

# Mieczysław Mikołajczak

---

## Il viaggio di Elia nel deserto (1 Re 19,1-18)

---

Collectanea Theologica 69/Fasciculus specialis, 5-23

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK

## IL VIAGGIO DI ELIA NEL DESERTO (1 RE 19, 1 – 18 )

### Introduzione

Il 1Re 19 è un testo interessante per molti aspetti. C'è prima il problema della sua unità e della sua relazione con il capitolo precedente. C'è il problema della sua storicità. C'è la teofania, sulla quale molto è stato scritto. C'è anche qualche problema di critica testuale e di divergenza di opinione sul significato di certe espressioni. La maggior parte di questi e di altri problemi non verranno affrontati poichè il nostro scopo non consiste nello scrivere un commento completo sul brano. Il nostro obiettivo è tentare di evincere il significato generale della storia nel suo insieme, ed in particolare di rispondere alla domanda: Perché Elia va nel deserto e perché finisce ad Oreb?

Alcuni studiosi credono che il viaggio di Elia nel deserto sia un ritorno simbolico alla vita nomade. Ma una lettura più attenta del 1Re 19,1-18, che rispetta i vari aspetti del simbolismo del deserto nell'Antico Testamento presentato nella prima parte, mostra la falsità di questa posizione e ci aiuta a capire meglio la narrativa.

### Un ritorno simbolico alla vita nomade

Non può esserci dubbio che le storie del ciclo di Elia riflettano la lotta tra la fede in YHWH e quella in Baal<sup>1</sup>. Elia viene rappresentato come un leale difensore della pura fede in YHWH in un periodo di grande sincretismo religioso. Ciò viene posto in termini molto chiari nelle parole di Elia al suo popolo radunato sul monte Carmelo: *Fino a quando zoppicherete con i due piedi? Se il Signore è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui!* (1Re 18,21). Dal tempo della conquista, ciò è sempre stata una tentazione per Israele, ma con lo stanziarsi della Casa di Omri nel Regno del

---

<sup>1</sup> Ciò è stato studiato nei dettagli da L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*, Leiden 1968.

Nord, ed anche con la salita al trono del figlio di Omri, Acab, il sincretismo ed anche l'apostasia subirono una rapida crescita (1Re 16,25-26.29-34). La politica rappresentava la prima preoccupazione di Acab e si curò poco della religione. Non solo sposò la principessa Sidoniana Gezabele ma le diede anche una mano a propagare la fede in Baal in Israele.

„Acab avrebbe probabilmente detto che il suo scopo era quello semplice e lodevole di modernizzare lo stato in modo tale che potesse competere con i suoi vicini. Al fine di fare ciò era necessaria una forte autorità centralizzata e tutti coloro che avevano influenza sulla società, dovevano usare la loro influenza per sostenere l'estensione dell'autorità reale. Le vecchie tradizioni stavano semplicemente trattenendo lo stato dal suo proprio sviluppo e stavano assicurando che alla fine lo stato sarebbe stato conquistato da qualche stato limitrofo come Aram”<sup>2</sup>

Israele doveva quindi diventare come le altre nazioni ed uscire dall'isolamento nella religione dei padri.

La maggior parte degli Israeliti accettavano questo stile di vita, ma alcuni resistettero. Tra coloro che rimasero fedeli al credo ancestrale c'era un piccolo gruppo che dopo breve formò il movimento dei Recabiti. Al fine di preservare la pura fede in YHWH, questo gruppo mantenne uno stile di vita nomade e rifiutò qualsiasi assimilazione con la cultura di Canaan. Alcuni autori credono che Elia abbia stretti legami con tale gruppo<sup>3</sup>. Come loro, egli sembra aver espresso il suo rifiuto per la dominante cultura urbana, profondamente Canaanizzati, con abiti caratteristici (2Re 1,8), una dieta semplice, ed una segregazione fisica dalle amenità della vita di città<sup>4</sup>. Particolarmente nel 1Re 19 gli studiosi trovano argomenti a sostegno della loro opinione. Nel v.16 Dio ordina ad Elia di ungere Ieu re d'Israele. A causa dell'associazione tra Ieu e Jehonadab ben Rechab, leader del movimento Recabita, nel massacro degli adoratori di Baal (cf. 2 Re 10,15-27), J. Gray conclude che „l'ordine di Elia possa aver rappresentato un rapprochement con loro (i Recabiti) nella sua campagna

<sup>2</sup> J. Robinson, *The First Book of Kings*, Cambridge Bible Commentary, Cambridge 1972, 192-193.

<sup>3</sup> Cfr. J. Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, LD 23, Paris 1959, 110; J. Gray, *I and II Kings*, Old Testament Library, London 1977, 374; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel from the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, London 1984, 73-74.

<sup>4</sup> J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy*, 73.

<sup>5</sup> J. Gray, *I and II Kings*, 374.

per i valori ancestrali d'Israele"<sup>5</sup>. E tra i settemila fedeli di YHWH rimasti in Israele (1 Re 19,18), secondo Steinman, ad eccellere sono i Recabiti<sup>6</sup>. Quindi, per questi autori, il viaggio di Elia ad Oreb è un „atto di simbolismo profetico” che ha il „significato pubblico di un ritorno alla fede ancestrale per la quale Elia lottava”<sup>7</sup>. Elia quindi voleva cancellare gli effetti disastrosi dell'influenza di Canaan su Israele, sopprimere la monarchia, obliterare secoli di storia ed imporre un ritorno al passato<sup>8</sup>. Quest'incidente nella vita del profeta Elia, secondo Steinmann, era una pietra miliare nella storia del profetismo. „Le prophétisme fera désormais cause commune avec les conservateurs les plus acharnés”<sup>9</sup>. Se concepito in tale modo, il 1Re 19 può essere considerato l'inizio di una teologia del ritorno al deserto che fu sviluppato in seguito dai profeti scrittori, particolarmente da Osea e Geremia.

Comunque, come ho già mostrato nella prima parte di questo lavoro, i profeti non patrocinano un ritorno alla vita nomade dei padri. L'ideale del deserto non è parte del messaggio biblico e fu proposto solo da alcuni gruppi marginali, come i Recabiti, che alla fine scomparvero. Se Elia avesse veramente sposato quest'ideale, si sarebbe escluso dalla corrente principale del pensiero Israeliano il che non è il caso. Lo stesso ciclo di Elia ci fornisce alcuni elementi importanti che mostrano chiaramente che Elia non era un cieco conservatore ma al contrario era molto aperto all'adattamento rimanendo però fedele all'essenza della vera fede in YHWH. Il Dio di Elia non era un dio dei nomadi, legato al deserto. Come verrà anche detto in seguito da Osea<sup>10</sup>, Elia prova che YHWH ha il controllo della situazione a Canaan così come aveva il controllo della situazione nel deserto.

