

profetica incrostata nel tessuto narrativo. Nei secoli VIII e VII la parola profetica costituisce da se stessa il ruolo dei libri profetici della epoca. La fusione tra B) e C) giunge con l'esilio: nelle parole profetiche appaiono le preghiere e i motivi dei salmi; la parola profetica si mescola con quella dei sacerdoti. Sgorgano le forme miste, fino a quando suonerà l'ora del passaggio dalla profezia all'apocalittica<sup>24</sup>.

A Westermann interessa particolarmente scoprire la varietà di forme della parola profetica (pertanto analizzerà soltanto quelle contenute nel paragrafo B). La sua ricerca parte dalla definizione di parola come avvenimento interpersonale, che vincola due o più persone per una qualche finalità. La definizione genera tre importanti domande nell'identificazione di forme profetiche: chi parla? A chi? Cosa avviene quando parla?

La prima delle tre pone il problema dell'origine della parola profetica: parla, certamente, un messaggero; un uomo che esige di essere accettato come portavoce di Dio; due soggetti pertanto in una stessa parola, in relazione misteriosa e difficile da spiegare. Una parola che non si lascia smembrare tra parte di Dio e parte umana. Lo stesso testo biblico proibisce il tentativo di scissione, presentando massivamente la parola profetica come parola di Dio.

Nel secondo interrogativo, a chi parla?, la distinzione è legittima; parla a Israele, parla ad altri popoli.

Infine, cosa avviene quando parla? Il fatto della trasmissione dell'annuncio (si comunica un messaggio) deve essere ulteriormente specificato: è messaggio di salvezza o di castigo.

Questa la tecnica seguita da Westermann nella sua analisi di forme profetiche. La sua ricerca è in vari punti definitiva; in altri rimane aperta e dev'essere completata<sup>25</sup>.

### Catalogo di generi profetici

Per redigerlo ho tenuto conto delle classificazioni e risultati di Westermann, oltre ai generi registrati nelle classiche introduzioni di Eissfeldt, Sellin-Fohrer, O. Kaiser<sup>26</sup>.

#### 1. Oracoli profetici:

- Sentenza contro un privato 1Re 21, 17-19; 2Re 1, 3-4; Am 7, 16s

<sup>24</sup> Westermann, *Grundformen*, 64s.

<sup>25</sup> Alonso Schökel, VD (1961) 192; Scharbert, *Prophetische*, 349s.

<sup>26</sup> Westermann, *Grundformen*, 64-150; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga 1964; tr. it. Brescia 1980-1982); E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1965); O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament* (Oxford 1975).

ALONSO SCHÖKEL, L.

SICRE DIAZ, J. L.

"I PROFETI"

ed. BORLA

1989

- Sentenza contro Israele

- «Guai» o invettive

- Azione giudiziaria

- Dibattito

- Comparazione

- Allegoria

- Lamentazione o supplica

- Istruzione profetica

- Sentenza contro i nemici di Israele

- Oracolo di salvezza

- Esortazione

- Escatologie

#### 2. Narrazioni:

- Vocazioni

- Sogni

- Visioni

- Audizioni

- Racconti biografici

- Azioni simboliche

#### 3. Parole rivolte a Dio:

- Confessioni di Geremia

- Liturgie profetiche

#### 4. Altri generi (tratti o meno da altri campi):

- Canzoni

- Inni

Is 8, 5-8; 30, 12-14; Ger 5, 10-14; 7, 16-20; Os 2, 7-9; Am 4, 1-3; Mic 2, 1-4; 3, 1-4.9-12

Is 5; 28, 1-33, 1; Ab 2  
Is 1, 18-20; 13-15; (5, 1-7); Ger 2, 5ss; 25, 31; Os 2, 4-17; 4, 1-3; 4, 4-6; 12, 13-15; Mic 6, 1-5

Is 28, 23-29; Ger 2, 23-25.29s.34s; 3, 1-5; 8, 8s; Am 3, 2.12; 5, 18-20.24s

2Sm 12; Is 5, 1-7; 8, 1-4; Ger 13, 12ss; 16, 1-12; 18, 1-12; 19; Os 1; 3; Ez 4, 1-3

Ez 17

Ger 2, 31s; 8, 4-7; 9, 9; 10, 19s; 12, 7-13; 13, 18s.23; 15, 5-9; 18, 13-17; Am 5, 1-3

(Lam 11-20)

Is 1, 10-17; 8, 11-15; Ger 7, 21; Am 5, 21-24; Mic 6, 6-8

Is 7-8; 10, 5-15.24-27; Am 1-2

Cfr. Is II: Is 40-55

Is 8, 6-8; Ger 25, 3-7; Am 5, 4-5a; Sof 2, 3

Is 24-27; 34-35; 65-66; Ez 38-39; Gl 3-4; Mic 4-5; Zc 14

Is 6; Ger 1, 4ss; Ez 1, 1ss

Zc 1, 7-6, 8

Ger 1, 11-14; Ez 1, 1-3, 15; Am 7, 1-9; 8, 1-3; 9, 1-4

Is 5, 9; Ger 4, 5bss.31

Ger 26-29; 32; 34-45

1Re 11, 29-39; 2Re 13, 14-19; Is 8, 1-4; 20; Ger 13, 1-11; 16, 1-9; 32, 1-15; 43, 8-13; Ez 4, 5; 12; 21; 24; Os 1; 3; Zc 6, 9-15

11, 18ss; 15, 10-21; 17; 18; 20

Is 24-27; 33; Ger 14, 2-15, 2; Os 5, 15-6, 6; 14, 2-9; Mic 7, 8-20; Ab; Gl

Is 5, 1-2; 22, 13; 37, 22-29; Ger 22, 18; Os 6, 1-3; 14, 3-4; Am 5, 1-2

Is 44; 45

— Narrazioni storiche  
— Lettere

Is 36-39  
Ger 29

Fra tutti i generi profetici indicati riserviamo un breve spazio alle azioni simboliche. L'AT parla di 32 azioni simboliche nei profeti. Fohrer<sup>27</sup> le analizza sotto tutte le possibili angolazioni: origine, peculiarità, significato, aspetti comuni e diversi rispetto ad altre azioni. Lo stesso autore offre la bibliografia essenziale sul tema. Avverte della necessità di conoscere usi e costumi dell'epoca. Fenomenologicamente parlando, le azioni simboliche sono strettamente vincolate alle azioni magiche cui ricorre ripetutamente l'uomo ossessionato dal controllo di un mondo occulto che influisce su di lui. Dei sei tratti scoperti da Fohrer nell'azione simbolica, tre sono elementi costitutivi: ordine di esecuzione, narrazione dell'azione compiuta, suo significato. Altri tre sono accidentali: riferimento ai testimoni dell'azione, promessa divina del compimento, relazione tra l'azione simbolica e l'evento<sup>28</sup>.

Non vale la pena di aprire qui la discussione: azione simbolica, storia, finzione, sapendo anticipatamente che mancano i mezzi adeguati a risolverla<sup>29</sup>.

## V. Bilancio

Pensando all'abbondanza di titoli raccolti possiamo fregarci le mani soddisfatti; la profezia si mostra terra fertile e produttiva. Ma gli inesauribili cataloghi di contributi non riflettono i meriti della ricerca. Soprattutto ne importano i contenuti. Cosa ci lascia l'esegesi profetica? Certamente qualcosa in più di un completo schedario di opinioni e controversie. L'investigazione presenta un nutrito foglio di servizio: grazie ai suoi sforzi, possediamo ora un'immagine più precisa della preistoria della profezia. Il profeta israelita avanza in mezzo a tutta una corrente della storia generale delle religioni dell'antico Oriente portandola alla pienezza. La ricerca ha notevolmente arricchito le nostre conoscenze sulle tecniche di predizioni oracolari in religioni e gruppi simili ai profeti veterotestamentari<sup>30</sup>. Non senza fatica va superando posizioni unilaterali che impoverivano la personalità del profeta o la sua missione all'interno del popolo eletto: ha saputo rompere il cerchio psicologico degli inizi del secolo, accettando altri valori nella spiegazione della misteriosa chiamata profetica. L'investigazione non fomenta settarismi che obblighino il profeta a iscriversi in un determinato partito di culto, di politica o di questione sociale. Preferisce posizioni sfumate. Intona il suo *nescimus* davanti all'ostacolo insuperabile di chiari criteri di distinzione della falsa profezia, e questo rende possibile esplorare il problema da angolazioni più arricchenti.

