

IL PROFETA COME FIGURA DI CONFINE

Sguardo storico e interpretazioni filosofiche

Pierluigi Valenza

1. Introduzione

La scelta di trattare la figura del profeta nel contesto di un ciclo di seminari dedicati al tema dell'emancipazione può apparire provocatoria da più punti di vista. Senz'altro da quei punti di vista che ispirano le tesi sulla necessaria privatizzazione delle religioni, che quindi come tali non dovrebbero avere voce nello spazio pubblico; tesi messe in discussione da quelle diagnosi della nostra epoca che hanno formulato e sviluppato il tema della crisi della secolarizzazione su scala planetaria, pur senza deflettere dall'idea di dover difendere lo spazio pubblico delle nostre società come irreversibilmente secolare. Una riflessione sul possibile significato attuale della figura del profeta mi è apparso un buon punto di verifica di questo confronto sul ruolo delle religioni nello spazio pubblico, ruolo che questa figura potrebbe definire in senso completamente diverso rispetto al binomio trono-altare, al pericolo di una egemonia culturale o di una sorta di teocrazia, ovvero, paradossalmente, in senso fortemente "laico".

Questa prima precisazione ne porta con sé una seconda, su un ulteriore aspetto provocatorio che il tema potrebbe evocare: riflettere sulla figura del profeta potrebbe suonare provocatorio o quanto meno improprio entro una cornice di riflessione sul tema dell'emancipazione, perché l'auspicio della riduzione della religione a fatto privato fa tutt'uno con l'istanza di una collettività che si autogoverni, che reclami e conferisca diritti e si riconosca doveri senza dover invocare istanze superiori, e che non invochi istanze superiori per concuncarli. In questo senso le religioni, anche in parte loro malgrado e in virtù della loro storia organizzativa, dottrinale, di potere, sarebbero piuttosto prevalentemente fattori e luoghi di antiemancipazione. La figura del profeta presenterebbe l'ulteriore aggravante di esprimere una condizione permanente di minorità, per via dell'essere il profeta voce di altri, inviato e interprete del divino, messaggero che non parlando in proprio è di necessità dipendente. Se mai alla religione o a una qualche tradizione religiosa possa essere riconosciuta, sul piano del messaggio e sul piano storico, una carica emancipatrice, questa sembra quanto meno dover assumere il profeta come figura transitoria e destinata ad esaurirsi in una piena presa di consapevolezza anche sul piano religioso che non ammette intermediari o messaggeri privilegia-

ti. Insomma: sul piano religioso o su un piano più generale, se emancipazione, per riprendere la nota affermazione di Kant all'inizio del saggio *Che cos'è l'illuminismo?*, è uscita dallo stato di minorità, quello di minorità sarebbe lo stato che definisce il profeta e che definirebbe la condizione in cui il profeta mantenesse un ruolo¹.

In contraddizione con queste possibili e legittime osservazioni critiche, proverò qui ad argomentare sul carattere emancipatorio del modello profetico come dotato anche oggi di un portato liberante. Come espresso dal sottotitolo del mio contributo, lo farò in un percorso che prende spunto da elementi storici e da interpretazioni filosofiche.

2. Perché il profeta come figura di confine

Nel mio titolo definisco il profeta come “figura di confine”. Quali le ragioni per leggerlo in questi termini? Ho detto delle possibili difficoltà ad assumere il profeta come figura di emancipazione, ma anche se il profeta si presenta come dipendente da altri, dal divino di cui è messaggero, rimane, sul piano strettamente politico, membro di una comunità, anche se con molteplici elementi di ambiguità. Lo rende figura di confine il fatto di essere dentro e fuori della comunità, non periferico perché importante, addirittura in taluni casi centrale e costitutivo, decisivo per il suo destino, e tuttavia contro. L'espressione proverbiale “nessuno è profeta in patria” presa sul serio pone il problema dell'interlocutore: se il profeta non è ascoltato nella sua comunità, a chi parla? Da straniero a stranieri? Non sarebbe una conferma dell'essere figura poco probante per pensare il rapporto fecondo tra religione e politica nell'ambito di una comunità, momento di rottura più che di saldatura? Nel migliore dei casi voce di un tentativo di emancipazione o di mutamento fallito? In senso contrario però il profeta è anche strettamente contiguo al potere: in quanto voce e interprete del volere divino è figura temuta e ascoltata dal sovrano, più che periferico viceversa centrale, al cuore del potere e, almeno apparentemente, espressione della saldatura tra trono e altare, momento essenziale del dispositivo teologico-politico che più che emancipare fissa le diseguaglianze tra sovrani e sudditi, tra abbienti e non abbienti, fino a istituire egli stesso il potere regale attraverso l'unzione, investi-

¹ «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui è egli stesso responsabile. Minorità è l'incapacità ad usare il proprio intelletto senza la guida di un altro» (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band 8, Reimer, Berlin 1912, p. 35; trad. it. in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavii, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 5).

tura divina del potere. Tuttavia, proprio nel momento in cui pare incarnare la saldatura tipica dei dispotismi di tutta l'antichità, apre a inaspettate forme di rovesciamento in cui il mandato regale è soggetto a critica, in nome di quelli che non arrivano ad essere neppure popolo, cioè fuori o ai margini della comunità.

2.1. Il profetismo non biblico

Fin qui ho parlato di profeti in generale, mettendo insieme tradizioni molto diverse che pure presentano elementi comuni. È noto che la parola che usiamo, corrispondente nelle principali lingue di cultura (*profeta*, *prophet*, *prophète*, *Prophet*) proviene dal greco προφήτης (interprete, indovino, profeta) avendo come significato letterale il parlare per conto e a nome di qualcun altro, non in proprio. Questi non è un altro essere umano, per il quale si userebbero altre locuzioni, come “messaggero”, ma un essere o un'entità superiore, Dio, il divino². Il termine ebraico, che uniamo in quest'unica parola raccogliendo in essa esperienze diverse, è *nābî*³. La parola greca προφήτης affianca il termine μαντικός, che designa colui che pratica l'arte divinatoria in senso stretto. Nelle due tradizioni, ebraica e greca, ci sono punti di contatto in quanto queste figure fanno la stessa cosa, non parlano in proprio ma a nome della divinità, tuttavia vi sono anche delle differenze sostanziali. André Neher in avvio de *L'essence du prophétisme* (1955), testo che ha segnato la recezione e interpretazione del profetismo nel secolo scorso, mette subito in chiaro un equivoco comune nel comprendere quest'esperienza: ridurla ad anticipazione del futuro, ovvero intendere il profetare come prevedere il futuro. L'accento, osserva Neher, è caduto erroneamente più sul “pre” che sul “dire”. La profezia è predittiva, precisa, soltanto in modo accessorio, perché in realtà essa ha un valore istantaneo, innesta l'assoluto nel presente, è conoscenza di Dio e in questo senso – e la categoria implica il riferimento fondamentale alla tradizione ebraica – è esperienza di rivelazione, relazione continua tra eternità e tempo, tra Dio e uomo⁴. E per Buber, ne *La fede dei profeti*, il profetismo ebraico è caratterizzato dal costante riferimento a una comunità⁵, cui si rivolge qualcuno che non

² Cfr. per le diverse interpretazioni nei Padri e nella teologia cristiana la voce «Prophète» in *Dictionnaire de la Bible*, publié par F. Vigouroux, Letouzey et Ané, Paris 1908, col. 709.

³ Sul consolidarsi di questo significato rispetto ai termini affini *rōēh* e *hōzēh* cfr. sempre la voce «Prophète», in *Dictionnaire de la Bible*, cit., coll. 706-709.

⁴ Cfr. A. Neher, *L'essence du prophétisme*, PUF, Paris 1955, pp. 1-2.