È lui, non Baal, che dà al suo popolo i frutti della terra fertile. Ha il potere di trattenere la pioggia (1 Re 17,1) e riprendersi il grano, il vino, la lana, il lino che aveva generosamente donato alla terra (Os 2,9) ed ha il potere di *concedere la pioggia alla terra* (1Re 18,1) e di ridare ad Israele i suoi vigneti (Os 2,15) la sua grandine, il suo vino ed il suo olio. (Os 2,22). Tutto ciò che gli abitanti di Canaan si aspettavano da Baal è in realtà un dono di YHWH. Come ha mostrato Bronner: „i miracoli fatti

<sup>6</sup> J. S t e i n m a n n, *Le prophétisme biblique*, 105.

<sup>7</sup> J. G r a y, *I and II Kings*, 373.

<sup>8</sup> Cf. J. S t e i n m a n n, *Le prophétisme biblique*, 105.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 110.

<sup>10</sup> Cf. specialmente Os 2,8.21-22.

da Elia come l'aumento della quantità dell'olio e del cibo, il trattenimento delle forze della pioggia, ridare la vita alla morte, ascendere al cielo, erano stabiliti per minare il fatto che nei circoli di Canaan si credeva prevalentemente che Baol fosse il donatore di tutte quelle benedizioni<sup>11</sup>.

Sebbene fermamente ancorato nella sua fede in YHWH, Elia non esitò ad applicare a YHWH le caratteristiche di Baal, non nello spirito del sincretismo religioso, ma provando che Baal non era affatto un dio. Lontano dall'essere un conservatore che voleva tornare alla vita nel deserto, Elia par essere profondamente radicato nella tradizione della pura fede in YHWH, non temeva di affrontare il futuro. I Recabiti rinunciarono al futuro per il bene delle fedeltà alle tradizioni del passato. Elia offrì una terza alternativa.

Egli „era pronto al cambiamento ma solo allo scopo di mantenere i valori del passato nel futuro. Credeva che se Israele dovesse accettare il tipo di cambiamenti che Acab desiderava ottenere, allora Israele avrebbe potuto avere un futuro come uno dei molti stati che si trovano nel Fertile Impero, ma come Israele il popolo del patto con Dio che era stato creato da YHWH sul Monte Sinai e lì fu legato a lui per sempre in un particolare rapporto, avrebbe cessato di esistere”.

Con l'adattamento delle vecchie tradizioni alle nuove condizioni di Canaan, Elia credeva „che Israele sarebbe stato in grado sia di essere all'altezza degli stati limitrofi sia di mantenere il suo singolare carattere di un popolo che aveva fatto un patto con Dio”<sup>12</sup>.

Elia, allora, non è il profeta ideale del deserto e l'interpretazione del suo viaggio ad Oreb visto come un ritorno simbolico allo stile di vita dei padri seminomadi è infondato. Dobbiamo cercare altrove per comprendere il 1 Re 19.

### Il 1Re 19 e l'Esodo

Nella prima parte di questo lavoro, ho sottolineato che quando i profeti parlano di deserto in un modo idealizzato, ciò che hanno in mente non è la vita nomade dei padri ma l'esperienza religiosa di Israele durante gli anni tra l'Esodo e la Conquista di Canaan. Quindi quest'esperienza, con tutto ciò che implica, deve essere tenuta in mente quando s'inter-

---

<sup>11</sup> L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*, 140.

<sup>12</sup> J. Robinson, *The First Book of Kings*, 193-194.

pretano questi testi. Ora, persino una lettura superficiale del 1Re 19 rivela molti riferimenti al pellegrinaggio nel deserto del popolo d'Israele dopo l'Esodo.

Il primo luogo c'è un certo parallelismo tra Elia e Mosè. Ciò vale per l'intero ciclo di Elia come tutti i commentatori sono desiderosi di dimostrare. La maggior parte di loro credono che Elia venga presentato come un secondo Mosè, o un Mosè *redivivus* o un nuovo Mosè<sup>13</sup>, altri credono che il parallelismo debba portare alla luce il contrasto tra Mosè ed Elia<sup>14</sup>. Il parallelismo è particolarmente evidente nel 1Re 19. Elia fugge nel deserto perché la regina Gezabele vuole ucciderlo. Egli incontra *mal'ak YHWH* (il messaggero di YHWH) e raggiunge Oreb dove Dio gli ordina *lek šub*. Così, anche Mosè, dopo aver ucciso l'egiziano, dovette fuggire nel deserto perché il faraone lo stava cercando per ucciderlo (Es 2,15), egli arrivò ad Oreb dove gli apparse *mal'ak YHWH* (Es 3,1-2) e fu rimandato in Egitto da Dio con la missione *lek šûb* (Es 4,19). Elia scoraggiato dall'apparente fallimento della sua missione, chiese di morire (1Re 19,4). In modo simile, Mosè si lamentò con Dio che la sua missione era un fardello troppo pesante per lui e chiese di morire (Nm 11,14-15). Elia camminò quaranta giorni e quaranta notti per giungere ad Oreb senza bere e senza mangiare nulla dopo aver bevuto e mangiato ciò che l'angelo gli aveva portato. Mosè passò quaranta giorni e quaranta notti sulla montagna di Dio una prima (Es 24,18) ed una seconda volta, ed inoltre *senza mangiare pane e senza bere acqua* (Es 34,28). Sulla strada per Oreb, si dice che Elia entrò *nella caverna* (*hammeearah* – 1Re 19,9). Il fatto che venga usato l'articolo determinativo sembra indicare che si tratti di una specifica caverna ben conosciuta, probabilmente quella in cui Dio mise Mosè mentre passava accanto a lui sul Monte Oreb (Es 33,22), anche se nel racconto di Mosè viene chiamata *nigrat haššûr* (una rupe sulla roccia). Questo non è il solo indizio che indica il paragone dell'autore tra la teofania garantita a Mosè con quella accordata ad Elia sullo stesso monte. In entrambi i racconti, infatti, viene usato lo stesso verbo per l'apparizione di Dio: YHWH passa accanto (*'a a 'ăbîr* – Es 33,19;

<sup>13</sup> Cf. p. es., G. F o h r e r, *Elia*, ATANT 31 (1957) 49; J. G r a y, *I and II Kings*, 376; B. O. L o n g, *I Kings with an Introduction to Historical Literature*, The Forms of the Old Testament Literature, IX, Michigan 1984, 201; G. H. J o n e s, *I and 2 Kings*, II, NAB Commentary, Michigan 1984, 333.

<sup>14</sup> Cf. J. L u s t, *Elijah and the Theophany on the Mount Horeb*, *Bibliotheca Theologicarum Lovanensium* 41 (1976) 93; B. C h i l d s, *On Reading the Elijah Narratives*, *Int* 34 (1980) 135.