<sup>27</sup> Fohrer, *Symb. Handlungen*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 18s.

<sup>29</sup> Ramlot, *op. cit.*, 971ss.; Fohrer, *Symb. Handlungen*, 74-85.

<sup>30</sup> Lohfink, *Profetas*, 102s.

chenti. L'analisi genetica dei testi è metodo indispensabile di lavoro nello studio biblico; facilita la delimitazione delle piccole unità e ci avvicina al messaggio profetico. Con tutti i limiti già indicati, la Scuola delle Tradizioni richiama l'attenzione su importanti aspetti della composizione del libro profetico; con le sue critiche contribuisce alla purificazione del metodo precedente e gli serve da complemento quando la tradizione rinuncia a pretese di dominio esclusivo<sup>31</sup>. Un inventario sommario di conquiste nell'analisi della profezia non ometterà nemmeno pratiche classificazioni dei generi letterari, basate su osservazioni controllabili.

A suo carico, la ricerca ha un passivo che deve necessariamente equilibrare. Il suo grande limite si può riassumere, a mio parere, nella mancanza di equilibrio riflessa nei punti seguenti:

1) Sproporzione, in primo luogo, nei campi d'interesse: vi sono zone sature di irrigazione mentre altre vivono di lavori più o meno sporadici. Tra le zone privilegiate enumeriamo la preistoria o gli antecedenti della profezia biblica. Nel suo articolo sulla profezia generale, Ramlot assegna una quarta parte dello spazio a questo problema. Altri temi che si dividono le preferenze attuali dell'esegesi sono le tradizioni e il culto. In generale il terreno letterario continua a essere una zona esegeticamente sottosviluppata<sup>32</sup>; malgrado le numerose proteste rivendicanti ai profeti un trattamento da « oratori », l'esegesi non investiga d'accordo con questa convinzione. E nel punto concreto delle forme letterarie profetiche gli oracoli di disgrazia accaparrano attenzioni, lasciando i messaggi di salvezza alle intemperie<sup>33</sup>. L'intercessione è un altro tema inspiegabilmente relegato.

2) Sproporzione lavoro-risultati: le conclusioni di vari paragrafi producono un certo scoraggiamento. Valeva la pena di collezionare tanti paralleli extrabiblici, tante discussioni sull'estasi profetica, il culto o anticulto dei profeti, le tradizioni, per giungere a risultati siffatti? Non poco si è conseguito, ma nonostante questo non si giustifica la proporzione degli investimenti esegetici. Molte sono spese ripetute che si potevano destinare a compiti sempre urgenti; altre sono andate a finire nel sacco senza fondo dei problemi senza risposta.

3) In terzo luogo constatiamo un abuso nell'analisi genetica e tipologica dei testi. La ricerca ha bruciato molte energie per isolare unità letterarie e rilevare glosse; ha effettuato autentici salti mortali su indizi fragilissimi per sorprendere un nuovo redattore o un nuovo strato nel testo. A fianco di importanti classificazioni di generi letterari mette radici una sterpaglia di divisioni sterili che soffoca ogni

<sup>31</sup> Scharbert, *Prophetische*, 348s.

<sup>32</sup> Alonso Schökel, *Estudios*, 44.50.55; Westermann, *Grundformen*, 61; Scharbert, *Prophetische*, 357.

<sup>33</sup> Scharbert, *Prophetische*, 349.

l'impero Assiro promuovendo alleanze e ribellioni. L'ambasciata al re di Giuda non era disinteressata.

2. Ezechia risponde alla cortesia con un misto di vanità e di fiducia nelle sue possibilità di resistenza. Era un giovane di vent'anni.

3-4. Il profeta si presenta come chi chiede conto. La risposta del re suona vanitosa e ingenua al tempo stesso. Rivela anche fiducia umana in Babilonia, come possibile alleato contro l'Assiria.

5-7. Ma la visione profetica e la Parola di Dio superano l'orizzonte storico prossimo: l'immagine dell'esilio futuro attraversa cupa il momento attuale, rimpicciolendo la minaccia dell'Assiria.

8. Ma il re non vuole tremare per un futuro remoto che non lo toccherà, intende godere il proprio futuro limitato.

Termina così la composizione letteraria che contiene gli oracoli di Isaia e narra o allude alla sua attività profetica. Col tema lontano dell'esilio babilonese si collega senza difficoltà al grande canto del ritorno, che inizia nel capitolo successivo.

## II ISAIA

### Is 40-45 (Deuteroisaia)

Nel 1788, un anno prima della Rivoluzione francese, si produce un'altra rivoluzione nel campo biblico. Johann C. Döderlein, recensendo il commentario di Hensler a Isaia, parla per la prima volta di « un profeta che, ai tempi dell'esilio... aggiunse i suoi sentimenti e vaticini alle collezioni di Isaia »<sup>1</sup>. E nel 1789 afferma che, a partire dal capitolo 40, il libro di Isaia fu composto da un poeta anonimo ed omonimo, verso la fine dell'esilio<sup>2</sup>. Allusioni più velate a questo stesso tema si ritrovano già nell'antichità, come pure in scritti antecedenti a quelli dello stesso Döderlein<sup>3</sup>. È tuttavia a partire da allora che si comincia a parlare di un Deuteroisaia, profeta anonimo dell'esilio, considerato da molti il maggior profeta e miglior poeta di Israele.

Due secoli più tardi, nel 1977, Jean M. Vincent afferma: « Si deve rinunciare definitivamente all'ipotesi deuteroisaiana »<sup>4</sup>. Per spiegare Isaia 40-55, non si deve ricorrere a nessun ipotetico profeta dell'esilio, o teologo geniale, che apre un cammino nuovo nella storia di Israele; questi capitoli sono da intendere a partire dal culto e dal libro di Isaia, preso nella sua globalità. Le parole di Vincent risulteranno blasfeme per molti difensori del dogma deuteroisaiano; e, del resto, la sua argomentazione è discutibile. Ma il libro rivendica un po' d'attenzione contro la mania di ripetere acriticamente quello che altri hanno già detto.

Questo possiamo applicarlo specialmente alle pretese « biografie » del profeta. Di lui si sono dette molte cose, ma nessuna del tutto sicura. Secondo alcuni nacque a Babilonia, dove pure terminò la sua attività profetica. Secondo altri passò a Gerusalemme dopo l'anno 538, per continuarvi la predicazione, raccolta attualmente in Is 56-66. Altri pensano che sia sempre vissuto a Gerusalemme (Seinecke) o in Giuda (Mowinckel). Altri ancora hanno situato la sua attività in Fenicia (Duhm, Causse) o in Egitto (Ewald, Bunsen, Marti, Hölscher). Si è anche detto che fu alla corte o nell'accampamento di Ciro<sup>5</sup>, che fu

<sup>1</sup> Cfr. *Auserlesenen theologischen Bibliothek* IV/8 (Leipzig 1788) 554-79.

<sup>2</sup> Nella sua 3<sup>a</sup> ed. del *Comentario a Isaías* (Altdorf 1789).

<sup>3</sup> Generalmente si afferma che il primo ad aver messo in dubbio l'unità del libro di Isaia sia stato Ibn Ezra nel secolo XII. Sembra nondimeno che egli si sia ispirato a un altro giudeo del secolo II, Mosè ben Samuel Ibn Gekatilla [cfr. R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Michigan 1971) 765]. Quanto ai precursori di Döderlein e ai suoi scritti anteriori al 1788, si veda l'opera di J. M. Vincent citata nella nota seguente, pp. 15-18.

