

ELIA E LA VOCE DEL SILENZIO

(1Re 19)

Luca Mazzinghi

La struttura del capitolo

Il c. 19 del primo libro dei Re comprende il terzo quadro del ciclo di Elia, dopo i cc. 17 e 18; il profeta ha appena vinto la battaglia contro i profeti di Baal, sfidati sulla vetta del Carmelo (18,20-40). Tutto il popolo d'Israele ha riconosciuto che il Signore è il vero Dio (1Re 18,39) e lo stesso re Acab si mostra ora favorevole al profeta Elia, accogliendone i consigli e trovando, finalmente, la tanto sospirata pioggia, che segna la fine di una lunga e terribile siccità (1Re 18,41-46). Elia è dunque vittorioso, e con lui il Dio d'Israele. Sorprende, perciò, iniziare la lettura del c. 19 scoprendo che il profeta è ancora in pericolo, che la moglie di Acab, la regina Gezabele, vuole ucciderlo. Se l'ostilità di Gezabele poteva essere prevista – la regina è infatti la più strenua sostenitrice del culto di Baal –, non così poteva essere altrettanto prevista la fuga del profeta, che perde improvvisamente tutto il suo coraggio e appare timoroso e spaventato. Dovremo capirne il perché.

Per adesso iniziamo la nostra presentazione del c. 19 indicandone una facile suddivisione in tre scene: *a)* la prima scena comprende i vv. 1-8, e descrive il cammino di Elia verso il monte Oreb; *b)* al centro del capitolo si trova la seconda scena: l'incontro di Elia con Dio (19,9-18); *c)* infine, la narrazione è chiusa dalla breve scena della chiamata di Eliseo (19,19-21). Occorre poi notare come il narratore segue in questo capitolo uno schema già usato sin dal c. 17:¹ così il racconto di 1Re 19 inizia con un viaggio di Elia, nel corso del quale il profeta sperimenta due incontri: il primo, con un misterioso inviato di Dio (prima scena, nel deserto); il secondo, con Dio stesso (seconda scena, sull'Oreb). Con una serie di viaggi era iniziata, due capitoli più avanti, la storia del profeta: il viaggio verso il torrente Cherit (1Re 17,2-6), quello verso Zarepta di Sidone (1Re 17,7-9); il viaggio verso il monte Carmelo (1Re 18,19). Elia è invitato a muoversi e, in tutti questi viaggi, egli incontra una serie di personaggi diversi: i corvi, la vedova di Zarepta, Abdia, il primo ministro del re, lo stesso re Acab, tutto il popolo d'Israele, e, adesso, un messaggero di Dio nel deserto e, alla fine, Dio stesso sull'Oreb. In tutti questi incontri Elia sperimenta la potenza di Dio: il miracolo dei corvi presso il torrente Cherit, il miracolo della farina e dell'olio, il miracolo della risurrezione del figlio della vedova, il miracolo sulla vetta del Carmelo. C'è ancora un prodigio che Elia deve sperimentare: l'incontro diretto con Dio. La donna di Zarepta (1Re 17,24) ha creduto alla parola di Dio, co-

me pure il popolo d'Israele (1Re 18,39); ma il profeta, che ne è il principale portavoce, come si porrà di fronte a questa parola?

Non ci occupiamo in questa sede dei molti problemi di ordine letterario sollevati dal c. 19; per una visione generale rimando alla lettura del precedente articolo introduttivo sul ciclo di Elia. Mi limito qui a osservare che il testo di 1Re 19, benché contenga sicuramente un nucleo storico risalente verosimilmente agli stessi discepoli del profeta, è stato messo per iscritto molto tempo dopo, forse al tempo del re Manasse, verso la metà del VII sec. a.C. Manasse, presentato in 2Re 21 come infedele a JHWH, Dio d'Israele, e seguace degli dei dell'Assiria, provoca la nascita di un movimento di difesa del Dio d'Israele che sfocerà, dopo la morte di Manasse, nella riforma monoteistica del suo successore, il re Giosia. Le storie del profeta Elia potrebbero nascere così al tempo di Manasse come testi che rafforzano la lotta monoteistica contro il dio Baal.²

La fuga di Elia verso l'Oreb (1Re 19,1-8).