*’abor* – Es 33,22; *’ober* – 1Re 19,11). Quando Elia sente *qôl demamah daqqah* nasconde il suo volto nel mantello (1 Re 19,13) proprio come aveva fatto Mosè la prima volta che Dio gli parlò (Es 3,6); nell’Es 33,22 è Dio stesso che copre Mosè con la sua stessa mano in modo tale che Mosè non potesse vederlo. C’è anche un altro elemento nel parallelismo tra Elia e Mosè nel 1Re 19, una sfumatura che è stata evidenziata da B. O. Long „come Mosè, che non doveva stanziarsi nella terra promessa, Elia non dovrà vedere il trionfo finale dei fedeli di YHWH”<sup>15</sup>. Ad Oreb, Dio gli ordina di mettere in moto questo trionfo unendo Azaele, Ieu ed Eliseo, ma solo dopo la sua morte avverrà il trionfo finale della fede in YHWH per la quale Elia visse (1Re 9-10).

Oltre al chiaro parallelismo tra Elia e Mosè, anche nel 1Re 19 ci sono alcuni riferimenti all’intero popolo d’Israele durante gli anni del loro pellegrinaggio nel deserto. I quaranta giorni e le quaranta notti del viaggio di Elia verso Oreb richiamano alla memoria del lettore biblico e quarant’anni del peregrinaggio nel deserto del popolo di Israele (Es 16,35; Dt 2,7). Durante questi anni Dio diede al suo popolo da mangiare e da bere (Es 16,1-35; 17,1-7) proprio come fece con Elia (1Re 19,5-8). Nel loro peregrinare, il popolo d’Israele veniva guidato e preceduto da *mal’ak YHWH* (Es 33,2); e fu anche un *mal’ak YHWH* ad incitare Elia e gli rese possibile il proseguimento del cammino (1Re 19,7-8). Il punto cruciale durante la peregrinazione nel deserto del popolo d’Israele fu il periodo passato ad Oreb o sul Sinai<sup>16</sup> dove fu stabilito il *berît* tra Dio ed Israele, ma da Oreb essi proseguirono per Canaan. Oreb è anche il punto cruciale e, fino ad un certo punto, è addirittura l’obiettivo dell’errare di Elia nel deserto. Lì egli parla di *berît* (1Re 19,10.14). Ma non era la fine del suo viaggio. Fu rimandato nel deserto di Damasco, nella terra d’Israele (1Re 19,15).

Dopo aver stabilito tutti questi riferimenti alle peregrinazioni nel deserto del popolo d’Israele dopo l’Esodo, possiamo concludere che ciò rappresenta un elemento importante nell’interpretazione del 1Re 19. Il motivo per cui Elia intraprende questo viaggio e si trova ad Oreb è sicuramente connesso a ciò che era accaduto lì al tempo di Mosè. Nel 1Re 19 Elia deve avere un ruolo che è legato in qualche modo a quello che ebbe

<sup>15</sup> B. O. L o n g, *I Kings*, 203.

<sup>16</sup> 1Re 19, essendo stato originato nei circoli nordici ed essendo stato redatto dalla scuola deuteronomistica, usa il nome di Oreb per indicare la montagna della rivelazione di Dio ad Israele, proprio come nella tradizione eloista (p.es. Es 17,6; 33,6) e nella deuteronomia. Nel v. 8 Oreb viene anche chiamata *har ha’elohim* (la montagna di Dio) Sinai in Es 3,1; 4,27; 18,5; 24,13.

Mosè nello stesso luogo secoli prima, e al contempo Elia sembra rappresentare l'intero popolo d'Israele poichè la sua esperienza personale viene descritta con immagini prese da quelle dei padri nel deserto.

### **Il pellegrinaggio al Santuario di Oreb, la fonte della fede in YHWH**

Tra coloro che sostengono che il 1Re 19 rappresenti un ritorno all'austera fede nomade dei padri, c'è qualcuno che lo fa alla luce dei riferimenti alle peregrinazioni nel deserto del popolo d'Israele e a Mosè presenti nella nostra storia. Essi concepiscono il viaggio di Elia come un pellegrinaggio alla fonte della fede in YHWH come rivelata a Mosè, una religione che, secondo loro, è essenzialmente nomade.

„Il (Elie) retournait aux sources du Iahvisme, vers ce mont Horeb, où Moïse avait reçu la révélation de l'austère religion nomade qu' Elie opposait au culte du Melqart syrien"<sup>17</sup>. Abbiamo già visto nella prima parte di questo lavoro che la fede in YHWH non è una religione nomade come pretendono questi autori, ed Elia, come ho cercato di dimostrare, non era un fanatico che voleva ristorare l'ideale nomade, ma al contrario era un innovatore, che adattava la fede in YHWH alle nuove condizioni del suo tempo.

Anche la concezione che Elia va nel deserto in cerca di Dio si basa sull'ideale nomade. Dell'Olmo Lete trova uno spunto in favore di questa tesi nel fatto che a Bersabea, la frontiera tra la terra coltivata ed abitata ed il deserto, Elia lascia indietro il suo servo. Egli sostiene che ciò appaia in altri brani biblici in connessione con un incontro personale con Dio<sup>18</sup>. Per me questa argomentazione non è molto convincente, specialmente se si considerano i due brani biblici che egli cita (Gen 22,5; 2Re 2,2). Ritengo che in questi due brani Elia lasci il suo servo indietro ed Elia chiede ad Eliseo di non seguirlo solo perché il servo nel caso di Abramo ed il discepolo nel caso di Elia non potrebbero vedere ciò che i loro capi vorrebbero che essi vedessero: Abramo che sacrifica il figlio e la partenza di Elia. Inoltre, come abbiamo già dimostrato nella prima parte, la Bibbia non considera il deserto un luogo

---

<sup>17</sup> J. Steinmann, *Le prophétisme biblique*, 106.

<sup>18</sup> Cf. G. De l'Olmo Lete, *La vocación del Líder en Antiguo Israel*, Salamanca 1973, 154; A. Šanda, *Die Bücher der Könige*, EHAT 9, Münster 1911, 445.

particolarmente adatto per un incontro con Dio. Il deserto non è la dimora di YHWH<sup>19</sup>. Ma, si potrebbe obiettare che Elia non va semplicemente nel deserto; egli viaggia verso Oreb, il monte della rivelazione di Dio a Mosè. Questo monte, secondo alcuni autori, era considerato la dimora privilegiata di YHWH, „son sanctuaire original, sa résidence dont la présence de l'Arche à Jerusalem n'avait pas réussi - surtout dans le royaume du Nord - à éclipser la prééminance”<sup>20</sup>. Di conseguenza, il Monte Oreb „era probabilmente una meta di pellegrinaggio di vecchia data, ed ora serviva allo stesso scopo nel caso di Elia”<sup>21</sup>. Ma, come hanno sottolineato altri autori<sup>22</sup> nella Bibbia non c'è nessun altro caso riguardante un pellegrinaggio ad Oreb ad eccezione di questo di Elia. Il luogo biblico del pellegrinaggio era il Monte Sion non il Monte Oreb<sup>23</sup>. Inoltre, il primo libro dei Re, tramite i riferimenti alla singolare esperienza di Mosè sul Monte Oreb, enfatizzano il carattere eccezionale dell'esperienza di Elia nello stesso luogo.