<sup>4</sup> J. M. Vincent, *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55*, BET 5 (Frankfurt 1977) 253.

<sup>5</sup> Cfr. M. Haller, *Die Kyros-Lieder des Deuterojesaja*, in *Eucharisteion*, Fs. H. Gunkel, I, FRLANT 36 (1923) 261-77 (cfr. p. 277).

il primo missionario, che morì martirizzato, che soffrì di una malattia grave e ripugnante. Tutto ciò, che non supera la mera congettura, sta a dimostrare come non debba essere la « biografia » il punto principale di appoggio per capire l'opera del profeta. Neppure siamo sicuri del suo nome, anche se alcuni ritengono che si chiamasse anch'egli Isaia<sup>6</sup>.

Benché non ci sia unanimità tra i commentatori, la maggior parte accetta che il profeta abbia operato tra gli esiliati di Babilonia alla fine dell'esilio. Basandoci sulla menzione di Ciro (di cui si parla espressamente in 45, 1-8; cfr. pure 41, 1-5; 48, 12-15) possiamo fissare il contenuto di questi capitoli tra l'anno 553, in cui Ciro comincia le sue campagne vittoriose e il 539, data della resa di Babilonia<sup>7</sup>. Una datazione postesilica sembra ingiustificata<sup>8</sup>.

Prima di addentrarci nel messaggio del profeta, conviene conoscere più a fondo la problematica di questo momento storico. Ci aiuta a comprendere meglio questi capitoli, anche nella supposizione che un profeta « Deuterisaia » non sia mai esistito.

### 1. L'epoca<sup>9</sup>

Gli anni centrali del secolo VI a.C. sono caratterizzati dalla rapida decadenza dell'Impero neobabilonense e dall'apparizione di una nuova potenza: la Persia. Entrambi i fatti, intimamente correlati tra loro, condizionano il messaggio di Is 40-55.

L'Impero neobabilonense, fondato da Nabopolassar, tocca il suo culmine con Nabucodonosor (605-562) e praticamente scompare con lui. Il successore, Amel Marduk, viene assassinato dopo due anni di governo (562-560). Neriglissar non regna molto di più (560-556). Nabonide, un usurpatore, riuscirà a tenersi sul trono per vari anni; tuttavia la sua riforma religiosa (soppressione della festività dell'Anno nuovo e sostit-

<sup>6</sup> La possibilità già la indicò Döderlein, ma senza decidersi chiaramente in tal senso. Tra gli autori posteriori possiamo citare Cornill e recentemente Y. D. Brach. Cfr. Y. T. Raday, *Identity of the Second Isaiah According to Y. D. Brach: Beth Mikra* 52 (1972) 74-76.

<sup>7</sup> J. Begrich, *Studien zu Deuterjesaja*, BWANT 77 (Stuttgart 1938), ritiene che l'attività del profeta cominci nel 553 e situa tra tale anno e il 547 i testi che riflettono una speranza escatologica; quelli che parlano di un cambiamento provocato dall'azione di Ciro li data dopo il 547. A. Scheiber, *Der Zeitpunkt des Auftretens von Deuterjesaja*: ZAW 84 (1972) 242-43; si basa su 40,2 per situare l'inizio dell'attività del profeta nel 547.

<sup>8</sup> Cfr. J. Geyer, *qšwt h'rs Hellenistic?*: VT 20 (1970) 87-90; A. Schoors, *Arrière-fonds historique et critique d'authenticité des textes deutéro-isaïens*: OrLovP 2 (1971) 105-35.

<sup>9</sup> Lo studio più dettagliato di questi anni continua ad essere quello di S. Smith, *Isaiah. Ch. XL-LV* (London 1944) Part. II: History of the years 556-539.

tuzione del culto di Marduk con quello di Sin) provoca una crescente scontentezza da parte dei sacerdoti di Marduk e del popolo. Allo stesso tempo, per motivi di sicurezza alle frontiere, Nabonide si trasferisce per sette anni nell'oasi di Teima, lasciando come reggente in Babilonia il suo figlio Baldassarre.

Intanto, il potere di Ciro va aumentando vertiginosamente. Egli inizia quale suddito dei medi; ma, con l'aiuto di Nabonide, si ribella contro di essi e anzi ne conquista la capitale, Ecbatana, nel 553. Nabonide si rende conto troppo tardi del suo errore di averlo aiutato. Si allea con Amasis d'Egitto e con Creso di Lidia per far fronte alla nuova minaccia persiana, ma la sua sorte è ormai segnata. Ciro marcia contro Lidia nel 547, conquista Sardi e si impossessa della maggior parte dell'Asia Minore (è possibile che a questa campagna vittoriosa si riferisca Is 41, 2-3; 45, 1-3). Negli anni seguenti estende i suoi domini verso est, per assicurarsi contro possibili invasioni da parte del centro dell'Asia. Infine, si dirige contro Babilonia. La « Cronaca di Nabonide »<sup>10</sup> ci informa dell'avanzata persiana, della sua vittoria di Opis, del tradimento del generale babilonense Gobrias, che passa a Ciro ed entra vittorioso nella capitale, senza neppure dare battaglia. Più tardi arriva Ciro e viene ricevuto come un liberatore, stando a quanto ci racconta nel suo « Cilindro »<sup>11</sup>: « Tutti gli abitanti di Babilonia, come pure tutto il paese di Sumer e Akkad con i loro principi e magnati, si prosternarono davanti a lui (Ciro) e gli baciaron i piedi, contenti che avesse ricevuto la regalità e con volti raggianti. E così, felici, lo acclamarono come loro signore quelli che, per il suo soccorso, avevano ricuperato la vita, scampati dalla morte, ed erano stati liberati dal danno e dalla disgrazia ».

L'attività del Deuterisaia si svolge negli anni che precedono quest'entrata trionfale. Ed è facile immaginare l'atteggiamento degli esiliati in questo periodo. La deportazione del 597 non era mai stata assimilata dai giudei. Dal primo momento essi avevano sperato in un rapido ritorno in Palestina. Ma le illusioni furono spezzate nel 586, quando un nuovo gruppo di compatrioti fu traslocato « lungo i canali di Babilonia ». Alcune frasi del libro di Geremia esprimono perfettamente i sentimenti di odio che albergavano in tutti:

« Nabucodònosor, re di Babilonia, mi ha mangiata,  
e divorata, e ha ripulito il piatto,  
mi ha ingoiata come un drago,  
si è riempito la pancia coi miei cibi  
e mi ha vomitata;  
ricada su Babilonia la mia carne violentata

<sup>10</sup> Si può vedere il testo in M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977) 543.

— dice la gente di Sion —  
ricada il mio sangue sui caldei  
— dice Gerusalemme — ».

(Ger 51, 34-35)<sup>12</sup>

E insieme all'odio, i desideri di vendetta, la nostalgia della terra promessa, le ansie della liberazione. Tutti questi sentimenti si trovano però accompagnati da una crisi di fede e di speranza. Le parole del popolo: « la mia sorte resta nascosta al Signore, il mio Dio ignora la mia causa » (Is 40, 27) e quelle di Sion: « mi ha abbandonata il Signore, il mio padrone mi ha dimenticata » (Is 49, 14), riflettono molto bene la disillusione di molti contemporanei del profeta.

Questo è particolarmente grave, poiché gli anni che seguono pongono un serio problema teologico. Le notizie che arrivano sulle vittorie di Ciro fanno sperare in una pronta liberazione. Il profeta lo conferma. Ma, quando avrà luogo, a chi attribuirlo? A Yahvé, dio di un piccolo gruppo di esiliati, o a Marduk, dio del nuovo Impero? Per Ciro non c'è il minimo dubbio:

« Marduk . . . scrutò all'intorno tutti i paesi, in cerca di un governante retto . . . e pronunciò il nome di Ciro . . . perché fosse il governante di tutto il mondo . . . Lui gli fece prendere la strada di Babilonia, camminando al suo fianco come un vero amico »<sup>13</sup>.