⁵ Cfr. M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, in *Werke*, Zweiter Band: *Schriften zur Bibel*, Kösel-Schneider, München-Heidelberg 1964, pp. 235-236.

ha una superiore capacità di visione per professione (tanto da non ricevere per questo un salario), per studio particolare, per eredità, ma in quanto scelto, tratto frequentemente da tutt'altro genere di occupazione e da condizioni spesso umili, completamente trascurate dagli altri, e non infrequentemente contro il suo stesso volere o con sua estrema riluttanza.

Tutto questo già ci avverte di rilevanti differenze possibili, che non cancellano tratti di continuità per cui aspetti del profetismo nelle diverse culture possono essere funzionali alla lettura che proveremo a dare, anche se mai con la completezza e ricchezza del profetismo biblico. Come detto, tutte le esperienze di profetismo, anche quelle in cui l'elemento predittivo e divinatorio è centrale, comportano una speciale comunicazione e conoscenza dei voleri e dei decreti della divinità. Questa conoscenza, rispetto al potere sovrano e rispetto alla comunità stessa, si configura in una qualche forma come limite: quando il profeta o il veggente viene interrogato sulle ragioni di una sciagura o sul destino di un'impresa, il suo responso definisce delle condizioni, risale ad un'offesa rimasta nascosta rivelando un colpevole, a volte anche potente, prescrivendo un processo di espiazione o riparazione; oppure definisce un destino imperscrutabile nelle sue ragioni, ma di una necessità ferrea, non avvertita se il destino è favorevole, pesante al limite dell'insopportabile se le condizioni per rendere il destino propizio comportano il sacrificio di ciò che c'è di più prezioso come la vita stessa. Infine, anche nello stesso Antico Testamento, la continuità tra il profeta in termini predittivi e il profeta vero e proprio appare stabilita⁶.

Ne *L'essence du prophétisme* Neher dedica una prima breve parte alle forme di profetismo non biblico. Esse sono distribuite in diverse aree geografiche, dalla Grecia all'Egitto a Babilonia all'Iran, e presentano varie tipologie, alcune avvicinati al profetismo ebraico⁷. Ho già ricordato la mantica: certamente è un profetismo, anche nel semplice riferire uno stato della divinità non per ispirazione diretta, strettamente calato nel presente e in grado di far operare in esso. È il caso di

⁶ Cfr. *1 Samuele* 9, 9: «Una volta, in Israele, chi andava a consultare Dio diceva: "Su, andiamo dal veggente!"; poiché il profeta (*nābi*) di oggi una volta era chiamato il veggente», e questo in un contesto molto spicciolo di vita quotidiana in cui la consultazione del profeta riguarda il ritrovamento di un'asina. Sull'accostamento dei due termini, «profeta» e «veggente», in questo passo cfr. la voce «Prophète» in *Dictionnaire de la Bible*, cit., col. 706. Per una panoramica sui diversi modelli di profetismo e che assume questo stesso passo come espressione di una coscienza storica approssimata cfr. A. Rofè, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica. 2. Profeti, salmi e libri sapienziali*, Paideia, Brescia 2015², pp. 333-342 e più in particolare pp. 335-336.

⁷ Cfr. A. Neher, op. cit., pp. 15-81.

Calcante all'inizio dell'*Iliade*, chiamato a decifrare la pestilenza che infesta il campo greco. Calcante è definito «de' veggenti il più saggio, a cui le cose / Eran conte, che fur, sono e saranno» (*Iliade*, I, 69-70), e in nome di questa conoscenza che abbraccia il tempo, ma anche terreno e divino, il veggente (οἰωνοπόλων), cui viene attribuita virtù profetica (δια μαντισύνην, ovvero «arte divinatoria») svela l'ira di Apollo all'origine dei mali dei greci, sapendo di poter scontentare il capo dei greci, cioè Agamennone, ma rendendo disponibile una soluzione, che tuttavia segna gran parte delle vicende successive e delle ulteriori difficoltà dei greci. E tuttavia più avanti (*Iliade*, XIII) è Nettuno nelle sembianze di Calcante e non Calcante stesso che rincuora i greci in un momento particolarmente difficile della guerra con i troiani. In altri notissimi casi la capacità divinatoria è semplicemente diagnostica ma impotente: così per Cassandra, che nell'*Agamennone* di Eschilo preconizza il regicidio di Clitemnestra, senza poter mutare il corso degli avvenimenti né la sua sorte e per questo al tempo stesso riconosciuta nella sua capacità divinatoria, ma rifiutata⁸; così per Tiresia nell'*Edipo Re*⁹.

Altre forme di profetismo presentano ugualmente nella distanza punti di contatto: nel profetismo egizio, anch'esso con forti componenti divinatorie, tuttavia si trova, e Neher si riferisce a Nefer-rohu e a Ipouwer, una lettura più generale degli avvenimenti che affianca la denuncia dei mali e l'annuncio del riscatto, in un contrasto forte di tenebra e luce¹⁰. Nel profetismo iranico prevale la componente mistica, in parte orgiastica in parte filosofica, che Neher legge come più decisamente orientata all'apocalittica che influenzerà il profetismo ebraico in alcune sue fasi.

⁸ Cfr. Eschilo, *Agamennone*, v. 1083, in Eschilo, *Tragedie e Frammenti*, a cura di G. Morani e M. Morani, UTET, Torino 1987, pp. 452-453: «A una rovina non piccola mi hai tratto per la seconda volta», così Cassandra preconizza il proprio destino senza poter intervenire a mutarlo. E subito dopo: «Sembra che voglia dare delle profezie sulla sua disgrazia: lo spirito divino rimane nel suo animo, pur ridotto in schiavitù [...] Noi ben conosciamo la tua fama profetica: ma non siamo in cerca di profeti (προφήτας)» (ivi, vv. 1084-1085, 1099-1100, pp. 452-455, e questo di Eschilo è un caso di sovrapposizione dei due termini).

⁹ Cfr. Sofocle, *Edipo Re*, vv. 316-317, in Sofocle, *Tragedie e Frammenti*, a cura di G. Paduano, UTET, Torino 1982, pp. 446-447: «Com'è terribile conoscere, quando la conoscenza non giova a chi la possiede!».

¹⁰ Cfr. A. Neher, op. cit., pp. 19-20, in particolare per un radicamento antico della profezia nel tema della giustizia nella profezia di Nefer-rohu: «E la giustizia ritroverà il suo posto, e l'ingiustizia sarà eliminata. Chi verrà e servirà il re sarà nella gioia» (ivi, p. 20).

2.2. Il profetismo biblico

Già a questo punto abbiamo considerato dei tratti caratteristici sul piano storico del profetismo che concorrono a caratterizzare il profetismo ebraico, che è quello sul quale più insistono le interpretazioni in senso attualizzante e sul quale provare a misurare, per le ragioni che vedremo, la potenza emancipatrice di questa figura e con essa dell'esperienza religiosa¹¹.

Il profeta anzitutto è profondamente calato nel contesto storico, è uomo che vive del tutto nel presente, ma in forma diversa rispetto ai suoi contemporanei. Nel libro dei *Giudici* figure profetiche compaiono come condottieri e guide del popolo, a partire dalla misteriosa figura della profetessa Debora. Ed è in una condizione cambiata, di un popolo stanziale in conflitto con i popoli vicini, ma anche con crescente conflittualità interna, che la ricerca di giudici si tramuta nella richiesta di un sovrano come tutti gli altri popoli, rivolta a Samuele. Tuttavia l'istituzione del potere regio non segna il tramonto del ruolo politico dei profeti: Elia ed Eliseo esprimono l'insoddisfazione di gruppi influenti del popolo per la condotta contraria a giustizia dei re; Eliseo in *2 Re* 6, 8-23 si sostituisce al re di Israele nella conduzione della guerra; i profeti Aggeo e Zaccaria sostengono Zorobabel come re, e in generale i profeti sono implicati nelle vicende di lotta e riappacificazione del regno del nord, Israele propriamente detto, e del regno del sud o di Giuda. E ancora nel confronto con i grandi regni del tempo è implicato il profeta Geremia, che sostiene la sottomissione a Babilonia piuttosto che la guerra contro di essa a fianco degli egiziani. Il profeta appare quindi lungo tutta la tradizione ebraica figura dal significato sicuramente anche politico.