Il suo viaggio ad Oreb non può essere semplicemente considerato un altro dei tanti pellegrinaggi che avevano come obiettivo il raggiungimento del monte sacro.

L'idea di Oreb visto come la dimora privilegiata di YHWH è anche alla base dell'opinione che Elia si reca in quel luogo, in un momento di difficoltà e smarrimento, per consultare Dio. „Aveva un problema nella sua mente, una domanda da porre a Dio che credeva che potesse avere una risposta più chiara ad Oreb. Perché Dio aveva permesso il trionfo dei protagonisti di Baal? Ed inoltre, perché Dio aveva permesso che Elia apparisse come trionfatore facendogli poi soffrire un'umiliazione ed una sconfitta ancora più grande?”<sup>24</sup>

Voleva sapere cosa avrebbe dovuto fare dopo e quindi andò al palazzo del suo re per ricevere gli ordini specifici<sup>25</sup>. Ma doveva andare ad Oreb

<sup>19</sup> Cf. S. Talmon, *The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature*, Biblical Motifs. Origins and Transformations. Studies and Texts, III ed. A. Altman; Cambridge – Massachusetts 1966, 49.

<sup>20</sup> J. Steinhmann, *Le prophétisme biblique*, 108; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige (1 Kön 17 – 2 Kön 25)*, ATD 11, Göttingen 1984, 228.

<sup>21</sup> J. Gray, *I and II Kings*, 408.

<sup>22</sup> Cf. R. de Vaux, *Le Cycle d'Élie dans les Livres des Rois*, *Études Carmelitaines* 35 (1956) 66; F.L. Hossfeld, *Die Sinaiwallfahrt des Propheten Elia*, *Erbe und Auftrag* 54 (1978) 432.

<sup>23</sup> Cf. p. es. Sal 122, 1-4.

<sup>24</sup> J. Robinson, *The First Book of Kings*, 218.

<sup>25</sup> Cf. J. Steinhmann, *Le prophétisme biblique*, 109.

per consultare Dio e per ricevere nuovi ordini? Dio non gli aveva già parlato e non gli aveva ordinato altri tempi in altri luoghi?

Anche se non possiamo accettare le suddette posizioni, c'è sempre qualche cosa di vero in loro: che Elia effettivamente ritorna alla fonte della fede in YHWH. Nella sua lotta per preservare la purezza della fede contro qualsiasi sincretismo, „il va à l'endroit où l'Alliance a été conclue, et où le vrai Dieu s'est révélé aux Pères. Elie, comme après lui Amos et Oseé, rattache directement son oeuvre à celle de Moïse”<sup>26</sup>. Ciò è evidente quando si considerano i molti riferimenti a Mosè e alle peregrinazioni nel deserto del popolo d'Israele che ci sono nel 1 Re 19. Ma ora dobbiamo chiederci in che modo il viaggio di Elia al Monte Oreb sia legato con Mosè e con il *berît* stabilito lì. Dobbiamo farlo leggendo il 1Re 19, 1-18 più attentamente tenendo in mente tutti gli elementi del simbolismo del deserto che abbiamo discusso nella prima parte.

### Un profeta indebolito rettificato

Il 1Re 19 inizia con Acab che dice alla sua regina come Elia aveva ucciso con la spada tutti i suoi profeti.

„Anche con il sostegno del popolo, attività violente come l'assassinio non vengono accettate dai profeti periferici, poichè tali atti distruggono il tessuto sociale e possono portare l'intera società alla distruzione. Gezabele piuttosto naturalmente cerca di capovolgere il danno provando a tormentare e a distruggere Elia”<sup>27</sup>.

Il profeta è diventato un fuorilegge. Quando realizza ciò (*wayyare'* – v. 3), Elia non ha altra scelta che fuggire nel deserto, il classico rifugio dei fuori legge e dei fuggitivi<sup>28</sup>. Ciò chiarisce il fatto che Elia non va nel deserto allo scopo di cercare Dio o al fine di ritornare alla vita nomade, ma per timore. Non c'è alcuna motivazione religiosa nella sua fuga. Alla fine l'eroe è diventato umano, assorbito dalle sue cure fisiche. Questo è infatti, l'unico momento nel ciclo di Elia in cui il profeta intraprende un viaggio non su ordine di Dio ma perché è lui a volerlo. È l'unico momento in cui agisce indipendentemente dalla parola di Dio e la sua „indipendenza è diventata intemperanza”<sup>29</sup>. Non ha neanche un obiettivo ma vagabonda disperata-

<sup>26</sup> R. de Vaux, *Le cycle d'Elie*, 65.

<sup>27</sup> R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, 197.

<sup>28</sup> Cf. Gen 4,11-12; 16,6-14; 21,20; 1 Sam 22,2.

<sup>29</sup> R. L. Cohn, *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, JBL 101 (1982) 345.

mente per salvare la sua vita. Solo in seguito Dio interviene ed indica la direzione al peregrinare del profeta allo scopo di farlo rinsavire (v.7).

Elia non fugge solo da Gezabele, ma anche dalla sua missione profetica e dalla sua responsabilità. Ciò si evince sia dalla sua fuga dalla terra d'Israele sia dal licenziamento del suo servo a Bersabea, il confine più a sud<sup>30</sup>. Non ha più bisogno del suo servo poichè sta abbandonando la sua missione e non intende riprenderla in seguito. Non è un intervallo; è la fine di tutto. La persecuzione di Gezabele lo ha gettato in una profonda notte di dubbi spirituale ed egli rinuncia alla sua missione e alla sua stessa vita<sup>31</sup>. Questa condizione interiore del profeta non avrebbe potuto essere espressa meglio che non dalla sua fuga nel deserto, il luogo senza sentieri e direzioni, il regno della morte.

„Elie se trouve par conséquent en dehors de la bénédiction sur la terre fertile, ce qui est souligné par la mention de „sous un genet” (rotaem) est ici symbole de la malédiction du désert et de la mort – le symbole contraire est la „vigne” (voir 1 Reg. v 5, Mic. iv 4 et Zach. iii 10) – et souligne ce que la situation du prophète a de désespéré”<sup>32</sup>.

Lì, il profeta che per due volte aveva asserito di essere al servizio di YHWH (1Re 17,1; 18,15), si corica e chiede di ritirarsi dal suo servizio (vv. 4-5)<sup>33</sup>. Crede di aver fallito come profeta, proprio come avevano fallito i precedenti leader religiosi. Credo che ciò sia il significato di *kî-lô-tôb* «*anokî me*» *abotay* –(v.4)<sup>34</sup> contro coloro che qui vedono solo un riferimento alla morte come il destino comune a tutti gli uomini, la quale termina una vita di futili fatiche<sup>35</sup>. Elia ha vinto qualche battaglia

<sup>30</sup> Cf. S. De Vries, *1 Kings*, Word Biblical Commentary 12, Texas 1985, 235.