In questa densa problematica, umana e religiosa, si contrassegna il messaggio del Deuterocanone.

## 2. Il messaggio di Is 40-55

Niente ci consta, in concreto, dell'autore di questo magnifico libro. Sappiamo solo che è un teologo straordinario e un poeta ispirato. Del libro, invece, possiamo dire qualcosa di più.

È il grande poema del ritorno dall'esilio, il secondo esodo, più glorioso del primo. Il secondo esodo riprende l'antico, lo attualizza e lo solleva a un nuovo livello storico. Esso dimostra come il primo esodo, in quanto accadimento empirico, ha un suo limite e condizionamento; e tuttavia, in quanto salvezza divina, non si esaurisce, bensì supera se stesso verso il futuro. Come esperienza religiosa e nella sua molteplice formulazione, esso si offre di nuovo, annullando il suo stesso limite e condizionamento: la salvezza di Dio, che penetra nella storia per realizzarsi in essa, straripa oltre questa storia con una pienezza senza limiti.

Il secondo esodo, prima di essere vissuto come esperienza storica, viene cantato in un meraviglioso poema fluviale. Il nuovo cantore — con

qualcosa di Mosè, molto del profeta e il nome nuovo di « evangelista » — annuncia i fatti, non in forma puntuale e circostanziata, ma con impeto poetico, con immagini e simboli gloriosi, con orizzonte illimitato. La sua profezia supera i fatti immediati, perché dice in simboli splendidi la gloria del nuovo esodo. I simboli colgono la realtà prossima, superandola; additano infatti una realtà superiore, suprema, che sarà la liberazione autentica, quella che le altre solo preparano e prefigurano.

In questo modo, il primo esodo acquista e scopre il suo senso più profondo; il secondo esodo, o ritorno dall'esilio, vi resta trasfigurato tra un ricordo storico e un'ansia e un annuncio futuro; e il terzo esodo, il « passaggio di Cristo », lancia un messaggio in avanti, grande come l'ombra di una montagna, e si fa presente nella fusione del simbolo storico con quello poetico. Poiché il terzo esodo, quello realizzato da Cristo, è l'esodo autentico, centrale, che giustifica e mette in marcia quelli precedenti e futuri. E da Cristo, i simboli del secondo e del primo esodo passano alla Chiesa pellegrina, che aspetta in ogni avvento liturgico, in cammino verso il grande ritorno finale, quando tutti i simboli si faranno realtà ad essi superiore.

La struttura di base e i motivi principali del primo esodo vengono ripresi nel secondo; la sostanza della struttura di base rimane, ma i motivi vengono sottoposti con frequenza a una metamorfosi significativa. Nel primo esodo il popolo usciva o era tirato fuori, percorreva o era condotto, entrava o veniva introdotto. Usciva dall'Egitto, dalla schiavitù, dai lavori forzati; percorreva un deserto ostile; entrava nella terra promessa. Dio era il protagonista dell'azione, benché agisse tramite mediatori umani, specialmente Mosè. Non era un'azione semplice, ma drammatica, perché tenuta a confrontarsi con diverse resistenze: quella del faraone e dei suoi maghi in Egitto, quella cosmica del Mar Rosso, le carenze del deserto, l'indovino Balaam; e in modo particolare quella dello stesso popolo schiavo e liberato.

Nel secondo esodo il popolo esce o è tratto fuori, perché davanti a lui è il Signore in persona ad uscire; trasponendo lo schema, l'autore mostra come prima esca dalla bocca di Dio un comando che si deve compiere, un annuncio che si deve realizzare. Così vediamo che escono: la parola di Dio 55, 11, il Signore 42, 13, il popolo 55, 12. E l'esodo, comando o annuncio, serve per delimitare i finali in 48, 20; 52, 11 e 55, 12. Il Signore tira fuori i suoi eserciti stellari (40, 26), in un'uscita che prefigura e garantisce quella degli israeliti (si veda la comparazione di Gen 15, 5 e la denominazione di « eserciti » per il popolo in Es 12, 51). Il Signore realizza tale azione mandando i suoi inviati: 42, 7; 43, 14; 45, 13; 49, 9.

Il popolo esce da Babilonia, il potere politico di turno, che qui tiene il posto dell'Egitto; esce dalla schiavitù (49, 7), dalla cattività (52, 2), dal carcere (42, 7; 51, 14), dall'oscurità (49, 9), dal servizio obbligatorio (40, 1s), dall'oppressione (47, 6; 52, 4; 54, 14). Il Signore realizza

<sup>12</sup> Altri testi famosi su Babilonia sono *Sal* 137 (136); *Is* 13; 21, 1-10; *Ger* 50-51.

<sup>13</sup> « Cilindro di Ciro ». Cfr. l'opera citata nella nota 10, p. 544.

questa azione in qualità di « riscattatore » (*gō'ēl*); è cioè in virtù della sua solidarietà con il popolo che egli si assume il compito di riscattare. Per questo non sarà tenuto a pagare un riscatto: egli agisce da sovrano e i suoi figli hanno diritto alla libertà. I testi che parlano del riscatto sono frequenti: 43, 1; 44, 22s; 48, 20; 51, 10; 52, 3; 52, 9: tanto che il Signore ostenta il suo titolo di *gō'el*: 41, 14; 43, 14; 44, 6.24; 47, 4; 48, 17; 49, 7.26; 54, 5.8.

Il cammino per il deserto ha un posto preminente in questa profezia. Ma è un deserto diverso, trasfigurato. Da un lato anticipa le benedizioni della terra promessa; dall'altro, è un paradiso: 41, 17-19; 43, 19-20; 44, 3-4; 55, 1 (lo si compari con 51, 3); 35, 1-10. In questo deserto il Signore stesso cammina (40, 3), conduce e guida (42, 16), apre la strada (43, 19), porta (46, 3-4). Il cammino è sicuro e rapido, tra marcia festiva e processione. La dilazione, gesto temporale caratteristico del primo esodo, è fatta passare alla tappa precedente, la dimora in Babilonia (42, 14). È anche sparito il carattere di prova, così caratteristico del primo esodo.

Si trasforma pure l'entrata. In primo luogo, perché l'andare e l'entrare sono allo stesso tempo un tornare. Il Signore viene (40, 10), il Signore ritorna (52, 8). Allo stesso modo, il popolo è attratto (43, 5s) e deve tornare: dove? — Al Signore. Si tratta cioè di un movimento personale di conversione, allo stesso modo che in *Es* 19, 14 si diceva « vi attiro a me ». Il ritorno avrà il suo mediatore (49, 5s). Si aggiunge un ritorno il cui soggetto è la parola, nella ripetizione dello schema già visto: ritornano: la parola di Dio (55, 11), il Signore (52, 8), il popolo (44, 22). Il secondo cambiamento è nel termine: nel primo esodo era la terra di Canaan; ora si concentra in Gerusalemme. La capitale occupa un posto privilegiato nella profezia del II Isaia; e questo presuppone l'incoronazione di un tema teologico davidico. Gerusalemme appare a più riprese personificata, come la madre del popolo, abbandonata dal marito e privata dei figli. Il poeta percorre lyricamente lo spazio per annunciare il suo messaggio agli esiliati in Babilonia e alla città che li aspetta. Curiosamente, il suo poema ha inizio in Gerusalemme (40, 2) e finisce in Babilonia (55, 12, implicita nell'uscire). Sion deve ascoltare il messaggio dalla bocca di Dio e del suo araldo (41, 27). A Gerusalemme sono dedicati due poemi magnifici (49 e 54). Gerusalemme è l'interlocutrice nel grande dialogo con il Signore (51, 17-52, 6).

Il Signore deve trionfare su molteplici resistenze. In primo luogo, su quella di Babilonia, la superba, la crudele, fiduciosa nei suoi dèi e nella magia. Nel capitolo 47 si concentra la disfatta di colei che diceva: « Io e nessun altro »: vi appare in figura di matrona, in netto contrasto con Gerusalemme. Della disfatta si incaricherà Ciro (45, 1-2.13; 48, 14s). Se in Egitto il faraone ha avuto un compito principale, in Babilonia non si fa nessuna menzione del suo re, né gli si offre alcuna possibilità di operare responsabilmente negli avvenimenti.