Nel confronto con altre forme di profetismo, il profeta ebraico legge il presente non in una condizione di impotenza, ma operando egli stesso e sollecitando ad operare: questo vale nell'istituzione e nella critica e correzione del potere politico, nel richiamare il popolo alla fedeltà verso Jahwe di contro alle tentazioni di contaminazione con altri culti e con gli idoli, nel richiedere giustizia, nel vedere la liberazione nella condizione di schiavitù.

Il rapporto del profeta con il potere è ambiguo, ed è l'ambiguità del doppio riferimento, celeste e terreno: nel momento stesso in cui il profeta istituisce il potere regale ne definisce i limiti in rapporto al superiore potere divino, i due poteri non sono necessariamente in contrapposizione, ma certamente in tensione. Il primo libro di Samuele è

¹¹ Questa è poi la chiave con la quale intendo riferirmi qui alla letteratura profetica, non entrando nel merito della complessa stratificazione storica presente anche all'interno di singoli libri profetici.

da questo punto di vista paradigmatico: il popolo chiede a Samuele che gli venga dato un re, in modo che Israele sia come tutte le altre genti: «Costituisci dunque su di noi un re che ci governi, come tutte le genti!» (1 Samuele 8, 5), un atto che però, nell'immediato seguito, va letto non diretto contro il profeta fin lì guida, né contro il comportamento meno retto dei suoi figli, ma direttamente contro Dio, nelle parole stesse di Jahwe («non hanno ripudiato te, ma hanno ripudiato me, perché io non regni più su di loro!», 1 Samuele 8, 7). Ciò dà luogo alla singolare situazione di un'istituzione del potere terreno per un verso accettata da Dio e sanzionata dal suo inviato, è infatti Samuele che unge Saul re, ed è Jahwe che sceglie il re per il suo popolo come per la successione di David a Saul, per l'altro però accettata contro voglia e sotto la condizione di obbedienza ad un potere superiore. Ed è sulla base di questo superiore potere che il profeta può avanzare le istanze di giustizia per il popolo di contro al re. A questo proposito ne *La fede dei profeti* Buber parla di presupposto teopolitico implicito¹².

Il riflesso di questo contropotere è il profeta come voce dell'oppresso e di chi richiede giustizia, una voce che si alza contro il sovrano e contro i comportamenti di chi ha potere nel popolo, fuoriesce quindi da una stretta dialettica tra il sovrano investito di potere dall'inviato di Dio su richiesta del popolo e il popolo stesso che vuole essere governato come tutti gli altri popoli. Il tema dell'ingiustizia è portante nella profezia di uno dei profeti più antichi, Amos, nella sua invettiva contro Israele: «vendono per denaro il giusto e il povero per un paio di sandali: essi che calpestano la polvere della terra, percuotono la testa dei poveri e fanno deviare il cammino dei miseri» (*Amos*, 2, 6-7). Queste stesse locuzioni ritornano alla lettera prendendo di mira gli accaparratori e coloro che truccano sul peso¹³. Al capitolo 7 Geremia rimprovera il popolo per il falso culto come culto reso ad altri dei e per l'ipocrisia di credere che sia sufficiente compiere atti di culto formale per essere graditi a Jahwe, mentre soltanto la giustizia può garantire loro il favore di Dio:

se veramente emenderete la vostra condotta e le vostre azioni, se realmente sentenzierete il giusto fra un individuo e il suo prossimo; se non opprimerete lo straniero, l'orfano e la vedova e se non seguirete altri dei per vostra disgrazia, io vi farò abitare in questo luogo, nella terra che diedi ai vostri padri da lungo tempo e per sempre (*Geremia*, 7, 5-7).

¹² Cfr. M. Buber, *Werke*, 2, cit., pp. 305-307.

¹³ Cfr. *Amos* 8, 4-7. Neher tuttavia nota, trattando del profeta Amos, che il suo messaggio non è riducibile al nucleo etico, ma marca l'eccedenza e la centralità divina ed è quindi «teocentrico»: cfr. A. Neher, op. cit., pp. 221-222.

E il Deutero-Isaia condensa nell'affermazione del diritto il senso della missione affidata da Dio, missione di liberazione universale perché allargata a tutti i popoli della terra: «Ho posto il mio spirito su di lui, egli proclamerà il diritto alle nazioni» (*Isaia* 42, 1). E ancora:

Io, Jahve, ti ho chiamato nella giustizia e ti ho preso per mano: ti ho formato e stabilito alleanza del popolo, luce per le nazioni, affinché tu apra gli occhi ai ciechi e liberi dal carcere i detenuti, dalla prigione coloro che abitano nelle tenebre» (*Isaia* 42, 6-7).

Questo messaggio di liberazione culmina nei noti versetti del servo sofferente (*Isaia*, 53), letti come predizione della passione di Cristo, che si colloca in realtà nel contesto della liberazione di Israele dalla cattività babilonese e del ritorno a Gerusalemme.

Convorrà riflettere un momento sull'universalità di questa liberazione che abbraccia l'orfano, il povero, la vedova e lo straniero, aprendo al massimo di inclusione all'interno e all'esterno. Il ritornare al Dio dei padri nella condizione di popolo che ha preso possesso di una terra, della terra promessa, significa ritornare all'esperienza di liberazione dalla schiavitù in cui consiste lo stesso popolo ebreo come popolo. Se Jahve fa ripensare a quest'esperienza come invito alla fedeltà e al riconoscimento della potenza di quel Dio liberatore rispetto a tutti gli altri idoli, in quell'esperienza c'è anche il richiamo a riprodurre l'attenzione per gli ultimi in nome di quella condizione, il richiamo allo straniero, all'orfano e alla vedova di Geremia si connette alle prescrizioni del *Deuteronomio*:

Non violerai il diritto del forestiero e dell'orfano né prenderai in pegno la veste della vedova. Ricordati che sei stato schiavo in Egitto e Jahve tuo Dio ti ha liberato: perciò ti prescrivo di compiere tale cosa (*Deuteronomio* 24, 17-18).

È, questo, un richiamo al passato come criterio per valutare il presente rispetto al quale si configura il futuro, di condanna o di consolazione secondo la decisione cui il profeta mette di fronte. Quell'esperienza di liberazione, liberazione donata ma anche sofferta nella peregrinazione nel Sinai, e di nuovo e di nuovo guadagnata attraverso le rotture e i ristabilimenti dell'alleanza una volta nella terra promessa, diviene apertura dello sguardo a soggetti di diritto non percepiti e non scontatamente inclusi (tipicamente il forestiero) e allarga la categoria di prossimo ben oltre (ancora tipicamente il forestiero) la stretta appartenenza al popolo come contraente dell'alleanza.

Il profeta raccorda i diversi tempi in senso diverso da quanto veniva attribuito a Calcante, passato, presente e futuro non sono uniti sol-

tanto per via della conoscenza del veggente, ma in chiave di imperativo etico e di carico di responsabilità per il futuro. Il profeta vede più in là del presente perché lo guarda con il carico della memoria e in virtù di questo nella condizione di apparente superficiale normalità e godimento vede approssimarsi la catastrofe e invita a guardare con diverso occhio, critico e autocritico, la propria vita collettiva, così come nella condizione di servitù apre lo sguardo, sempre in virtù di quella stessa memoria, alla speranza possibile. In senso temporale il profeta appare figura di confine perché essendo dentro il proprio tempo è sempre, per così dire, contro-tempo, anacronistico perché più avanti in virtù del radicamento nel passato. Vedremo in Ernst Bloch come si presenta questa componente “esodica” che tuttavia si radica nel passato del popolo.