Il c. 19 si apre, come si è detto, con la minaccia di morte fatta da Gezabele a Elia; la regina avverte il profeta della sua decisione di ucciderlo. L'inizio della storia è certamente strano: prima di tutto, perché non si avverte una persona che si vuole uccidere; e difatti Elia, avvertito in tempo, può fuggire e salvarsi. In secondo luogo, Elia ha ormai vinto la sua battaglia contro Baal e il re e il popolo sono con lui. Eppure il narratore preferisce sorprenderci, presentandoci un profeta spaventato, che, come dice il v. 3, si alza per salvarsi. I personaggi biblici sono uomini veri, nel bene e nel male, e non sono mai come potremmo immaginarceli, sono esseri umani che ci riservano sempre qualche sorpresa.

Per molto tempo i commentatori, specialmente quelli antichi, hanno pensato che la fuga di Elia verso l'Oreb (cioè il Sinai) non fosse in realtà una vera fuga, ma una sorta di pellegrinaggio spirituale nel quale il profeta vuole ritrovare la presenza di Dio nel monte sul quale un giorno egli parlò a Mosè. Ciò è vero solo in parte. Quando infatti Elia giungerà all'Oreb, per ben due volte sentirà chiedersi da Dio stesso: «Che fai qui, Elia?» (vv. 9.13). Non sembra essere quella la sua mèta, almeno non nelle intenzioni di Dio.

Il v. 3 ci ha messo, in realtà, sull'avviso: Elia fugge per salvarsi la vita. Ma c'è di più: giunto a Bersabea, Elia si inoltra nel deserto per una giornata di cammino e quindi si siede sotto un ginepro, desideroso soltanto di morire (v. 4). Il suo non è perciò un pellegrinaggio, ma una vera e propria fuga di un uomo disperato, per il quale la morte sembra ormai essere migliore della vita. Il narratore ci svela ancora qualche particolare: Bersabea è la città dove risiedeva Abramo e l'episodio che qui ci viene narrato somiglia molto a un altro episodio famoso preso proprio dalla storia di Abramo: la cacciata della serva Agar e di suo figlio Ismaele, narrata in Gn 21,14-21. Come nel caso di Elia, la scena inizia proprio a Bersabea; Agar si inoltra nel deserto, finisce l'acqua e pone il piccolo Ismaele sotto un cespuglio per non vederlo morire. Allo stesso modo Elia parla della sua morte seduto sotto un ginepro: «Ora basta, Signore, prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri!» (1Re 19,4). Sia Elia che Agar riprenderanno, in modi diversi, il loro cammino, dopo che

Dio si è mostrato a loro con uno dei suoi messaggeri. Qui osserviamo come la traduzione CEI che parla di un «angelo» non deve farci dimenticare che il testo menziona semplicemente un «messaggero», una figura mandata da Dio che appare ai due personaggi, Agar e Elia, in una forma indubbiamente umana.

Il collegamento operato con la storia di Agar ha un doppio valore: ripercorrendo idealmente il cammino dei patriarchi, Elia sembra voler quasi lanciare un appello a Dio, chiedendone l'aiuto. D'altra parte, quando Dio manda per due volte il suo messaggero incontro al profeta e lo invita a nutrirsi, Elia non sembra capire subito dove Dio lo voglia far andare, e prosegue nel deserto, verso il lontano monte Oreb. Bersabea, la città delle promesse fatte ai padri (cf. Gn 21,33; 26,24; 46,1-4), diviene per Elia quasi il simbolo del tradimento da parte del suo Dio. Resta solo un'ultima possibilità, sembra pensare Elia, proprio quel monte Oreb dove Dio apparve a Mosè e dove è cominciata la storia d'Israele.

Il narratore utilizza qui una tecnica molto raffinata, creando nei suoi ascoltatori una falsa aspettativa. Da un lato, infatti, dato che noi riteniamo Elia un profeta, ci aspettiamo che egli voglia incontrare Dio per uscirne incoraggiato. D'altra parte, la storia ci mostra un Elia disperato e in fuga che non riesce a comprendere dove Dio lo voglia mandare e che, come il profeta Giona, sembra preoccupato soltanto per la propria vita fino al punto paradossale di invocare la morte.

La voce di un silenzio leggero (1Re 19,9-17)

L'arrivo presso l'Oreb è segnato subito da un primo incontro con Dio che chiede a Elia una spiegazione della sua presenza in quel luogo: «Che fai qui, Elia?» (v. 9). La spiegazione di Elia, che verrà insistentemente ripetuta anche più avanti alla lettera (vv. 10. 14), è tutta centrata su se stesso: io mi sono impegnato a fondo per il Signore («Sono pieno di zelo»); tutti gli Israeliti ti hanno abbandonato; sono rimasto l'unico a difenderti «ed essi tentano di togliermi la vita». Il profeta sembra preoccupato più della propria salvezza che del successo della propria missione.