In secondo luogo, sono gli dèi di Babilonia, accreditati per la vittoria

e la grandezza dell'Impero, ad essere temibili e accattivanti anche per Israele. Il Signore sfida ripetutamente questi idoli a un giudizio contraddittorio, lui che ne distrugge le capacità di agire, di annunciare, di esistere. Il poeta si burla degli idoli e di coloro che li fabbricano e stabilisce un sistema di contrasti tra la moltitudine del panteon babilonese e l'intimità del Signore, tra la loro inerzia e l'attività del Signore. L'opposizione si basa su parole comuni ai fabbricanti, agli idoli, al Signore. Così, per esempio, essi si scelgono del legno, ne modellano un idolo, ne fanno una statua; il Signore invece si sceglie degli uomini, ne modella un popolo, fabbrica l'universo; essi consolidano la statua, l'assicurano con chiodi e la caricano su muli; il Signore consolida la terra, l'assicura al suo inviato, la riempie del suo popolo; quelli si stancano, soffrono fame e sete, gli cadono le braccia; il Signore non si stanca mai, dà anzi forza a chi è stanco, sazia l'affamato e l'assetato e alza il suo braccio vittorioso.

La terza resistenza, la più grave, è quella del popolo giudaico in Babilonia; ed è fondamentalmente un resistere alla speranza. Come nel deserto del primo esodo, anche in Babilonia il popolo si stanca e protesta (40, 27), ha paura (41, 13s), è cieco e sordo (42, 18-20), nostalgico (43, 18), peccatore (43, 23s), non comprende l'elezione di uno straniero (45, 9-11), è falso e ostinato (48, 1-8), si crede abbandonato (49, 14). Il poeta, in nome di Dio, deve convertire alla speranza questo popolo abbattuto, rassegnato o sfiduciato. Non basta credere, bisogna sperare. Quando l'ora suonerà, solo quelli che sperano faranno reale l'oggetto della loro speranza: si metteranno in cammino e torneranno.

Per tale compito, il profeta dispone solo della parola. Una parola poetica, incendiata, capace di contagiare l'entusiasmo. Soprattutto, una parola di Dio. L'intero grande poema fluviale è segnato da due dichiarazioni sull'efficacia di questa parola: « la parola del nostro Dio si compie sempre » (40, 8); « così sarà la parola che esce dalla mia bocca: non ritornerà a me vuota, ma farà la mia volontà e compirà il mio mandato » (55, 11).

La speranza. Molte volte il poeta trascende il momento presente, rifacendosi a un passato costitutivo, tempo dell'origine o della nascita. È il momento in cui si passa dal non essere all'essere, o all'essere in un modo nuovo e diverso. Se ordiniamo in ordine cronologico inverso tali salti, otteniamo una base ogni volta più larga, come una piramide sui cui si appoggiano il presente e il futuro prossimo:

Davide - tempio	55, 3
popolo - alleanza	<i>passim</i>
patriarchi - promesse	41, 8; 48, 1; 51, 1s
Noè (diluvio) - umanità	54, 9
creazione - universo	<i>passim</i>

La speranza si apre al possibile; quel possibile che è definito dal potere del suo autore: il Dio che ha fatto il cielo e la terra.

Tutto è possibile, tutto si può sperare. È interessante notare la frequenza con cui risuonano nel libro le espressioni del non esistere, non essere, non potere, come fondamento dell'azione di Dio:

- 40, 17: dinanzi a lui, tutte le nazioni, come non esistessero  
 23: riduce i principi al nulla  
 41, 11: verranno annichiliti e periranno  
 24: ecco voi siete nulla, le vostre opere vuote  
 43, 11: fuori di me non c'è salvatore  
 14: ciò che io faccio, chi lo disfarà?  
 45, 18: non la credò vacua (la terra)

Tale riduzione all'estremo è importante in una predicazione della speranza. Non si tratta di curare delle infermità, o di consolare nell'afflizione, o di arricchire il povero; la speranza di questo poema attinge l'ultimo e il tutto: l'essere e il non essere, la morte e la vita. Per questo, nello stesso tempo che suscita e fonda la speranza del ritorno, supera questo ritorno, tanto che può essere letto nel contesto di resurrezione (come l'immagine delle ossa di Ez 37; se ne veda il commento). Le immagini della vita e della fecondità sono frequenti nel poema.

Il tempo e la speranza. Il tempo di Dio trascende la storia, col suo passato e futuro: nel passato «da sempre io sono» (43, 13), il primo e l'ultimo (41, 4; 43, 10; 44, 6; 48, 12). Dio precede gli avvenimenti e li predice; è loro contemporaneo quando li realizza; è loro futuro nel predire ciò che resta da realizzare. Gli dèi, invece, non esistono né prima né poi, dunque non esistono. La predizione già compiuta fonda la nuova che deve compiersi.

Al futuro di Dio l'uomo si apre con la speranza. Due atteggiamenti possono impedire tale apertura: a) il rifugiarsi nostalgicamente nel passato, togliendo senso al futuro; b) il negare la novità del futuro. Il profeta della speranza attacca su entrambi i fronti: il primo atteggiamento in 43, 18-19, il secondo in 48, 6-7. Questo significa che, quando diciamo «nuovo esodo», l'aggettivo è più importante del sostantivo.

Pegno della speranza è la promessa di Dio. Se la predizione compiuta è un argomento apologetico, la promessa risvegliata vi esige una risposta di fede e fiducia. Nel profeta ricorre la formula classica «così dice il Signore» e frequentemente al nome si accompagnano predicati che rafforzano l'affermazione. Sono predicati di potere e di amore. L'autore abbandona il vecchio titolo di «profeta» e inaugura quello di «evangelista», o araldo di buone notizie. Anche il servo assume ed esercita il ministero della parola (49, 2; 50, 4; 51, 16), finché non sia costretto a smettere e a parlare con la sola traiettoria dell'esistenza (43). Il linguaggio di questa speranza sono i simboli. Quel futuro che non è una mera evoluzione di premesse già situate e conosciute, è un futuro imprevedibile e sperato, da desiderare e sognare, anche se svegli. Desiderio e sogno mobilitano la fantasia come facoltà del rappresen-

tare e far presente ciò che non si sa come sia: è logico che la fantasia componga immagini nuove con gesti assimilati. Un simile linguaggio non lo si può prendere alla lettera, e nemmeno lo si può assimilare per sostituirlo con un sistema concettuale. Rappresentare dice di solito il far presente ciò che già esiste, mentre la fantasia crea e presenta per anticipazione. Crea rimuovendo mali e limitazioni, accumulando beni ed esaltandoli. La creatività della fantasia serve a credere, non solo come espressione, ma anche come scoperta. La fantasia, infatti, introduce un elemento nuovo, non prevedibile dalla semplice ragione, e che un giorno si farà realtà. Per questo la fantasia dilata la speranza: il suo orizzonte si muove e avanza col muoversi dell'osservatore, del sognatore. Il II Isaia è in questo senso un sognatore. Ciò non vuol dire che sia un irrealista. Si misuri la sua profezia sul ritorno degli esiliati, alcuni anni più tardi. La si misuri sul suo compimento nel Messia. I suoi versi sono quelli che più si accostano alla realtà: anche se è una realtà che dev'essere formulata e compresa anzitutto in simboli.