<sup>31</sup> Il lettore non dovrebbe sottovalutare quante volte tale racconto menziona la vita di Elia: nel v. 2 Gezabele minaccia di prenderlo; nel v. 3 fugge per la sua vita; nel v. 4 cede in mosorprendente la vita che sembrava volesse salvare ansiosamente; nel suo duplice lamento dei versetti 10, 14; egli sostiene che isui nemici cercano la sua vita per portarla via. E' chiaro che l'Elia del nostro racconto è così debole e colmo di disperazione perché si è allontanato dalla fontana della sua forza, il Dio di Israele, che è anche il Dio del cielo e della terra; S. De Vries, *1 Kings*, 431.

<sup>32</sup> R. A. Carlson, *Elie a i'Horeb*, VT 19 (1969) 431.

<sup>33</sup> Cf. R. B. Cote, *Jahweh Recalls Elijah*, Traditions in Transformation, Winona Lake, Indiana 1981, 116.

<sup>34</sup> Il n'était pas meilleur que ses ancêtres. Il n'aurait pas la force d'arracher Israel à l'emprise de Jézabel, comme Moïse l'avait arraché à la poigne de Pharaon. Il valait mieux mourir; J. Steinmann, *Le prophétisme biblique*, 105; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, II 330; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 229.

<sup>35</sup> Cf. A. S. Sanda, *Die Bücher der Könige*, 446; J. Robinson, *The First Book of Kings*, 218.

nella sua lotta contro il sincretismo religioso, ma la condizione generale non è ancora positiva. Inoltre, non c'è nessuno che lo aiuti in questa missione: gli altri profeti di YHWH sono stati uccisi ed egli è rimasto solo (vv.10.14). Nella sua solitudine e disperazione il profeta vuole porre fine alla sua vita, proprio come aveva desiderato Mosè quando anche lui sentì che il fardello era troppo pesante per lui (Nm 11,14-15). Quest'assoluta desolazione del profeta si adatta bene al simbolismo biblico del deserto<sup>36</sup>. Nella mente di Elia, allora, il suo viaggio nel deserto ha solo il significato di fuga e di ritorno alla non – esistenza<sup>37</sup>.

Ma poi Dio interviene e gradualmente la sua iniziativa modifica tutto. Un messaggero o un angelo, che in seguito viene identificato come *mal'ak YHWH* (v.7), appare ed offre ad Elia da mangiare e da bere ordinandogli di alzarsi e di mangiare. È la prima reazione di Dio di fronte alla disperazione del profeta. Elia voleva morire, invece Dio gli ordina di mangiare e di bere e quindi di continuare a vivere<sup>38</sup>. Ma Elia non ha ancora rinunciato al desiderio di morire e, dopo aver mangiato e bevuto, si corica nuovamente per dormire. Dio, comunque, insiste: *Alzati e mangia, altrimenti il viaggio sarà troppo grande per te* (v.7). Dio non approva il ritiro di Elia dal suo compito. Non solo vuole che egli continui a vivere, ma lo incita a proseguire il suo viaggio. Dio limita la disperazione di Elia: non è finito tutto come il profeta desiderava; al contrario deve andare avanti. Ora, comunque, il viaggio ha assunto un nuovo significato a causa dell'intervento di Dio. Dio mostra ad Elia la stessa premura che aveva mostrato alla generazione dell'Esodo durante la loro peregrinazione nel deserto: gli dà cibo e da bere e lo conduce, attraverso il suo *mal'ak*, ad un incontro personale con lui sul Monte sacro. La fuga del profeta fuggitivo e disperato assume i colori delle peregrinazioni nel deserto dei padri, che era caratterizzato dalla premura di Dio e dalla continua ribellione del popolo.

Non meno ostinato dei suoi avi della generazione dell'Esodo, Elia si rimette a dormire<sup>39</sup> quando arriva ad Oreb. La premura di Dio non gli ha

<sup>36</sup> Cf. S. Talmon, *The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature*, 42.

<sup>37</sup> Cf. Gen 1,2; Is 13,9; 64,10; Ger 2,15; 7,34; 10,22; 22,6.

<sup>38</sup> *Mangiare e bere e resuscitare il nepeš, così Elia viene salvato. Alla richiesta di Elia „prendi il mio nepeš”. Yahve ha in effetti risposto, „mangia, e tieni il tuo nepeš”*; R. B. Coote, *Yahweh Recalls Elijah*, 117.

<sup>39</sup> Il sonno è una condizione che nella concezione ebraica si trova a metà tra la vita e la morte; R. B. Coote, *Yahweh Recalls Elijah*, 116.

fatto cambiare opinione; ancora non vuole affrontare la vita e la sua propria responsabilità. Così Dio lo affronta direttamente: *mah-leka poh «eliy-yahu ? (v.9)*

„Ein Prophet ist im AT nie um seiner selbst willen da – das ware ein Unding. Er ist der Gesandte und Beauftrage Jahwes für sein Land und Volk. ... Elia aber hat das Land verlassen. ... Elia hat schon einmal das Land Verlassen – zur Zeit der Grossen Trockenheit – aber damals war das geschehen im Auftrag Gottes als Strafe für das Volk : Gott wollte nicht mehr zu seinem Volk reden und zog deshalb seinen Propheten zurück. Aber diesmal hat Elia aus eigenem Antrieb Land und Volk, d. h. seinem Aufgabenbereich verlassen. Das war ein Akt von grosser Tragweite; denn das Verhältnis Jahwe – Israel werde dadurch, wenn auch nur momentan, getort, unterbrechen, Es ist natürlich, wenn Gott für diese Handlung seines Propheten Rechenschaft verlangt: Was tust du hier, Elia?“<sup>40</sup>

Elia non dovrebbe essere nè nel deserto, nè ad Oreb; egli dovrebbe essere nella terra d'Israele. Il profeta è fuggito dalla sua responsabilità ed è stato rimproverato da Dio<sup>41</sup>. Non può esserci dubbio allora che il viaggio di Elia non sia un ritorno all'ideale del deserto. Lontano dall'essere un luogo ideale per il profeta di Dio, il deserto simbolizza la fuga dalla sua responsabilità profetica.

La risposta di Elia fa luce sull'intera storia. Già dal v.4 sappiamo che, sebbene fosse la persecuzione di Gezabele a causare la fuga e la crisi di Elia, il motivo più profondo della sua crisi è che egli sente di aver fallito come profeta. Ciò diviene ancora più chiaro nei vv.10.14. In risposta alla domanda di Dio *Cosa fai qui, Elia?* il profeta dice che il popolo d'Israele aveva rotto il *berît* con Dio, aveva rovesciato i suoi altari, assassinato i suoi profeti ed ora sta cercando Elia, l'unico profeta rimasto, per ucciderlo. Elia era fuggito e desiderava la sua morte nel deserto perché sentiva di non essere più necessario poichè Israele, il popolo di Dio, aveva cessato di esistere<sup>42</sup>.