Il profeta è però figura di confine anche in senso spaziale, e non solo perché l’istanza di giustizia ne fa figura che al centro della comunità spinge lo sguardo verso gli ultimi, ma perché apre la comunità, nel senso che la richiama all’impossibilità di essere esclusiva ed escludente, pur in un contesto di diffuse ostilità e guerre. Se l’esclusività del Dio nel netto rigetto degli altri culti come idolatrici parrebbe orientare in senso contrario, abbiamo visto nel Deutero-Isaia, e il tema ritorna ben oltre i pochi versetti citati, l’apertura all’intero mondo come destinatario dell’affermazione del diritto e della giustizia. Ma già in un profeta antico come Amos Jahwe porta a vedere gli altri popoli come beneficiati della medesima liberazione, in un parallelo processo di liberazione che toglie una supposta totale estraneità: «Non ho forse fatto uscire Israele dalla terra d’Egitto e i Filistei da Chafthor e gli Aramei da Kir?» (*Amos*, 9, 7).

Nella pluralità dei modi di essere ai margini pur ponendosi al cuore, nella singolare eccentricità del profeta, questi appare permanentemente *contro* la propria comunità per essere *per* la propria comunità, la chiama ad andare sempre oltre se stessa, a non fermarsi né nelle situazioni apparentemente favorevoli né nelle situazioni più avverse. Appare figura costitutivamente di minoranza, il che può suonare paradossale dal momento che il profeta si riferisce a Dio stesso, all’istanza massima cui il popolo, in particolare il popolo ebraico, può riferire la sua vita. Tuttavia Dio lo chiama in situazioni particolari, quando deve far risuonare una voce critica, o quando una voce di incoraggiamento viene inviata in condizioni di difficoltà e di abbandono, quindi il profeta sembra essere una sorta di voce di Dio in condizione di minoranza per Dio stesso. Questa può essere un’indicazione preziosa rispetto alle conclusioni sul nesso possibile tra religione e politica e sul carattere emancipatorio rispetto ad un orizzonte politico dato della presenza pubblica della voce religiosa, o di una voce che in quanto profetica è

analoga a quella religiosa. Il profeta non è dalla parte del potere pur riferendosi a Dio. E infatti non forma una classe o una casta, la sua funzione non si trasmette; come ho ricordato i profeti per lo più vengono tratti da altra condizione, sono consapevoli della loro inadeguatezza rispetto alla missione affidata; se, com'è il caso di Ezechiele, provengono dalla classe sacerdotale, la loro missione è diversa¹⁴. È possibile – questa la domanda che formulerò in conclusione – che proprio questo essere minoranza possa costituire un criterio, un'indicazione essa stessa profetica per lo stare al mondo delle comunità religiose oggi? Prima di rispondere, però, il profetismo storico va ulteriormente messo in questione e visto anche attraverso la lente di alcune letture filosofiche che ne misurano il senso politico.

Storicamente il profetismo si è esaurito nelle diverse culture religiose. Nella religione pubblica classica il ruolo della divinazione è scemato, nell'ebraismo il profetismo si esaurisce. Considerando la collocazione cronologica degli epigoni del profetismo si potrebbe forse concludere che il profetismo è venuto meno quando è venuta meno la comunità di riferimento: la crisi crescente della religione classica, la distruzione del tempio e la definitiva diaspora di Israele ormai non più minimamente consistente sul piano politico anche nell'egemonia romana che aveva lasciato un simulacro di regno, rende impossibile una missione profetica. O ancora, secondo una lettura più strettamente religiosa dell'esaurirsi del profetismo, la sua ultima stagione è quella dell'apocalittica¹⁵. Oltre a una ragione strettamente politica potrebbe quindi esserci una ragione interna alla stessa tradizione religiosa, legata al definirsi di un patrimonio testuale, compresa la stessa letteratura profetica, a raccogliere il dialogo tra uomo e Dio con la necessità di riflettere e utilizzare questo patrimonio nella nuova situazione di un ebraismo senza neppure un centro religioso. Il messianismo e l'apocalittica ebraica riformulerebbero la stessa attesa del futuro, è ad es. la lettura che dà Schleiermacher nei *Discorsi sulla religione*, vedendo nell'attesa messianica l'esito del profetismo ed anche l'esaurirsi della vitalità della religione ebraica¹⁶. Naturalmente si può osservare che dal

¹⁴ Per la tesi su una funzione di cooperazione sacerdotale del profeta attestata dalle fonti, evolutasi in senso critico e di contrapposizione al sacerdozio cfr. A. Rofè, op. cit., pp. 345-348.

¹⁵ Cfr. A. Rofè, op. cit., p. 364. Cfr. su questo anche J. Asurmendi, *Il profetismo dalle origini ai giorni nostri*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, capp. VII e VIII.

¹⁶ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.-J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer, H. Kimmerle, K.-V. Selge, Band 2, De Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 315-316; trad. it. *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 2015, pp. 232-233.

punto di vista cristiano, dal quale alla fine si pone Schleiermacher in questo giudizio pur ragionando di una pluralità aperta di ispirazioni religiose, l'esaurirsi del profetismo trovava le sue ragioni nell'adempimento delle promesse divine, nella realizzazione della legge e dei profeti che contrassegna l'utilizzazione della letteratura profetica nel Nuovo Testamento. Certamente il cristianesimo non chiude l'attesa escatologica, già fissata nell'apocalittica cristiana, riproponendo il senso possibile di figure che siano in grado di proiettare lo sguardo in modo potente al di là del presente, e forse di volta in volta saremmo tentati di vedere in grandi figure della storia del cristianesimo, dai fondatori di ordini religiosi a grandi sconfitti in odore di eresia fino ai riformatori all'inizio dell'età moderna via via fino ai tempi più recenti, un proseguimento del senso della missione profetica in diverso contesto. La domanda è se parlare di profezia e di profeta sia ancora sensato e in quale chiave alla luce dell'esaurirsi del profetismo ebraico prima e della secolarizzazione nel mondo cristiano poi, se sia sensato e in quale chiave anche al di fuori dell'orizzonte religioso, e se sì, se continui ad operare con quei caratteri al confine tra religione e politica, che abbiamo ritenuto di poter cogliere come distintivi del profetismo.

3. Profezia e politica nella prospettiva di Martin Buber

In una serie di saggi raccolti in traduzione italiana sotto il titolo di *Profezia e politica*¹⁷, Martin Buber riflette sul rapporto tra religione e politica più che in senso stretto sulla profezia, messa più direttamente a tema in alcuni di questi saggi in una forma più vicina all'ermeneutica esercitata ne *La fede dei profeti*. Vengono però da qui argomenti utili per un ragionamento sul significato politico della profezia per l'oggi.

Partirei da due saggi in cui la base non è strettamente biblica, o comunque non veterotestamentaria. Nel saggio *Gandhi, la politica e noi* Buber parte dalla domanda sul successo politico per Gandhi per interrogarsi sul nesso tra religione e politica e sul successo politico in conseguenza di questo nesso.

La religione – scrive Buber – indica la meta e il percorso, la politica, lo scopo e i mezzi. Lo scopo politico è connotato dal “raggiungimento”, che chiamiamo comunemente “successo”, e tale raggiungimento viene incamerato dalla storia. La meta religiosa è invece quella che indica, an-

¹⁷ M. Buber, *Profezia e politica. Sette saggi*, a cura di G. Morra, Città Nuova Editrice, Roma 1996.

che nelle esperienze più elevate, la direzione del cammino dei mortali, senza entrare a far parte del processo storico¹⁸.