La mediazione di Dio, nel nuovo esodo, è al plurale. I mediatori sono diversi e stanno al servizio del Signore, per cui si possono chiamare servi. A volte il titolo viene identificato esplicitamente:

- con Israele = Giacobbe: 41, 8; 44, 1s.21; 45, 4; 48, 20 (49, 3?)  
 con il popolo: 43, 10 (voi); 54, 17  
 con i messaggeri: 44, 26

Per l'accusa di cecità, il servo di 42, 1 sembra essere il medesimo di 42, 18s (variante singolare e plurale). Senza impiegare il termine «servo» (il verbo servire *bd* non figura nel vocabolario del poeta), molte espressioni e descrizioni implicano che diversi personaggi o gruppi si trovino al servizio del Signore. Si dà un numero di casi in cui il titolo si applica a un personaggio anonimo, che emerge drammaticamente dal contesto prossimo:

- 42, 1-4 (prolungato in 5, 9 e commentato in 10-13)  
 49, 1-7 (prolungato in 8-13)  
 50, 4-9 (autobiografico)  
 52, 13-53, 12

Si è discusso a non finire circa l'identificazione di questa o di quest'altra figura: un profeta della legge, l'autore, Mosè, Geremia, Isaia, Azaria, Ezechia, Zorobabel, un gruppo di fedeli esiliati, il popolo... È meglio cominciare con l'apprezzare la sua funzione nel poema: è un individuo, non una mera personificazione; fatto da Dio, a differenza degli idoli; con una missione verso Israele e verso i pagani. In 49, 5s si distingue espressamente da Israele, in 50, 10 dagli interpellati, in 53 da quelli che contemplano e raccontano. La sua bibliografia essenziale si costruisce in base alle descrizioni dello stesso Signore, o di alcuni

spettatori, o su confessioni personali: è una vocazione profetica alla parola, una missione (simile a quella di Mosè) di riunire e portare, di tirar fuori e trasportare Israele, di illuminare i pagani; una vocazione drammatica, incaricata di incoraggiare e di soffrire; una vocazione tragica, come quella di Geremia, e tuttavia gloriosa attraverso la sofferenza. È qui il maggior paradosso contenuto nel libro e la giustificazione definitiva della speranza. Poiché è il trionfo attraverso il fallimento; è la parola e il silenzio, l'incomprensibile e il luminoso, presenza misteriosa di « un Dio nascosto ».

Un personaggio simile può essere rappresentato da diversi attori, singoli o collettivi, in tutto il dramma o in singoli atti. Ciro, ad esempio, può rappresentare assai bene la prima parte e mediamente la seconda; Geremia si adatterebbe ragionevolmente alla terza; il popolo esiliato e rimpatriato entrerebbe parzialmente nella quarta. Compiere (*accomplere*) però questa visione, cioè riempire queste parole di senso, è riservato al Messia.

Israele è codardo (40, 27; 41, 28; 44, 1s), mentre il Messia è valoroso (49, 4; 50, 7-9); Israele è peccatore (43, 27; 48, 4), mentre il Messia è innocente (50, 5; 53, 9); Israele è impaziente (40, 27; 49, 14), mentre il Messia è paziente (53, 7); Israele deve spiare per se stesso (43, 22; 47, 6; 50, 1; 54, 7), mentre il Messia espia per gli altri (53, 4-6.8-11). Lo *stile* del II Isaia è molto diverso da quello del I Isaia. Alla concisione oppone un flusso retorico di buona lega e ama le articolazioni quaternarie e le enumerazioni particolareggiate; è meno costruttivo nelle unità minori. Con Isaia I divide un udito squisito per i ricorsi sonori del linguaggio e per la varietà e avvedutezza delle immagini. Per una lettura unitaria dell'opera sarà utile aver presente lo schema dell'esodo e seguirne poi le metamorfosi dei principali motivi poetici. Il testo dispiegherà tutta la sua forza se letto o declamato a voce alta, o anche declamato a più voci. Di solito ci immaginiamo che una sola voce, quella del poeta, abbia declamato il testo agli uditori; può darsi che sia stato così, anche se all'interno del testo prendono la parola diversi personaggi.

La profezia del II Isaia è uno dei testi dell'Antico Testamento più citati nel Nuovo; specialmente il vangelo di Giovanni si lascia influenzare dal nostro autore.

### 3. I canti del servo di Yahvé

In *Is* 40-55 la parola *ebed* (« servitore », « servo »), appare 21 volte, sempre al singolare (fatta eccezione per 54, 17); e sempre in senso onorifico (fatta eccezione per 49, 7). In quattordici casi essa riceve direttamente o indirettamente un nome: Israele o Giacobbe. Il senso comune più elementare spingerebbe ad applicare i cinque testi restanti (42, 1; 44, 26; 50, 10; 52, 13; 53, 11) al medesimo protagonista: il popolo di Dio.

Ma le cose non sono tanto semplici. Certi gesti del Servo sembrano troppo individuali per poterli applicare a una comunità<sup>14</sup>. A volte il Servo e il popolo vengono chiaramente contrapposti (49, 5-6; 53, 8). Si aggiunga che il Servo è modello di pazienza, fedeltà e innocenza: cose tutte che non quadrano affatto con il popolo di Israele. D'altra parte, il NT ha applicato alcuni di questi testi a Gesù, mettendosi chiaramente nella linea di un'interpretazione individuale.

Di conseguenza, i testi risultano già abbastanza ambigui in se stessi e Duhm, tentando di chiarire la situazione, la rese più complicata, suscitando una discussione che dura fino ai nostri giorni. Per lui, in *Is* 40-55 si hanno quattro Canti del Servo di Yahvé (42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12), che originariamente non avevano niente a che vedere con il loro contesto attuale; né essi furono scritti dal Deuterocanone. Da allora si è discusso sul numero e delimitazione dei canti, sull'autore degli stessi, sulla loro relazione con il contesto, sull'identità del Servo. Su nulla si è arrivati a un accordo. E quando ricordiamo la semplice impostazione del diacono Filippo, che sulla base di *Is* 53 annuncia all'eunuco etiope la buona novella di Gesù (cfr. *At* 8, 34s), abbiamo l'impressione che la scienza biblica abbia sciupato inutilmente troppi litri d'inchiostro e chili di carta<sup>15</sup>.

Rispetto al numero dei canti, la maggior parte parla di quattro, al seguito di Duhm. Però altri ne trovano cinque, o anche sette<sup>16</sup>. Né manca chi pretende che la si faccia finita, una buona volta, con tutta la teoria di Duhm, rifiutandosi di parlarne<sup>17</sup>. Quanto alla loro delimitazione, predomina ancora l'opinione di Duhm; molti autori, tuttavia, pensano che i primi canti si prolunghino nei versetti seguenti<sup>18</sup> e qualche

<sup>14</sup> In ogni modo, questo argomento è stato spesso esagerato. In 49, 1-4 si parla del Servo con fattezze personalissime (fa anche riferimento a sua madre) e non c'è dubbio che in questi versetti il Servo sia Israele (cfr. v. 3, dove il nome non può essere considerato una glossa posteriore). In realtà, oserei dire che questo primo argomento contro l'interpretazione collettiva non prova assolutamente nulla.

<sup>15</sup> Sulle ricerche realizzate fino all'anno 1948 si veda C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*. Nella 2ª ed. del 1955 (ristampata nel 1969) aggiunge un capitolo sulla discussione nella scuola scandinava. La bibliografia degli anni 1948-58 si trova nell'articolo di H. Haag, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-58*: BZ 3 (1959) 174-204.

<sup>16</sup> Weiser, per esempio, parla di cinque (i quattro di Duhm più 42, 5-9); Gressmann di sette (42, 1-4; 42, 5-9; 49, 1-6; 49, 7; 49, 8-13; 50, 4-10; 53, 1-12). Ai testi di Duhm si è proposto di aggiungere, come canti del Servo: 51, 1-3; 51, 4-6; 51, 9-16; 61, 1-4; 62, 1-12; 63, 7-14; 66, 1-11.

<sup>17</sup> Per esempio, Bonnard, di cui parleremo più avanti.