Infatti, „stare sul monte Oreb e proclamare che gli Israeliti hanno abbandonato il Patto di Dio in realtà equivale, a dire che Israele, l'Assem-

<sup>40</sup> E. v o n N o r d h e i m, *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, Bib 59 (1978) 161.

<sup>41</sup> Cf. R. L. C o h n, *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, 345.

<sup>42</sup> Cf. E. v o n N o r d h e i m, *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, 161-162.

blea di Dio, la cui esistenza è radicata e dipende dal Patto che fu fatto in quello stesso luogo, ha desiderato la sua stessa distruzione<sup>43</sup>.

La fede in YHWH che era iniziata con Mosè sullo stesso Monte Oreb è crollata ed Elia è qui per dichiarare ufficialmente che il *berît* fatto qui è stato rotto e che non c'è più speranza per Israele poichè non c'è più speranza per lui. „Am heiligen Berg der Tradition, am Berg des Bundeschlusses konstatiert Elia den Bundesbruch<sup>44</sup>. Era fuggito nel deserto, simbolo di morte e di distruzione, come un profeta indebolito, che desidera morire, ora arriva ad Oreb, lui, l'unico ad avere ancora la fede in YHWH, e dice che tale fede può morire con lui nello stesso luogo in cui era iniziata. „Anfang und Ende kommen in den Blick<sup>45</sup>. Qui Mosè aveva agito da mediatore tra Dio ed Israele quando il *berît* era stato stabilito; ora, sullo stesso monte, Elia porta davanti a Dio il rifiuto del *berît* da parte del popolo, la sua totale apostasia. Mosè, proprio dopo aver ricevuto la legge del *berît* era sceso dalla montagna sacra solo per scoprire che il popolo aveva già rotto il *berît* e stava adorando un vitello d'oro. Anch'egli fu colmo di rabbia (Es 32,19-20; 1Re 19,10a.14a), ma non si disperò. Al contrario, ritornò alla montagna, intercesse con YHWH a favore del popolo e ricevette delle nuove leggi (Es 32-34)<sup>46</sup>. Ma Elia si dispera.

„Er sieht auscheinend nicht einmal mehr die Möglichkeit der Fürbitte für das Volk – eine ansonsten vornehme Aufgabe des Propheten. ... War Mose am Horeb der Fürsprecher und Vermittler des Bundes, so ist Elia hier der Ankläger und Aufkündiger des Bundes<sup>47</sup>.

Non condivido l'opinione di Seybold e Hossfeld che „Elias Klage enthält die implizite Forderung einer Entscheidung<sup>48</sup> come se avesse fatto il viaggio ad Oreb con l'intenzione di „am Ort der Promulgation des Hauptgebotes seiner Einsatz einzuklagen<sup>49</sup>. Mi sembra che nella sua disperazione, tutto ciò che il poeta faccia sia dichiarare che tutto è finito; la storia d'Israele come popolo di Dio è giunta alla fine.

<sup>43</sup> R. M. Frank, *A Note on 3 Kings 19,10.14*, CBQ 25 (1963) 412-413, asterisco 12.

<sup>44</sup> E. von Nordheim, *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, 162.

<sup>45</sup> K. Seybold, *Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19*, EvT 33 (1973) 10.

<sup>46</sup> Cf. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 198.

<sup>47</sup> E. von Nordheim, *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, 162; K. Seybold, *Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19*, 10.

<sup>48</sup> K. Seybold, *Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19*, 11

<sup>49</sup> F.-L. Hossfeld, *Die Sinaiwallfahrt des Propheten Elia*, 435.

La reazione di Dio è già implicita nel suo ordine: *se we «amadta bahar lipne YHWH* (v.11a). Ad Elia che giace nella disperazione, gli viene ordinato di riprendere la sua posizione, di stare di fronte a YHWH. Implicitamente Dio gli sta già ordinando di riprendere la sua missione profetica<sup>50</sup>. Poi segue la teofania (vv. 11b-12) che viene descritta in termini che richiamano alla memoria altre teofanie sul monte Oreb al tempo dell'Esodo. Come nell'Esodo 33,19 – si pensa che YHWH sia passato accanto («*ober* – 19,11) ed i primi tre elementi della teofania, vento, terremoto e fuoco (19,11b-12) sono gli stessi che troviamo nelle varie descrizioni sulla teofania del Sinai<sup>51</sup>. Ci sono infatti elementi che sono comuni a molte teofanie dell'Antico Testamento<sup>52</sup>. La cosa strana della teofania nel 1 Re 19,11-12 è che il testo dice esplicitamente che YHWH non era in questi fenomeni naturali. L'ultimo di questi è seguito da un *qol de mamah daqqah* (v. 12b) e sembra che Dio sia presente in esso poiché la frase non è seguita dalla formula *lô ba...* YHWH ripetuta tre volte, ed inoltre, non appena lo sente, Elia si copre il volto (v.13), il che mostra chiaramente che aveva capito di essere in presenza di Dio. Lust ha tentato di provare che *qol de mamah daqqah* deve essere tradotto „un suono fragoroso e minaccioso” e quindi deve essere considerato il climax di una serie di eventi cosmici<sup>53</sup>. Allora non c'è nessun elemento nuovo in questa teofania, nessun contrasto con altre teofanie. Anche qui Dio è presente negli eventi cosmici e nei fenomeni naturali come nelle altre teofanie dell'Antico Testamento. Comunque la teoria di Lust non ha ottenuto molto credito e gli studiosi preferiscono l'interpretazione tradizionale: „una voce calma e bassa”, o „un basso suono mormorante”, o „il suono di un leggero sussurro”. Ciò significa che c'è un contrasto tra i tre precedenti elementi in cui Dio non è presente ed il quarto elemento in cui è presente. Questo contrasto ed i vari elementi della teofania sono stati interpretati in molti modi differenti.

Jorg Jeremias classifica le varie interpretazioni in tre tipi principali:

- a. l'interpretazione naturale o estetica, che vede nella teofania un'espressione pittorica della maestà di Dio (Wellhausen) rivelata da tutti i fenomeni naturali (Gressmann);

<sup>50</sup> *Comme on le sait, le terme „amad lifne” exprime dans les chap. précédents (XVII 1, XVIII 15) la relation intime entre le prophète et Yahvé. La situation est redressée.*; R. A. Carlson, *Elie a l'Horeb*, 433.

<sup>51</sup> Cf. Es 19,18-19; 20,18-21; 24,17; Dt 4,11-12; 22-26.

<sup>52</sup> Cf. Gdc 5,4-5; Ab 3,3-16; Sal 18,7-14; 68,8.