La risposta del Signore (v. 11) è un invito diretto a incontrarlo: «Ecco, il Signore passò». A questo punto ogni ascoltatore, ormai immedesimatosi con Elia, si aspetta una apparizione di Dio simile a quella già sperimentata da Mosè, su quello stesso monte. In Es 19,16-19 l'apparizione divina sul monte è preceduta e seguita da grandi sconvolgimenti naturali; anche in questo caso sembra accadere proprio così: vento fortissimo, terremoto, fuoco. Qui arriva la sorpresa: per ben tre volte, infatti, il narratore ci ripete come un ritornello: «Ma il Signore non era nel vento»; «Ma il Signore non era nel terremoto»; «Ma il Signore non era nel fuoco». Dov'è, allora, il Signore?

La seconda parte del v. 12 è d'importanza capitale e vale la pena, per una volta, di staccarsi dalla traduzione a cui siamo più abituati (quella della Bibbia CEI), che in questo caso ci è addirittura di ostacolo per comprendere il testo. Leggiamo, infatti, nel testo ebraico: «Dopo il fuoco [ci fu] *qôl demamâh da-qqâh*». Che cosa vogliono dire queste tre parole ebraiche? La prima, *qôl*, indica genericamente una «voce» (è la stessa parola che in ebraico indica anche

il tuono); l'aggettivo, *daqqâh*, fa pensare a qualcosa di piccolo, di sottile, di leggero (*daq*, in ebraico moderno, è il «minuto» dell'orologio). Il raro sostantivo *demamâh* è certamente il termine chiave: nel testo di Sal 107,29 è usato per descrivere la quiete dopo la tempesta, mentre in Gb 4,16 indica proprio il silenzio che precede la visione notturna dell'amico di Giobbe, Elifaz. «Silenzio» è così la migliore traduzione che possiamo dare di *demamâh*. Cosa ci fu, allora, dopo il fuoco? Ci fu «la voce di un silenzio leggero», o, se vogliamo essere più poetici, «la voce di un sottile silenzio».

Al di là dei problemi legati alla traduzione di questo ossimoro (cioè l'accostamento di due termini dal significato opposto), quale senso possiamo dare a questo testo così suggestivo? Dio non parla più attraverso i grandi mezzi della natura (vento, terremoto, fuoco), con i quali si era rivelato a Mosè. Dio non ha più bisogno di usare quei mezzi che poco prima aveva utilizzato per sconfiggere Baal (1Re 18,38), battendolo con la sua stessa arma, il fulmine o il tuono. Dio si rivela adesso a Elia in modo paradossale; mentre il profeta si attendeva una apparizione divina in puro stile mosaico, Dio parla con la voce del silenzio. C'è una certa ironia nel racconto: mentre Dio aveva chiesto a Elia di fermarsi alla presenza del Signore (v. 11), egli non ha neppure il coraggio di uscire dalla caverna (v. 13). L'incontro con Dio ha sconvolto le sue aspettative; Elia pensava di presentarsi a Israele come un nuovo Mosè e in un certo senso lo è davvero; la tradizione giudaica, come del resto il Nuovo Testamento, insisterà molto sull'accostamento di queste due figure.³

Eppure, con l'esperienza di Elia Israele ha fatto un passo avanti nella conoscenza di Dio, che Elia stesso aveva sperimentato in precedenza sul Carmelo, come un tempo Mosè. Senza voler forzare il testo, trasformandolo nel resoconto di un'esperienza mistica avuta dal profeta,⁴ è possibile dire ancora qualcosa. Non va dimenticato il ritornello che abbiamo messo in luce: *ma il Signore non era lì*; non nel vento, non nel fuoco, non nel terremoto. Non basta neppure un profeta accreditato come Elia per garantire a Israele la presenza del Signore. Dio è infatti al di là di ogni umana pretesa, fosse pure quella di un Elia che sin dall'inizio della storia si è presentato come il legittimo rappresentante di Dio. Il silenzio di Dio è rafforzato, al v. 13, dalla ripresa della domanda: «Cosa fai qui, Elia?». C'è dunque un primo significato negativo di questo silenzio, che consiste nella rinuncia dell'uomo a impossessarsi della parola di Dio. Ma c'è anche un significato positivo del silenzio: durante la sfida ai profeti di Baal sul Carmelo per tre volte il narratore ci aveva ricordato come Baal fosse rimasto muto (1Re 18,29); eppure il silenzio di Baal non è uguale a quello del Dio d'Israele. Il silenzio non è necessariamente il segno dell'assenza di Dio, il silenzio ha una voce. «*Il Dio vivente, aveva gridato in coro il popolo la sera della scena al Carmelo, è il Dio della parola e della risposta. Ma ora, la sera della scena dell'Oreb, il profeta Elia apprende, nella sua solitudine, che il Dio vivente è il Dio del silenzio e del nascondimento*».⁵ Elia deve imparare che la voce potente di Dio udita al Carmelo, come un tempo da Mosè sul Sinai, non può essere pienamente compresa senza l'ascolto di un'altra voce di Dio, la voce del silenzio. Quando tutto sembra tacere, allora Dio parla.