La religione appare attraversare la storia per andare oltre di essa, in questo senso il nesso non sembra essere necessario, né il raggiungimento dello scopo il punto principale. Buber ricorda però sempre qui un'intervista di Gandhi nella quale egli legava lo spirito di autoprivazione e di sacrificio, l'ordine, la fiducia e il coraggio che il popolo indiano aveva saputo mostrare al raggiungimento dello *swaraj*, l'indipendenza dell'India¹⁹. In conclusione dell'intervista Gandhi, osserva sempre Buber, adattava alla situazione indiana le parole profetiche «il leone riposa accanto all'agnello», e dall'insieme del discorso Buber ricava la conversione individuale, il cambiamento interiore come base del risultato politico, perché l'individuo che in politica parte dai propri principi religiosi porta la religione in politica, anche se essa ha modalità e tempi propri. Quale conclusione trarre? Guardando la condizione contemporanea in Occidente Buber rileva la separazione netta di politica e religione. Gandhi si muove in controtendenza:

Gandhi, con il suo tentativo di “introdurre la religione nella politica” è entrato a far parte della schiera di coloro che cercano di contrastare la sempre crescente separazione tra religione e politica. La tragedia che questa aspirazione evoca è la stessa che accompagna la vita del profeta, e va riconosciuta e onorata²⁰.

Tragedia per via di una tensione difficile, per cui si testimonia, cioè si è e si agisce, si è quello che si è e ciò vorrebbe avere e ha effetto sul mondo, si tende al successo, ma non lo si assume come esito necessario e dirimente, si ha uno sguardo più largo che contempla anche il paradosso dell'azione impotente.

Fisserei in due affermazioni fatte in proprio da Buber la chiave di lettura di un nesso possibile tra religione e politica come anche di un senso politico della profezia. Scrive Buber:

La mia opinione è che la politica non vada cercata né evitata, e non bisognerebbe essere né politici né apolitici per principio. La vita pubblica è solo un aspetto dell'esistenza, nella nostra epoca essa è alterata nelle leggi e negli ordinamenti pubblici, come lo è la vita stessa; è questa alterazione che oggi viene definita politica, esattamente come l'alterazione del lavoro

¹⁸ M. Buber, *Gandhi, die Politik und wir*, in *Werke*, Erster Band: *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Lambert, München-Heidelberg 1962, pp. 1079-1094, qui p. 1083; trad. it. in M. Buber, *Profezia e politica*, cit., pp. 49-50.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 1083; trad. it. cit., p. 51.

²⁰ *Ivi*, p. 1092; trad. it. cit., p. 58 (traduzione leggermente modificata).

è chiamata tecnica. Non si tratta comunque di un'alterazione della sua essenza: possiamo infatti riscattarla in qualsiasi momento²¹.

E poco più avanti:

Il vero male nella politica è causato dal “mezzo politico” più largamente adoperato, che consiste nel convincere l'altro imponendosi a lui. Sarebbe invece necessario, ma anche possibile, ricorrere in politica e in qualsiasi altro ambito al mezzo religioso anziché a quello politico; esso consiste nel convincere l'altro portandolo ad aprirsi. Il tentativo può apparire debole sul piano politico, ma è diretto in realtà ad esercitare il suo effetto sul regno dell'uomo e su quello di Dio²².

Si configura così un nesso peculiare, in cui nessuna sfera egemonizza l'altra, ma nessuna può fare a meno dell'altra. Una politica senza religione è pura tecnica, la religione a sua volta non è finalizzata alla politica, ma la attraversa ed è efficace in essa di un'efficacia che per il modo di mettersi in relazione mette in conto l'impotenza.

Non ci è dato – scrive ancora Buber – di preparare (*vorbereiten*) il mondo messianico, possiamo soltanto predisporci ad accoglierlo (*beraiten*). Ciò significa che non può esistere una politica specificamente messianica, ma anche che l'ambito politico non può sottrarsi al processo salvifico²³.

In questo stesso senso in *Validità e limiti del principio politico* Buber interpreta il detto di Gesù di dare a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio, cioè non nel senso di una separazione che renderebbe il detto incomprensibile, bensì di una mutualità per cui non si potrebbe dare all'uno senza dare all'altro, in una chiara elevazione del significato della politica come vocazione all'umano non separabile da Dio, in opposizione ad un senso tecnico e strumentale del politico. Per brevità riprenderei soltanto la conclusione di questo saggio che ne sintetizza il senso:

Viviamo in un momento storico nel quale la sorte del genere umano è complessa al punto che i soliti rappresentanti del principio politico si sentono autorizzati a comportarsi come se essi stessi lo incarnassero. Parlano di giudizio, ma non lo conoscono; litigano tra loro e con la propria anima. Avrebbero bisogno di un linguaggio in cui capirsi, ma non ne conoscono altro che quello politico, buono soltanto per le dichiarazioni. Sono impotenti di fronte al potere e incapaci di scegliere, tra i vari artifi-

²¹ Ivi, pp. 1092-1093; trad. it. cit., p. 59.

²² Ivi, p. 1093; trad. it. cit., p. 60 (traduzione leggermente modificata).

²³ Ivi, p. 1094; trad. it. cit., p. 60.

ci, quello giusto. Quando arriverà minaccioso il momento della catastrofe, probabilmente dovranno intervenire coloro che formano il fronte trasversale. A quel punto gli uomini accomunati dal linguaggio della verità umana dovranno unirsi per dare finalmente a Dio quel che è di Dio e dare all'uomo quel che è dell'uomo, concetti che sostanzialmente coincidono, allo scopo di salvare l'uomo dal divorante prepotere del principio politico²⁴.

Fornita in questo modo la chiave per leggere il senso di una permanenza della profezia in chiave politica, verrei brevemente ai saggi in cui più propriamente Buber si sofferma sulla profezia, semplicemente per fissare un'idea decisiva per il confronto filosofico che sinteticamente vorrei sviluppare, e ribadirne una già emersa nella considerazione storica sulla profezia. Nel saggio *Profezia e apocalittica* Buber stacca nettamente le due forme bibliche di proiezione verso il futuro, riportandole a due atteggiamenti che si possono considerare perenni rispetto a una situazione data, al vivere ordinario immerso negli eventi. Un primo atteggiamento è quello di rinunciare al tran tran, «tirare fuori le forze (*Urkräfte*) ormai dimenticate – scrive testualmente Buber – e di prendere la decisione che maggiormente si confà alla situazione»²⁵. L'atteggiamento alternativo è quello di arretrare di fronte ai cambiamenti e decidere «“di non farsi avanti”, né nei confronti della situazione ormai compromessa, né nei confronti di se stesso», l'atteggiamento quindi non di chi rimane immerso nella quotidianità, bensì di chi ha consapevolezza del cambiamento necessario o possibile, ma che, conclude il ragionamento Buber, «si lascia andare, convinto però di farlo con rinnovata saggezza»²⁶. Per Buber il primo atteggiamento trova espressione nel profetismo – e d'altra parte abbiamo accennato come ne *La fede dei profeti* Buber sottolinei il legame del profeta col presente proprio in vista della decisione e del mettere di fronte alla decisione – il secondo nell'apocalittica, ma la chiave della contrapposizione è, come per la definizione degli atteggiamenti, di senso generale, quindi riguarda il modo di stare al mondo di tutti i tempi:

Nella storia della fede ebraica i due atteggiamenti di fondo, elevati alla purezza e incondizionatezza della sfera religiosa, si sono incarnati in due grandi configurazioni spirituali (*Geisteserscheinungen*) che, proprio in nome di tale purezza e incondizionatezza, hanno un significato difficile da concepire in profondità per il cammino dell'uomo nel mondo, soprattutto

²⁴ M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, in *Werke*, 1, cit., pp. 1095-1108, qui pp. 1107-1108; trad. it. cit., p. 75.

²⁵ M. Buber, *Werke*, 2, cit., p. 927; trad. it. cit., p. 111 e cfr. anche *Werke*, 2, pp. 238, 337.

²⁶ *Ibidem*.

nel presente. Le due configurazioni (*Verkörperungen*) sono il profetismo dell'epoca dei re di Giuda e Israele e l'apocalittica di stampo giudaico e giudaico-cristiano dell'epoca tardo-ellenistica e della sua decadenza²⁷.