<sup>53</sup> Cf. J. Lust, *A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?* VT 25 (1975) 110-115.

- b. l'interpretazione moralistica, che vede nel contrasto tra i primi tre elementi della teofania e l'ultimo un invito ad Elia a combattere con armi interiori (Volz);
- c. l'interpretazione spiritualizzante, che trova nella teofania un'indicazione della natura spirituale di Dio (Montgomery, Fohrer)<sup>54</sup>.

Jeremias stesso pensa che la teofania contenga una polemica contro coloro che videro un legame tra Dio e le forze distruttive della natura<sup>55</sup>. Molto vicina a quest'interpretazione è quella di Steck che qui vede un contrasto tra le divinità della natura che si manifestano nei fenomeni cosmici e YHWH che si manifesta nella sua parola ai profeti<sup>56</sup>. Von Nordheim crede che qui ci sia una polemica contro la fede in Baal. YHWH non è un „Gewittergott” come Baal. Non è negli elementi cosmici, ma li governa. Non parla attraverso il tuono, come Baal – Hadad, ma con una voce calma e bassa<sup>57</sup>. Wüthwein, che pensa che la teofania sia un evento di venerazione, sostiene che esso dichiara che YHWH non è presente in ciò che viene visto o sentito-simbolizzato dai tre fenomeni cosmici – ma nella sua parola al profeta – simbolizzata dal suono di una nobile calma<sup>58</sup>. Secondo Stamm, i quattro elementi della teofania indicano la missione futura assegnata al profeta nei vv. 15-18. I primi tre elementi corrispondono alle tre unzioni, di Ieu, Azaele e Eliseo; il suono di lieve vento corrisponde ai settemila fedeli di YHWH e richiede semplicemente di credere in questi superstiti che Elia stesso non può riunire<sup>59</sup>.

Non è mia intenzione entrare in discussione con queste differenti posizioni. Penso che sia sufficiente per il nostro scopo dire molto generalmente che l'obiettivo della teofania è di mostrare ad Elia che Dio è ancora presente e che ha ancora tutto sotto il suo controllo. Forse Dio vuole mostrargli „che egli è presente non solo nel „terremoto” e nei „fuochi” e nei „venti” che d'ora innanzi sostengono gli sforzi di Elia, ma anche in un silenzio così calmo dell'apparente assenza di Dio tanto da sembrare solo un calmo sussurro”<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Cf. J ö r g J e r e m i a s, *Theophanie, Die Geschichte einer alttestamentlicher Gattung*, Neukirchen 1965, 113-114.

<sup>55</sup> Cf. J ö r g J e r e m i a s, *Theophanie*, 115.

<sup>56</sup> Cf. O. H. S t e c k, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia - Erzählungen*, Neukirchen 1968, 118.

<sup>57</sup> Cf. E. v o n N o r d h e i m, *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, 165.

<sup>58</sup> Cf. E. W ü r t h w e i n, *Elijah at Horeb: Reflections on 1 Kings 19,9-18*, Richmond 1970, 163-166.

<sup>59</sup> Cf. J. J. S t a m m, *Elia am Horeb*, Wageniger 1966, 333-4.

<sup>60</sup> S. D e V r i e s, *1 Kings*, 237.

La teofania ha avuto un certo effetto sul profeta. Nasconde il suo volto in presenza di Dio, realizzando che nessun uomo ha mai potuto vedere Dio e vivere (Es 33,20) ed esce e si pone (*wayya «āmod*) all'entrata della caverna (v. 13a).

„Elia si protegge poiché emerge dalla caverna: egli vuole vivere attraverso il suono debole e silenzioso. YHWH lo ha indotto a tornare nuovamente al servizio di lui”<sup>61</sup>. Dio lo sta gradualmente cambiando. Ma la crisi non è finita, Dio lo sfida nuovamente: Cosa fai qui, Elia? (v.13b). Ed Elia risponde con un secondo reclamo che è identico al primo (vv.10,14). La ripetizione sia della domanda che della risposta nei vv. 9b-10 e 13b-14 è stata studiata nei dettagli da molti esegeti. Sono state proposte almeno cinque diverse soluzioni. Wellhansen e molti altri credono che la prima domanda e la prima risposta (vv. 9b-10) si siano insinuate nel testo per errore<sup>62</sup>. Altri, come Würthwein<sup>63</sup>, sostengono che la seconda coppia di domande e risposte (vv.13b-14) è secondaria; furono incluse quando la teofania (vv. 11-12), che non apparteneva al testo originale, venne inserita. Carlson, d'altro canto, prova che le due coppie di domanda e risposta sono autentiche poiché la ripetizione è una caratteristica stilistica usata spesso nei cicli di Elia ed Eliseo<sup>64</sup>. Egli viene seguito da Seybold<sup>65</sup> e da Lust<sup>66</sup>. Io stesso trovo l'argomentazione di Carlson molto persuasiva. Anche von Nordheim e Cohn accettano le due coppie di domanda e risposta come facenti parte della storia. Secondo loro Dio risponde al primo reclamo di Elia (v.10) con la teofania per riaffermare il poeta. Dopo la teofania, Dio ripete la stessa domanda che aveva già posto ad Elia, ma ora, dopo la teofania, egli si aspetta un nuovo impegno da parte di Elia. Il profeta comunque ripete la stessa lamentela, rifiutando quindi di riprendere la sua missione profetica. A causa di ciò YHWH solleva Elia da suo incarico e predispose „una successione di potere

<sup>61</sup> R. B. Coote, *Yahweh Recalls Elijah*, 119.

<sup>62</sup> Cf. J. Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT*, Berlin 1899, 280.

<sup>63</sup> Cf. E. Würthwein, *Elijah at Horeb: Reflections on 1 Kings 19,9-18*, 160-162.

<sup>64</sup> Carlson trova due tipi di ripetizioni in queste storie: *ripetizioni doppie* (1Re 17,6; 18,4-13; 18,6b; 17,1.18; 17,15; 18,26.29; 18,37; 18,39; 2 Re 1,9-11) e *ripetizioni triplici* (1Re 18,41.44.45; 21,3.5.6). Cf. R. A. Carlson, *Elie a l'Horeb*, 416-439.

<sup>65</sup> Cf. K. Seybold, *Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19*, 7-9.

<sup>66</sup> Cf. J. Lust, *Elijah and the Theophany on Mount Horeb*, 92.

nella guerra contro Baal che continuerà senza Elia<sup>67</sup>. Non sono d'accordo con von Nordheim e Cohn perché il successivo ordine di Dio *šub le darkeka*, come vedremo, indica che Dio sta ridando l'incarico ad Elia. Piuttosto, insieme a De Vries, credo che „non sia la teofania in se stessa che è in grado di liberare il profeta dalla sua lamentela. ... I dubbi cesseranno ed i timori scompariranno quando Dio lo metta all'opera”<sup>68</sup>.