Il silenzio è la condizione indispensabile per comprendere la successiva parola rivolta da Dio a Elia, di fronte al reiterarsi delle sue lamentele (v. 14). Il discorso di Dio a Elia (vv. 15-18) è impegnativo, persino duro, e ci dimostra

come *questo* silenzio abbia davvero una voce potente. Elia deve tornare da dove è venuto, perché è là la sua missione, entrare nella società d'Israele e nella vita politica per annunciare la volontà di Dio, vivendo sino in fondo il suo compito di profeta. In realtà, i due compiti affidati a Elia, ungere Hazael come re di Aram e Ieu come re d'Israele, saranno portati a termine soltanto da Eliseo (cf. 2Re 8,7-15; 2Re 9,1-13). Il narratore attribuisce qui a Elia i compiti che saranno poi del discepolo, segno di una probabile composizione tardiva della storia di Elia, rispetto a quella di Eliseo.

Nella menzione di Eliseo sta l'altro punto interessante del discorso di Dio: Elia, infatti, si era lamentato di essere rimasto solo a difendere JHWH, il Dio d'Israele. Lui stesso interviene adesso per ricordare a Elia che vi sono ben 7 mila israeliti che non hanno prestato culto a Baal. Elia non è l'unico fedele rimasto; inoltre non è neppure indispensabile; il suo compito, infatti, sarà continuato da Eliseo, che appunto ne prenderà il posto.

La chiamata di Eliseo (1Re 19,18-21)

Quasi come appendice alla prima parte del ciclo di Elia (1Re 17-19) il narratore inserisce questa breve scena relativa alla chiamata di Eliseo, scena che in realtà serve a legare i due cicli, quello di Elia e quello di Eliseo, che probabilmente avevano due origini diverse. Il mantello gettato da Elia addosso a Eliseo è il segno della trasmissione fatta al chiamato, di una parte del potere del chiamante; il mantello avrà poi una parte importante nella scena del rapimento di Elia (2Re 2,13-14), che chiude il ciclo relativo a questo profeta.

La scena della chiamata di Eliseo è narrata secondo uno schema molto facile da scoprire: chiamata profetica e rottura con il passato. Eliseo appare come un ricco proprietario terriero (ara il campo con ben dodici coppie di buoi!); la distruzione degli attrezzi da lavoro segna la rottura definitiva con il passato; il banchetto sottolinea il congedo dai suoi familiari.

La rinuncia alla famiglia chiesta da Elia a Eliseo costituisce un dato nuovo per Israele e ci fa capire come con la figura di Elia si raggiunga veramente una nuova tappa nella fede del popolo ebraico. Non è un caso che nel Nuovo Testamento Gesù stesso si servirà proprio di questa scena per sottolineare le esigenze della chiamata cristiana (cf. Lc 9,61). All'uomo che voleva tornare a salutare i suoi genitori Gesù risponde con forza: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». Se a Eliseo è stato consentito di salutare suo padre, prima di porsi al seguito di Elia, la chiamata a seguire Gesù appare senz'altro molto più radicale e senza compromessi di sorta.

Note

¹ Per questo capitolo, cf. più avanti alle pp. 44-46.

² Ipotesi avanzata nell'interessante testo di A. ROFÈ, *Storie di profeti*, Brescia 1991, pp. 214-227. Altri autori pensano a una datazione più antica della storia di Elia; cf. comunque l'articolo introduttivo, pp. 4-9.

³ Per una semplice introduzione alla lettura ebraica di 1Re 19, cf. B. CARUCCI VITERBI, «L'esperienza di Dio sull'Horeb di Elia (1Re 19)», in *Parola Spirito e Vita* 30 (1994) 49-60.

⁴ Come ritiene M. MASSON (Elia, *L'appello del silenzio*, Bologna 1993, specialmente le pp. 53-58), per il quale la voce del silenzio indica la situazione mistica di attenzione allo stato puro, quella «musica silenziosa dell'anima» di cui parla Giovanni della Croce. Il libro di Masson è, tuttavia, un approccio molto originale e interessante al ciclo di Elia.

⁵ A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Genova 1997, p. 97.