<sup>18</sup> Rispetto al primo, alcuni pensano che comprende 42, 1-7 (Feuillet, Ziegler, Cazelles, Fischer); 42, 1-9 (Dion, Coppens) o 42, 1-12 (Engnell). Per il secondo si è proposto: 49, 1-7 (Feuillet); 49, 1-9a (Fischer, Coppens, Ziegler, Cazelles); 49, 1-11 (12) (Dion); 49, 1-13 (Pidoux, Engnell). Per il terzo: 50, 4-9a (Cazelles, Dion, Vogt); 50, 4-10 (Gressmann); 50, 4-11 (Pidoux, Engnell).

commentatore afferma che si debbano ridurre le dimensioni del quarto<sup>19</sup>. Anche il problema dell'autore ha ricevuto risposte diverse, che si orientano in tre direzioni: il Deuteroisaia non ha scritto nessuno dei canti<sup>20</sup>; ha scritto i primi tre (il quarto, che parla della sua morte, lo si deve a uno dei suoi discepoli)<sup>21</sup>; li ha scritti tutti e quattro<sup>22</sup>. In favore e contro ciascuna posizione vengono addotti sempre gli stessi argomenti — letterari, teologici, linguistici — con i quali ciascun autore cerca di dimostrare la propria posizione.

Quanto alla loro relazione col contesto, alcuni pensano che i canti si inquadrino perfettamente nel messaggio del Deuteroisaia<sup>23</sup>; mentre altri restano fedeli alla teoria di Duhm, che negava ogni loro rapporto con i capitoli circostanti<sup>24</sup>. In linea generale, si può dire che i difensori del rapporto col contesto sono anche i partigiani dell'interpretazione collettiva, mentre i loro avversari propendono per quella individuale. E con questo passiamo alla questione più dibattuta, quella dell'identità del Servo. La domanda dell'eunuco a Filippo: «Di chi il profeta dice questo: di se stesso o di un altro?» ha continuato a risuonare lungo i secoli. Se prescindiamo dall'interpretazione mitologica, che non segue quasi nessuno<sup>25</sup>, le teorie principali sono quattro: quella collettiva, quella individuale, quella mista e quella messianica.

a) *Interpretazione collettiva*. L'idea che il popolo di Israele è il Servo di Dio è tipica del Deuteroisaia (cfr. 41, 8; 44, 1.2.21; 45, 4; 49, 3). Per questo non stupisce affatto che la traduzione greca dei LXX abbia inserito «Giacobbe» e «Israele» in 42, 1, applicando a tutto il popolo un canto che più tardi il NT avrebbe riferito a Gesù. Questa teoria si scontra con una difficoltà fondamentale: in alcuni passaggi il Servo e il popolo si trovano contrapposti (49, 5-6; 53, 8). Per questo alcuni autori, pur mantenendo l'interpretazione collettiva, riconoscono che il Servo non è tutto il popolo di Israele, bensì un suo gruppo scelto, un resto, il gruppo profetico o sacerdotale. Secondo Ginsberg<sup>26</sup>, tale interpretazione collettiva ridotta inizia già nel libro di Daniele.

b) *Interpretazione individuale*. I tratti tanto personali con cui il Servo appare, in molte occasioni, hanno spinto molti commentatori a identi-

ficarlo con un personaggio storico. Ne è risultata una lista quasi interminabile di opinioni, le più contrapposte e strane: Isaia, Ozia, Ezechia, Giosia, Geremia, Ezechiele, Mosè, Iekonia, Ciro, Sesbassar, Zorobabele, Mesulan, Neemia, Elearazo . . . Tutti costoro sono stati identificati con il Servo di Yahvé. Altri partigiani dell'interpretazione individuale, invece, pensano che il Servo sia un contemporaneo del profeta di cui non abbiamo più notizie. Parecchi, infine, pretendono che il Servo di Dio sia lo stesso Deuteroisaia. Quanto all'accettare qualcuna di tali ipotesi, pare che solo l'ultima sia realmente seria. In tal caso, il quarto canto sarebbe stato composto da un discepolo.

c) *Interpretazione mista*. Alcuni autori considerano inaccettabile attenersi a un'interpretazione esclusivamente individuale o collettiva. Nessuna di esse rende giustizia al testo. Entrambe semplificano eccessivamente il problema. Per questo cercano di fondere entrambe le teorie, generalmente identificando il Servo con il re, che a sua volta è l'incarnazione del popolo<sup>27</sup>. La spiegazione di questi autori risulta abbastanza artificiosa. Nel settore possiamo includere la prospettiva di Bonnard, che considero interessante. Secondo questo autore, dobbiamo farla finita per sempre con la teoria di Duhm, di quattro canti isolati dal contesto e tra loro omogenei. Si verifica esattamente il contrario: i poemi sono omogenei con il contesto e parzialmente eterogenei tra loro. In definitiva, i capitoli 40-55 di Isaia non parlano di un servo, ma di vari: Israele come totalità (specialmente in 40-48), un gruppo scelto di Israeliti (49, 1.6.7-13; 52, 13-53, 12), il profeta (50, 4-11), Ciro (42, 1-9). Anche Dio stesso si trova obbligato per il popolo a compiere una missione di servo (43, 23-24)<sup>28</sup>. Anche se l'interpretazione di questi passi può essere discutibile, Bonnard ha colto che il problema dell'identità del Servo è ben più complesso di quanto non pensasse Duhm. In ogni caso, pare del tutto ingiustificato che si parli di questi poemi senza tener conto dei capitoli che li circondano, dove almeno il popolo e Ciro appaiono anch'essi in veste di servitori di Dio.

d) *Interpretazione messianica*. I partigiani delle teorie precedenti non negano generalmente che questi poemi abbiano trovato la loro piena realizzazione nella persona di Gesù. Qui, però, ci riferiamo agli autori che li applicano a lui direttamente e in modo esclusivo<sup>29</sup>. La loro posizione sembra giustificata a partire dal Nuovo Testamento<sup>30</sup>. *Mt*

<sup>27</sup> Pidoux, Engnell e Snaith potrebbero essere considerati i principali rappresentanti di questa opinione.

<sup>28</sup> Cfr. P.-E. Bonnard, *Le Second Isaie. Son disciple et leurs éditeurs* (Paris 1972) 37-46.

<sup>29</sup> Per esempio, De Leeuw, Cazelles, Feuillet, Fischer, Van der Ploeg, ecc.

<sup>30</sup> Cfr. E. Fascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht* (Berlin 1958); J. Hoad, *Some NT References to Is 53: ExpTim 68* (1956/57) 254s; M. Miguens, *Isaías 53 en el NT*, in Studi G. Rinaldi (Genova 1967) 337-437; H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlin 1952).

<sup>19</sup> Per esempio, Gressmann e Orlinsky sopprimono i versetti 52, 13-15.

<sup>20</sup> Duhm, Mowinkel, Coppens, Feuillet, Press, Haag, ecc.

<sup>21</sup> Il difensore più famoso di questa opinione è Elliger.

<sup>22</sup> Fischer, Zimmerli, De Leeuw, Weiser, Lods, North, Bonnard, ecc.

<sup>23</sup> Tournay, Lindblom, Snaith, De Leeuw, Cazelles, Bentzen, Engnell, Ringnell, Ringgren, Gerleman, Pidoux, Bonnard.

<sup>24</sup> Fischer, Coppens, Groossens, Westermann, Willians, Van der Ploeg.

<sup>25</sup> Cfr. su di essa C. R. North, *The Suffering Servant*, pp. 69-71 e 201s. Suo principale esponente è stato Gressmann, che interpretava i canti a partire dal mito di Tammuz, il dio che muore e risuscita.

<sup>26</sup> H. L. Ginsberg, *The Oldest Interpretation of the Suffering Servant: VT 3* (1953) 400-404.

