to be interpreted as covenantal language. In Hos 6, 2 Jahwed is said to « revive » and « raise » his people when « on the third day » he will renew his covenant with them. This renewal is called a « raising from death to life » because it will restore the reign of blessing and fertility that are consequent on and inherent in good covenantal relations »<sup>119</sup>.

Questa analisi comparatistica che il Wijngaards ha fatto per i testi estrabiblici, dovrebbe pure essere estesa ai testi di alleanza presenti nel V. T. Ciò sarebbe molto importante e foriero di ulteriori acquisizioni: ma questo ci porterebbe troppo lontani. Per ora ci basti sapere che l'uso delle parole « vivere », « morire », « uccidere », « far risorgere » con un significato connesso al concetto di alleanza non è estraneo al V. T.

Per esempio tali implicazioni possono essere contenute in Am. 5, 2. 4. 6. 14 (nenia funebre per la « morte » del popolo); in Ps 85, 7; 80, 19; Ez 33, 10-16; Ezr 9, 8 s., testi in cui si chiede a Dio la « risurrezione » della nazione. Particolarmente Is 26, 19 ed Ez 37, 1-14 è probabile che parlino della nuova e definitiva alleanza da concludere nei tempi messianici<sup>120</sup>.

## C O N C L U S I O N I

La nostra ricerca è partita da una valutazione delle interpretazioni correnti di Os. 6, 2. Difetto principale delle comuni spiegazioni del nostro testo era quello di pretendere di trovargli un significato ignorando il suo contesto letterario e semantico.

Sia chi vi vedeva allusioni mitiche, sia chi vi leggeva la semplice designazione della guarigione di un malato, trascurava il fatto che Osea 6, 2 strutturalmente era inserito in una unità letteraria ben definita, e che quindi esso proprio dalla sua interrelazione col contesto mutuava il suo vero significato.

Vista l'importanza del contesto allo scopo di determinare il senso di 6, 2, nella parte B ci siamo lungamente soffermati sull'analisi letteraria di questo contesto. Abbiamo visto che l'unità maggiore comprendente 6, 2 è formata da 5, 8-7, 16. Questo brano, anche se si suddivide in altre unità minori, sviluppa un suo pensiero con logica: esso si apre con una serie di accuse e si chiude con una condanna.

<sup>119</sup> Ibid. pag. 237.

<sup>120</sup> Ibid. pag. 238 qui ripreso alla lettera.

Il motivo di queste accuse e conseguente condanna si incentra sulla violazione del patto, violazione che ha avuto luogo ogni volta che il popolo è stato infedele agli impegni presi con Dio ( אָהַבָה « amore ») e non ha saputo riconoscere ( יָדָעָה « conoscenza ») che la speciale relazione con Dio comportava pure delle conseguenze morali.

Abbiamo quindi, a modo di tentativo, voluto determinare la forma letteraria di questo brano che già presentava indizi di unità sia a livello letterario che semantico. Il confronto con il vocabolario, i temi e la struttura del « rfb » ci ha rivelato notevoli convergenze con quest'ultimo, e ci ha permesso quindi di affermare che « alla base strutturale e formale del nostro brano soggiace la forma del « rfb ».

L'analisi letteraria e formale condotta nella parte B ci dava già molti elementi per la lettura di 6, 2, in modo particolare questi due; che il tema sul quale l'unità si incentra è quello dell'alleanza, e che l'unità formalmente sviluppa un processo di accusa-condanna per la violazione di questa alleanza.

Determinato questo vasto contesto, nella parte C abbiamo concentrato la nostra attenzione sull'unità minore 5, 10-6, 6 in modo da metterne in risalto il contenuto. Da questa analisi risultava che il brano aveva intime connessioni con il culto nel suo vocabolario, nelle sue tematiche (teofania, polemica contro i sacrifici) e probabilmente nel suo Sitz im Leben. Queste connessioni diventavano ancora più esplicite ravvisando i paralleli con Ex 19, ove pure convergono i tre temi di *alleanza, teofania al terzo giorno, sacrificio*.

Questo raffronto dava al nostro testo una fisionomia abbastanza chiara. Anche qui si doveva trattare della liturgia di rinnovamento dell'alleanza mediante un rito purificatorio che culminava alla mattina del terzo giorno nella teofania restauratrice.

Dopo aver messo in luce le varie implicazioni del nostro brano, ci siamo addentrati, nella parte D, nella determinazione del senso preciso delle espressioni verbali di 6, 2 tenendo presenti le acquisizioni sin lì ottenute.

Un confronto con testi extrabiblici di alleanza (parte D 4) ci diceva che le espressioni « far rivivere », « far risorgere » sono usate in senso tecnico per indicare che uno viene riammesso nell'ambito dell'alleanza. Questa argomentazione non sarebbe probante se non avessimo pure in 6, 2 un contesto di alleanza.

Ad una conclusione analoga noi siamo pure giunti mediante l'analisi dei vari agganci che 6, 2 ha con altre parti del libro di Osea (parte D 2), e mediante il confronto delle due unità strutturalmente parallele: 5, 15-6, 6 con 14, 2-10 (parte D 3).



Ma forse il significato di « far rivivere », « far risorgere » ottiene il più ampio chiarimento dall'analisi strutturale dell'immediato contesto di 6, 2 (parte D 1).

I risultati di questa analisi sono: il « *rivivere* » del popolo è in dipendenza della *venuta teofanica di Dio*, venuta che è simbolicamente rappresentata dalla caduta fecondatrice della prima pioggia, e che culticamente si attua nella liturgia di rinnovamento dell'alleanza.

Inoltre la « *vita* » è intimamente connessa con l'*amore e conoscenza di Dio*. Questi due termini sono cari ad Osea in quanto con essi egli esprime il cuore della speciale relazione sussistente tra Dio e Israele: Dio si dà al popolo a condizione che corrisponda da parte di questo un amore sincero e una intesa affettivo-esperienziale.

La « *vita* » quindi di 6, 2 designa come *simbolo plenario* quello stato di prosperità interiore ed esteriore che scaturisce dall'intimo rapporto con Dio a cui l'alleanza porta.

FABRIZIO FORESTI