Se sulla base di quanto visto può essere relativamente chiara la riconduzione del profetismo al primo atteggiamento, perché invece l'apocalittica viene separata così radicalmente dal profetismo e tacciata di sostanziale quiescenza al reale? Perché, per Buber, mentre il profeta sta dentro la situazione e il suo discorso, e pur in tutta la componente metaforica e simbolica la rende riconoscibile gettando un ponte tra questa e il futuro che richiede un'azione e una decisione dei destinatari del suo messaggio, lo scrittore apocalittico prescinde del tutto da questo. Quest'ultimo disegna uno scenario di riscatto e perfezione che non ha più agganci immediati con la condizione presente, tanto che perfino nella finzione letteraria è sovente necessario un interprete, cioè un personaggio che sciogla i simboli e li renda intellegibili. Proprio questa distanza disattiva l'impegno alla decisione, la saggezza di cui dice Buber è quella di chi legge gli eventi come alla fine preordinati verso la condizione profilata come ultima, nei passaggi e nei travagli e i segni da intendere che lo scrittore apocalittico preconizza. I due atteggiamenti definiscono due filosofie della storia: una filosofia della storia aperta, dove dalla situazione data la decisione può determinare la condizione successiva in un senso o nell'altro, e una filosofia della storia che va verso un esito che alla fine l'intervento umano non può mutare.

L'ultima idea che vorrei infine fissare è quella del significato politico del profeta secondo due caratteri che abbiamo già incontrato e che Buber ribadisce definendo ne *I falsi profeti* la vera profezia rispetto alla falsa profezia. Buber definisce i veri profeti «i politici della realtà (*Realpolitiker*)»²⁸, in quanto si pronunciano sulla realtà raccogliendo e sintetizzando l'intera loro esperienza temporale, secondo, dobbiamo intendere, quel raccogliere che tiene insieme passato, presente e futuro. In secondo luogo i veri profeti sono quelli che operano non in stretta funzione del successo, sapendo che una serie di successi raggiunti può facilmente tradursi in sconfitta, mentre una serie di insuccessi mossi dallo spirito, cioè da un'ispirazione più alta e lungimirante, può tradursi in vittoria²⁹.

²⁷ Ivi, pp. 928-929; trad. it. cit., p. 113.

²⁸ Ivi, p. 948; trad. it. cit., p. 132.

²⁹ Cfr. ivi, p. 949; trad. it. cit., p. 133.

4. Profezia, apocalittica e politica in Ernst Bloch

Per svolgere queste mie riflessioni sulla possibile attualità del profetismo, le quali, per quanto ho anticipato come mia tesi all'inizio, trovano evidentemente nei temi ripresi da Buber un sostegno importante che proverò a precisare in conclusione, ho provato a testarle con quelle di un altro autore esplicitamente sensibile ai richiami del profetismo, in parte anche sulla stessa lunghezza d'onda di Buber, ma per altro verso anche fortemente divergente. Ho già menzionato Ernst Bloch. Nella sua opera *Ateismo nel cristianesimo*, in particolare nel capitolo *Esodo anche nella rappresentazione di Jahve. Liberazione dalla teocrazia*, Bloch ragiona sulla natura del profetismo, riflessione che presenta chiari elementi di continuità con altri suoi testi. Ne *Il principio speranza* Bloch afferma, pur nelle ricche variazioni, una linea di continuità tra il comunismo delle origini del popolo nomade ebraico, il profetismo rivolto contro la ricchezza e la tirannia e il comunismo cristiano delle origini³⁰. Questa stessa linea raccorda in *Ateismo nel cristianesimo* il profetismo al Dio dell'esodo e a Mosè come il profeta più grande. C'è in questo raccordo, come si sarà colto dalla menzione del comunismo, una radice sociale, il profetismo nella sua istanza di giustizia si lega, in una situazione in cui già c'è una società stanziale e agricola, alla società nomade dei pari, ne trae ispirazione per la sua denuncia. La sottolineatura del tema dell'esodo dice anche però della prospettiva di movimento e trasformazione che quel racconto delle origini rappresenta. Certamente l'esodo è il processo di liberazione dalla schiavitù del popolo ebraico, ma teologicamente per Bloch è la presa di congedo dalla rappresentazione del Dio creatore del *Genesi*, del Dio che chiede ad Abramo di sacrificare il figlio Isacco, assimilabile per questo alle divinità delle popolazioni limitrofe. Nel rifiuto dei sacrifici espresso in Amos (*Amos* 5, 21-22)³¹, c'è un'uscita dalla rappresentazione teocratica di Jahve che si condensa nell'«Eh' je ascher eh' je» di *Esodo* 3, 14, che Bloch sceglie di rendere con «io sarò quello che io sarò»³², sottolineando quindi la proiezione futura e non la condizione arcaica e ontologicamente immobile che questo nome di Dio in altra versione sembrerebbe dover comportare. Nella letteratura profetica, dentro un

³⁰ Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Werkausgabe*, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959, p. 577; trad. it. E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 570.

³¹ Cfr. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, in *Werkausgabe*, Band 14, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, p. 122; trad. it. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, a cura di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 2005, p. 123.

³² Cfr. *ivi*, p. 123; trad. it. *cit.*, p. 124.

linguaggio che in certi momenti mantiene l'arcaico meccanismo di colpa e espiazione, entra un contenuto che Bloch definisce «definitivamente esplosivo con la predicazione sovversiva e social-apocalittica»³³. In *Spirito dell'utopia* con riferimento all'individuazione marxiana del proletariato come classe rivoluzionaria Bloch definisce il soggetto dell'emancipazione come «il nulla sociale», che appunto il proletariato della rivoluzione industriale incarna:

Il problema non è più la povertà naturale, né la classe dei servi della gleba del feudalesimo, che veniva schiacciato quasi soltanto meccanicamente dalla società, rimanendone all'interno: appare invece una classe completamente nuova, il nulla sociale, l'emancipazione in sé e per sé³⁴.

La sovversione profetica è l'uscir fuori dall'idea destinale della sofferenza come qualcosa di inevitabilmente giusto, che minerebbe il farsi portavoce dei poveri e degli ultimi, e se dei comportamenti sono oggetto di rimprovero è proprio perché è nel potere degli uomini modificarli. All'aspetto sociale si unisce l'assunzione di responsabilità morale e storica per cui, come ricordato, il profetismo ebraico a differenza di quello greco per Bloch non ha di fronte un destino immutabile: «I profeti insegnarono una maggiore libertà di scelta che si esercita anche su quanto è decretato: insegnarono la potenza della decisione umana»³⁵. E i profeti insegnarono questo con un'universalità che oltrepassa lo spazio limitato di un singolo popolo: Bloch cita *Amos 9, 7* che ho menzionato poc'anzi a illustrare il senso universale che il Dio dell'esodo ha assunto nella coscienza di Israele³⁶.

Fin qui, al di là della diversa sottolineatura delle radici sociali, quanto rilevato sul profetismo in Bloch si può ritenere sostanzialmente coincidente con quanto visto in Buber e sui caratteri storici generali del profetismo. Dove si apre la distanza? Direi che si apre precisamente in quella divaricazione dal successo connaturata al profetismo rilevata in Buber. Non è tanto questione del fallimento di questo o quel profeta, ma di quanto quei fallimenti rendano tenibile il riferirsi al Dio dell'esodo, a quel richiamo di liberazione che ritorna nell'appello per gli ultimi dell'istanza di giustizia. Il fallimento del profetismo, per come lo fissa con chiarezza Bloch in questo capitolo di *Ateismo nel cristianesimo*, è già tutto in Giobbe. Non entro qui nella filo-

³³ Ivi p. 131; trad. it. cit., p. 131.

³⁴ E. Bloch, *Geist der Utopie*, Zweite Fassung, in *Werkausgabe*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, p. 299; trad. it. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 278.