Questa volta la risposta di Dio al massimo scoraggiamento del profeta è un ordine diretto: *lek šub le darkeka* (v.15), che viene tradotto meglio con *vai, ritorna al tuo compito, alla tua missione*<sup>69</sup>. Elia aveva dimenticato la sua responsabilità, aveva desiderato ritirarsi dalla sua missione profetica, aveva desiderato che la morte ponesse fine a tutti i suoi problemi. Dio lo aveva rimproverato: „Cosa fai qui, Elia, in questo deserto? Perché sei fuggito dalla tua responsabilità? Perché sei così scoraggiato?”. Gli aveva ordinato di mettersi ancora una volta davanti a Lui. Ora riprende il controllo completo del suo profeta e gli ordina di ritornare nella terra d'Israele con una missione specifica. Deve mettere in moto l'eventuale fine del conflitto tra la fede in YHWH e quella in Baal<sup>70</sup>. La vocazione profetica di Elia viene rinnovata ed assume una nuova dimensione.

„Es ist nicht mehr das Wort der Ultimativen Warnung, der Unheilsandrohung und des Eifers für das alte Jahwesrecht; es ist die Tat, der Vollzug des Gerichts in der Einsetzung der Ausführungsorgane und auch mit eigener Hand. Es ist nicht mehr die Opposition gegenüber dem König und seinem Handeln; es ist die Umsetzung des göttlichen Gerichtsbeschlusses in aktive Politik im syrisch – palästinensischen Raum, im Falle Hasael und Jehu mit geradezu revolutionären Zeilsetzung”<sup>71</sup>.

Ad Elia viene concesso uno sguardo al futuro. Dio punirà severamente Israele per la sua apostasia, ma rimarrà un superstite *settemila, tutte le*

<sup>67</sup> R. L. C o h n, *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, 343. Cf. E. v o n N o r d h e i m, *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, 167.

<sup>68</sup> S. D e V r i e s, *1 Kings*, 237.

<sup>69</sup> *La traduction „vocation” donne une plus juste valeur générale du daeraek à ce sujet. Voir l'utilisation du mot dans 1. Reg. xviii 27, „voyage”, et voir Jug. xviii 5, 1 Sam. ix 6, xviii 14, Is. xlvi 15, lviii 13. Le terme donne une connotation même pour le genre de mission du prophète, „la manière d'agir”, dans 1 Reg. xix 15. R. A. C a r l s o n, *Elie a l'Horeb*, 437, asterisco 2.*

<sup>70</sup> Cf. B. O. L o n g, *1 Kings*, 200.

<sup>71</sup> K. S e y b o l d, *Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19, 16.*

*ginocchia che non si sono piegate a Baal, ed ogni bocca che non lo ha baciato* (v.18), *il nucleo di una nuova e fedele comunità*<sup>72</sup>.

Anche se nelle storie seguenti Elia non unge Azaele e Ieu e getta solo il suo manto su Eliseo, ma non lo unge, è vero che fu Elia che, scegliendo Eliseo come suo successore (vv.19-21), mise in moto l'intero processo che avrebbe portato alla vittoria finale della fede in YHWH. Sarà la successiva profezia di Eliseo che suggerisce ad Azaele che l'assassino di Benhadad prenderà il suo posto come re di Siria (2Re 8,7-15). Anche se, come sostengono alcuni studiosi<sup>73</sup>, quest'ordine è un trasferimento dalla leggenda di Eliseo, rimane sempre vero che la nostra storia vede Elia come l'ispiratore dell'intero movimento che in seguito si rivelerà provvidenziale nel soverchiamento della Casa di Acab.

L'ordine e la promessa di Dio nei vv.15-18 è il climax della narrativa. Risponde e corregge il lamento di Elia nei vv. 10.14. Elia aveva creduto di essere l'unico a credere ancora a YHWH, ed inoltre che Israele come popolo di Dio aveva cessato di esistere ed egli quindi sentì che aveva fallito e voleva essere sollevato dalla sua missione profetica. Ma Dio gli ordina di ritornare e di riprendere il suo lavoro, poichè nulla è finito.

„Es gibt noch Hoffnung für Israel, Jahwe selbst spricht von einem Rest, indem er zugleich das düstere Bild Elias von Israel korrigiert. Es sind mehr treu geblieben, als Elia weiss. An diesem Treuen hängt das Leben Israels”<sup>74</sup>.

L'ordine diretto di Dio e la promessa di un superstite che vincerà l'abbandono del ministero da parte di Elia è la sua rinuncia alla vita. Il profeta viene rinnovato e può tornare dal deserto (*wayyelek miššam* – v.19a). Allora l'esperienza del deserto diventa per Elia un *rite de passage*, una fase transitoria in cui, tramite l'iniziativa di Dio, il profeta viene trasformato e può finalmente tornare al suo obiettivo, la terra ed il popolo di Dio.

## Conclusioni

Per concludere possiamo dire che nel 1Re 19,1-18 abbiamo trovato gran parte degli elementi del simbolismo del deserto dell'Antico Testamento che abbiamo discusso nella prima parte. Preso a sè il deserto è il

<sup>72</sup> J. B l e n k i n s o o p, *A History of Prophecy*, 73.

<sup>73</sup> J. A. M o n t g o m e r y, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, 314 -315.

rifugio dei fuggiaschi, il simbolo della desolazione, della solitudine, della distruzione e della morte. È quindi ovvio che Elia, perseguitato da Gezabele, scappi nel deserto, scoraggiato, solo e desideroso di morire. Ma nell'Antico Testamento il deserto è spesso sinonimo della peregrinazione nel deserto della generazione dell'Esodo prima della conquista di Canaan<sup>75</sup>, assumendo la duplice caratteristica dell'ultimo: l'iniziativa e la premura di Dio da un lato, e l'ostinazione e la ribellione del popolo dall'altro. Quindi, seguendo l'intervento di Dio, la peregrinazione di Elia nel deserto assume questi aspetti. Dio gli mostra la stessa amorevole cura che aveva mostrato ad Israele nel deserto ed Elia, anch'egli ostinato, dichiara sul Monte Oreb la ribellione del popolo e la sua totale apostasia. Ma proprio come Dio non aveva rinunciato ad Israele nel deserto, ma usò quell'esperienza per la sua propria purificazione ed infine lo condusse nella terra Promessa, così ora egli non rinuncia ad Elia ma usa la sua esperienza per rinnovare il profeta e rimandarlo alla terra d'Israele con una nuova missione.

*Mieczysław MIKOŁAJCZAK*

---

<sup>74</sup> E. W ü r t h w e i n, *Die Bücher Könige*, 231.

<sup>75</sup> Fuori dai resoconti pentateuci delle peregrinazioni nel deserto; Gs 24,7; Gdc 11,16; Sal 68,8; 78,15.40; 95,8; 136,16; Ger 2,2.6; Ez 20,10.18.36; Os 9,10; Am 5,25; Sap 5,7; 11,2; 16,15-29; 18,3.20.