³⁵ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, cit., p. 133; trad. it. cit., p. 133.

³⁶ Cfr. ivi, pp. 133-134; trad. it. cit., p. 133.

logia che Bloch esercita sul libro di Giobbe e sulla conclusione apposta che proverebbe a saldare in modo conciliativo la storia. Per Bloch la protesta di Giobbe contro Dio, dello stesso segno di quella di Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*, rimane tutta e comporta quello che, nel titolo dato da Bloch, è «l'Esodo non dentro ma fuori dalla stessa rappresentazione di Jahve»³⁷. Il lamento di Giobbe apre il problema della teodicea, quel problema del quale, come avrebbe in ultimo sancito Kant nel suo saggio sul fallimento della teodicea, non vengono anzitutto a capo gli amici di Giobbe³⁸. In chiara distanza da Buber, e al di là del riconoscimento delle influenze storiche, Bloch legge l'apocalittica in continuità col profetismo e come conseguenza del fallimento del profetismo. La delineazione di un alidà di riscatto, l'utopia che dalla letteratura profetica si trasferisce al primo cristianesimo, è il tentativo di risposta per tenere una rappresentazione di Dio che altrimenti non reggerebbe di fronte alla protesta della sofferenza innocente. Per Bloch essa innerva, come si vede ampiamente ne *Il principio speranza*, la filosofia della storia dell'età cristiana, i millenarismi medievali, la letteratura utopica moderna, fino ai movimenti sociali contemporanei. Si può dire che per Bloch infine si rovesci il rapporto profezia-apocalittica rispetto alla lettura di Buber: come si vede nelle stesse pagine di *Spirito dell'utopia* da cui ho tratto la definizione di "emancipazione" con riferimento alla concezione rivoluzionaria di Marx, la definizione di un obiettivo ultimo di liberazione non inibisce né smonta i passaggi intermedi, l'analisi concreta della situazione presente e le azioni che ne comportano la trasformazione, in questo senso piuttosto il profetismo segnerebbe la quiescenza in una rappresentazione di Dio nella quale già per l'apocalittica giudaica non si poteva ingenuamente confidare e per la quale il quasi blasfemo Giobbe segna un punto di non ritorno. D'altra parte per Bloch l'emancipazione ultima non è una pura e semplice presa di congedo da Dio: «La soluzione più semplice della teodicea non è dunque solo quella che dice *que dieu n'existe pas*»³⁹, bensì un'altra:

³⁷ Cfr. ivi, p. 148; trad. it. cit., p. 146.

³⁸ Il riferimento è al saggio kantiano *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, dove Kant dopo aver smontato gli argomenti razionali della teodicea a difesa della bontà di Dio si volge al libro di *Giobbe* e al confronto tra Giobbe, che si lamenta davanti a Dio rivendicando la sua rettitudine e fermandosi però di fronte all'insondabilità dei decreti divini, e gli amici di Giobbe, che sostengono la riconducibilità di tutti gli accadimenti del mondo alla giustizia divina argomentando nello stesso senso della teodicea, ma, come Giobbe stesso denuncia, ipocritamente: cfr. I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, Band 8, cit., pp. 264-267; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 140-144.

³⁹ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, cit., p. 165; trad. it. cit., p. 161.

La risposta più semplice è quella che nel mondo vi è sempre di nuovo un esodo, che conduce fuori dallo status di volta in volta, ed una speranza che si lega con la rivolta, che è fondata sulle possibilità concretamente date di un nuovo essere⁴⁰.

Così come per Bloch nel cristianesimo c'è un'utopia sociale, anche se il cristianesimo non è riducibile alla sola utopia sociale, così nella rivolta materiale e per ragioni materiali c'è un'emancipazione morale, su cui Bloch insiste in *Spirito dell'utopia*⁴¹. In questo senso, e forse c'è qui un residuo di quel senso di istanza ultima che tiene nel profetismo di Buber come espressione del religioso, «il ribelle – per Bloch – possiede fiducia in Dio senza credere in Dio» e «Giobbe è religioso proprio perché non crede»⁴².

5. Conclusioni: il carattere antitotalitario del modello profetico

A fronte di questa critica la possibilità di mantenere oggi come paradigmatica e attuale la figura del profeta come fattore di emancipazione parrebbe vacillare, e questo a dispetto del mantenimento della parola in un suo senso positivo, per cui essa non definisce una sorta di reperto storico, come potrebbe essere per la parola “augure” o “mantica”. Quale problema potrebbe presentare, però, a dispetto della potente idea di un esodo permanente, il modo di coniugare azione nel concreto e liberazione totale in Bloch? Proprio l'idea di “totale”, cioè il pericolo di totalizzazione. Non si tratta tanto di evocare la portata veritativa e dunque totalizzante dell'utopia nelle critiche che da Popper a Dahrendorf sono state formulate già nei confronti della *Repubblica* platonica come modello di tutte le utopie politiche. Semplicemente, come osservavamo a proposito del confronto in Buber tra profetismo e apocalittica, l'apocalittica disegna una conclusione della storia, al di là di come possiamo provare a pensare il nostro essere attivi in essa. Precisamente in questo senso in *Profetia e apocalittica* Buber parla, a proposito di Marx, di «adattamento moderno, in chiave ottimistica dell'apocalittica»⁴³.

Per provare a spingere ancora più avanti la possibilità di pensare il profetismo in chiave antitotalitaria, farei brevemente riferimento ad un altro pensatore che negli anni della sua formazione a cavallo della seconda guerra mondiale e nella sua prima produzione, ha coniugato

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., pp. 303 e sgg.; trad. it. cit., pp. 281 e sgg.

⁴² E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, cit., pp. 165, 166; trad. it. cit., p. 161.

⁴³ M. Buber, *Werke*, 2, cit., p. 938; trad. it. cit., p. 124.

matrice religiosa e ispirazione marxista, e cioè Paul Ricœur. Particolarmente la sua raccolta di saggi *Histoire et vérité* offre spunti in questa direzione. Ricœur non parla espressamente della figura del profeta, anche se un'indicazione importante si trova in una nota de *Il conflitto delle interpretazioni*, dove Ricœur, osservando, riprendendo gli studi di von Rad, che nei profeti c'è escatologia quando di volta in volta le basi della salvezza sono colte come inefficaci e vuote, e tuttavia in questo spostamento verso il futuro rimane un aggancio con figure e parole del passato e quindi non c'è un'opposizione totale tra ciò che viene figurato e ciò che viene avvertito come inefficace⁴⁴. Questo appare un argomento per escludere che qualsiasi apocalittica possa essere intesa come completamente avulsa, nelle sue immagini e nei suoi simboli, dal suo terreno di provenienza. Ma sempre ne *Il conflitto delle interpretazioni*, legandosi alla visione della storia di Kant, Ricœur vede chiaramente nella filosofia della storia una pretesa di chiusura e di totalizzazione che è propria anche delle strutture fondamentali della vita collettiva, la Chiesa e lo Stato. In questo testo sul piano teorico Ricœur coglie nella tensione, nella filosofia della religione kantiana, di chiesa visibile e chiesa invisibile l'apertura possibile rispetto a tutte le forme di totalizzazione, resa problematica però sul piano concreto dalla possibilità che la chiesa stessa, le chiese stesse, siano strutture di totalizzazione⁴⁵. In *Histoire et vérité*, sempre su queste strutture di totalizzazione, Ricœur individua il nodo, in entrambe le istituzioni, nell'unificazione legata al fenomeno dell'autorità⁴⁶. Autorità necessaria come parte delle mediazioni istituzionali e tuttavia soggetta a patologia. Nella Chiesa gli strumenti fattori di degenerazione sono la dottrina e la teologia, nello Stato quella narrazione che ne fa il protagonista nella storia attraverso un soggetto unificante, una classe, un popolo,

⁴⁴ Cfr. P. Ricœur *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 396; trad. it. Jaca Book, Milano 1977, p. 418: «Gerhard von Rad, nella sua *Teologia delle tradizioni*, invita a collocare altrove la linea di demarcazione tra profezia ed escatologia: il messaggio dei profeti deve essere definito escatologico ogni volta che considera le antiche basi storiche della salvezza inefficaci e vuote. Non si definirà, dunque, escatologia una qualunque espressione della fede in un futuro, anche se questo futuro fosse quello delle sacre istituzioni, l'insegnamento profetico può essere definito escatologico solo quando i profeti privano Israele della sicurezza delle antiche azioni salvifiche e improvvisamente spostano la base della salvezza in direzione di una futura azione di Dio [...] Però l'opposizione non è mai totale, nella misura in cui gli atti di liberazione, proclamati come nuovi, sono rappresentati in base alla loro analogia con gli atti salvifici del passato: Terra nuova, nuovo Davide, nuova Sion, nuovo esodo, nuova alleanza».

⁴⁵ Per Chiesa e Stato come strutture di totalizzazione cfr. *ivi*, p. 414; trad. it. pp. 436-437.

⁴⁶ Cfr. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, p. 157.

una razza, un individuo⁴⁷. Gli antidoti rispetto a queste forme di degenerazione paiono anzitutto consistere nella pluralità delle forme di organizzazione: è significativo che Ricœur, alla sequela di Kant, veda nella chiesa una forma organizzativa insostituibile nell'aprire alla speranza, in una escatologia che, nella tensione di visibile e invisibile, dovrebbe in principio salvaguardarla da una visione di totalizzazione della storia. Questa tensione però non riguarda soltanto coloro che si collocano entro una società religiosa, ma un insieme di ruoli e atteggiamenti in cui è centrale la gratuità (cioè l'assenza di una finalità immediata) come può essere la ricerca scientifica di base, la produzione artistica, la riflessione filosofica, o una presenza politica che per la modalità di proporsi è antitotalitaria: in questo senso va letta la riflessione del giovane Ricœur sulla non-violenza, che ripropone quindi il modello gandhiano già considerato in Buber⁴⁸. Rispetto alla visione buberiana questa possibilità di assumere la profezia in senso antitotalitario allarga la platea dei soggetti: non soltanto la religione, nei termini in cui ne ragionava Buber a partire da Gandhi, ma una libera riflessione in ambito ecclesiologico così come in ambito laico. Che nelle strutture di totalizzazione Ricœur includa anche l'*american way of life* dice che la totalizzazione e corrispettivamente la funzione profetica si esercitano non soltanto in ambiti organizzativi fortemente strutturati, come uno Stato dittatoriale o una società religiosa fortemente gerarchizzata, ma entro ogni forma di pensiero e organizzazione unica, monolitica, tendente ad escludere un pensare altrimenti⁴⁹.

Provo a questo punto a tirare, facendo tesoro di quest'ulteriore contributo teorico, delle conclusioni, a partire da una domanda: in che senso, alla luce di tutte queste considerazioni, si può riproporre in chiave liberante ed emancipativa il modello incarnato dal profeta? Proprio la riflessione sulla linea da Kant a Ricœur sulla peculiarità della chiesa come "comunità etica", quindi irriducibile ad ogni comunità giuridica così come a società vincolate da un qualche genere di interessi così come allo Stato, indica una qualche necessità di prospettiva trascendente, ultrastorica, nel senso del nesso religione-politica visto in Buber. Prospettiva che però non lascia fuori la stessa istituzione religiosa, rispetto alla quale il profeta si presentava come figura eccentrica: anche per la chiesa stessa il modello profetico definisce come condizione irrinunciabile il non instaurarsi di una teocrazia e la consapevolezza della finitezza, proprio nel senso della chiesa visibile che

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 158-161, 166-168.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 230-243, il saggio *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*.

⁴⁹ Per il riferimento all'*american way of life*, *atta*, nella sua pretesa di non essere messa in discussione, a raccogliere, sia pure in forma puerile, l'eredità del nazismo o del centralismo democratico sovietico, cfr. *ivi*, p. 168.

si assume come schema dell'ideale cui allude, e quindi, in quanto schema, finito, imperfetto e perfettibile. Il profeta si propone come modello proprio nel suo dipendere, nel suo consistere ed essere voce di altro, altro però non posseduto, ma solo approssimato. Nello stesso tempo il modello profetico in quest'ultima chiave considerata può allargarsi al di fuori dell'orizzonte religioso ed ecclesiologico, indicando un modello di funzione critica e del suo esercizio nei termini anacronistici e antagonisti del profeta, figura contro stando dentro la comunità e lavorando per essa e il suo bene, fuori e oltre il proprio tempo vivendolo pienamente nello sforzo di tenere insieme memoria e proiezione.

Il modello profetico funziona forse oggi in un altro senso importante: la consapevolezza di essere voce di minoranza, di dover testimoniare senza imporre, essendo preparato all'inefficacia o ad un'efficacia su tempi altri che quelli del successo politico. Quest'ultimo carattere è particolarmente importante nella temperie attuale in cui pratiche di dialogo religioso si scontrano con molteplici forme di intolleranza. Per questo dicevo all'inizio che forse il modello profetico, a dispetto dei contesti e dei linguaggi in cui si è presentato storicamente, può considerarsi come potenzialmente laico, cioè tale da non istituirsi a potere esclusivo. La funzione critica, ed anche la necessaria apertura e inclusività che l'oltrepassamento dell'orizzonte spazio-temporale della singola comunità comporta, conferisce forse oggi nuova attualità a questa forma remota di presenza nello spazio pubblico, che, come questo contributo voleva provare ad argomentare, continua a parlarci.

Abstract

Il saggio intende argomentare come il modo di vivere nelle loro comunità dei profeti antichi, in particolare nella tradizione ebraica, possa essere di interesse nell'attuale dibattito sul ruolo della religione nello spazio pubblico. Il profeta può essere inteso come figura di confine nella comunità sebbene si trovi al centro di essa, per via del suo diverso sguardo sulla sua condizione e sul suo destino, che gli viene dall'ispirazione divina della sua vocazione e della sua funzione nella comunità. È un'ispirazione che gli conferisce un atteggiamento critico nei confronti del modo ordinario di vivere della comunità e apertura verso coloro che la comunità esclude o emargina. Il modello profetico viene descritto attraverso l'esame della figura del profeta sia nella tradizione ebraica che non ebraica. La terza e quarta parte del saggio discutono le interpretazioni, in parte divergenti, che Buber e Bloch danno del profetismo e della sua relazione con l'apocalittica. Una breve conclusione argomenta sui potenziali rischi di totalitarismo ravvisabili nella prospettiva dell'apocalittica e della filosofia della storia insita in essa, avvalendosi di osservazioni critiche verso il totalitarismo politico e religioso in Ricœur, e sostiene infine l'attualità del modello profetico sulla base della sua costitutiva finitezza.

Parole chiave: profezia, apocalittica, rapporto religione-politica, Buber, Bloch

The essay aims to argue that the way to live in the own community of ancient prophets, particularly in Jewish tradition, is instructive in the actual debate on the role of religions in the public life. Prophet can be conceived at the borders of community although he is completely involved in it, because of his wider view on its state and destiny due to the divine inspiration of his vocation and function. Such inspiration confers him a critical attitude toward the ordinary life of community and opening to normally excluded or marginalized human beings. The prophetic model is described through a view of his function in Jewish and non-Jewish ancient communities. In the third and fourth part of the essay Buber's and Bloch's partially divergent interpretations on ancient prophecy and its relation to apocalyptic are discussed. In a short conclusion, the potential totalitarianism of apocalyptic outlook and of its philosophy of history is argued through some remarks Ricoeur addresses to political and religious totalitarianism and finally the actuality of prophetic model is supported on the basis of its constitutive limitation.

Keywords: Prophecy, Apocalyptic, Relationship Religion-Politics, Buber, Bloch