12, 18-21 applica a Gesù il primo canto; e *Mt* 8, 17; *Lc* 22, 37; *At* 8, 32ss; *1Pt* 2, 22. 24 diverse frasi del quarto. Si devono però notare alcune sfumature importanti: 1) per quanto riguarda Gesù, pare che egli non abbia visto riflessa in modo particolare la propria missione e condotta nei tre primi canti; per lui i testi più importanti sarebbero stati il quarto canto e altri frammenti isaiiani come 43, 4; 44, 26; 50, 10; 59, 21; 61, 1-3<sup>31</sup>; 2) pare che lo stesso Gesù abbia applicato ai suoi discepoli idee del secondo e terzo canto (cfr. *Mt* 5, 14.16.39, comparati con *Is* 49, 3.6; 50, 6); 3) la Chiesa primitiva ha considerato, senza dubbio, Gesù come il Servo di Dio; lo dimostrano, oltre ai testi già citati, gli episodi del battesimo e della trasfigurazione; 4) ciò non ha impedito che si continuasse a considerare Servo di Dio tutto il popolo di Israele (*Lc* 1, 54) o che venissero applicati ai fedeli alcuni gesti fondamentali del Servo. È curioso, in questo senso, che il libro degli Atti citi in tre occasioni questi poemi: in una di esse (8, 34s) lo applica a Gesù e in due a Paolo (14, 37; 26, 17s); 5) di conseguenza, per essere fedeli al NT, l'interpretazione messianica dev'essere accompagnata dall'interpretazione ecclesiale; 6) presentando la persona e la missione di Gesù non dobbiamo esagerare l'importanza di questi quattro canti, né situarli tutti sullo stesso piano; altri testi del libro di Isaia, specialmente 61, 1-3, hanno maggior rilievo all'interno del NT.

#### 4. La struttura di Is 40-55

L'opera del Deuteroisaia pone numerosi problemi ai commentatori. Alcuni pensano che questi capitoli sono composti da una moltitudine di piccoli oracoli indipendenti<sup>32</sup>, senza relazione tra loro, mentre altri vi difendono una strutturazione profonda e premeditata. Si discute anche se questi capitoli siano frutto di una attività letteraria o di un'attività kerigmatica; se cioè il Deuteroisaia sia un predicatore oppure uno scrittore. E, in relazione a ciò, se sia stato lui stesso a raccogliere i propri oracoli, o se lo abbia fatto uno dei suoi discepoli. È impossibile presentare qui i vari argomenti pro e contro di ciascuna posizione<sup>33</sup>. Ci li-

<sup>31</sup> Cfr. W. Grimm; *Weil Ich dich liebe. Die Verkündigung Jesu und Deuterjesaja*, ANTI 1 (Frankfurt 1976) 306.

<sup>32</sup> Mowinckel parla di 41; Gressmann di 49; Volz di 50; Köhler e Begrich di 70.

<sup>33</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas*, in *Forschung am alten Testament*: ThBü 24 (München 1964) 92-170, riassume i lavori realizzati precedentemente da Gressmann, Köhler, Begrich, Smith, Elliger, Mowinckel, Muilenburg, Engnell e Hessler. Recentemente sono state pubblicate due nuove opere sul tema: R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*: BZAW 141 (Berlin 1976) e H. C. Spyerboer *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah; With Special Reference to the Polemics Against Idolatry* (Franeker 1976). È pure interessante il punto di vista di R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*: AnBib 59 (Roma 1973) 77-120.

mitteremo ad alcune idee fondamentali sulla struttura di questi capitoli. Praticamente tutti gli autori concordano che l'opera è contrassegnata da un prologo (40, 1-11) e da un epilogo (55, 6-13)<sup>34</sup>, nei quali occupa un posto centrale il tema della parola di Dio e del nuovo esodo. Il corpo intermedio viene diviso generalmente in due grandi blocchi: 40-48 e 49-55. Il primo è centrato sulla liberazione da Babilonia e sul ritorno nella terra promessa. Ciro vi compie una missione importantissima come liberatore. Frequenti sono le polemiche contro gli dèi pagani, a dimostrazione che solo Yahvé è il signore della storia. La seconda parte (49-55) è centrata sulla restaurazione e glorificazione di Gerusalemme, presentata a volte come città e a volte come sposa. Se si interpreta in senso individualistico la figura del Servo, questa seconda parte è dominata dal contrasto tra un personaggio femminile (Sion) e uno maschile (il Servo)<sup>35</sup>.

All'interno di questi due grandi blocchi possiamo ammettere altre suddivisioni, come fa Westermann, basandoci sugli inni che delimitano ciascuna sezione (44, 23; 48, 20-21; 52, 7-10; 55, 12-13). In tal modo avremmo quattro grandi unità: 40-44; 45-48; 49-53; 54-55. Una divisione più dettagliata, anche se esatta, non aiuta in modo particolare a capire meglio il libro.

#### 5. Bibliografia scelta

*Commentari*: Oltre a quelli già indicati per tutto Isaia, sono famosi su questi capitoli: P. Volz, *Iesaja II*, KAT IX/2 (Leipzig 1932); C. Westermann, *Das Buch Iesaja. Kap 40-66*, ATD 19 (Göttingen<sup>2</sup> 1970); K. Elliger, *Deuterjesaja*, BK XI/1 (Neukirchen 1978) dedica 530 pagine a poco più di cinque capitoli (40, 1-45, 7); Elliger morì mentre compilava questo testo; il commentario, esaustivo quanto a informazione, raggiunge a volte il vertice della pazienza; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs*, EtB (Paris 1972) è particolarmente interessante per le introduzioni e per il lessico di *Is* 40-66, al quale dedica 55 pagine.

<sup>34</sup> La delimitazione dell'epilogo è più discussa. Alcuni parlano di 55, 1-13; altri lo limitano ai versetti 6-13 o 9-13.

<sup>35</sup> Come particolari interessanti possiamo notare: a) Sion si considera abbandonata, disonorata, sterile; il Servo confida nella riuscita della sua impresa ed è consapevole della protezione divina; b) come conseguenza del punto precedente, Sion si lamenta, mentre il Servo proclama parole di consolazione o tace; c) il passato di Sion si riassume in un'esaltazione dell'ira divina, che ha portato Dio a colmare il calice della sua collera; il passato del Servo è di intimità e affetto; l'opposizione che soffre non gli viene dal Signore, al contrario, è Dio stesso a difenderlo dai suoi avversari; d) comune a entrambi i protagonisti è il tema della posterità, ma assai diverso è il modo in cui viene affrontato.

esporre il piano, per rivelare e realizzare la salvezza. La parola di Dio, paragonata prima al frumento, viene ora paragonata alla pioggia: benedizione primaria di Dio, dono attivo che libera attività, irrigazione che feconda e fa nascere. Fecondando la terra, la pioggia mette in movimento un ciclo: dà la semente dei futuri raccolti e nutre l'uomo. Ma non di solo pane vive l'uomo: la parola che esce dalla bocca di Dio è un messaggero che parla e un incaricato che realizza. La parola del Signore parla e fa, è rivelatrice e dinamica.

12-13. In un epilogo (terza e ultima conclusione) tornano a risuonare temi del nuovo esodo: l'uscita (48, 20; 49, 9; 52, 11s), la gioia (35, 10; 51, 3.11), l'essere portati (40, 11; 46, 3.7), la sicurezza e la pace (48, 18; 52, 7), l'inno della natura (44, 23; 49, 13), il parco (41, 19). Tutto per la gloria del Signore, per il suo nome: 41, 25; 42, 8; 43, 7; 48, 1.9; 50, 10.

### III ISAIA

#### Is 56-66 (Tritoisaia)

Il 1892 è una data chiave all'interno della ricerca biblica. Duhm « scopre » un profeta anonimo, vissuto a metà del secolo V a.C., poco prima di Esdra e di Neemia. La sua opera si conserva nei capitoli 56-66 del libro di Isaia, e Duhm lo battezza con il nome di « Tritoisaia ». Fino a quel tempo, i biblisti avevano considerato questi capitoli in stretta connessione con i precedenti. I conservatori avevano attribuito l'intero libro al profeta Isaia del secolo VIII; i più liberali pensavano che i capitoli 40-66 formassero un blocco indipendente, opera di un altro profeta anonimo, noto come « Deuteroisaia ».

Duhm rompe con la tradizione, scoprendo un terzo profeta principale all'interno del libro di Isaia. Solo Littmann e Zillesen lo seguiranno per intero, ammettendo che tutti questi capitoli procedono da un solo autore e che questo autore è vissuto nel secolo V. Ma la sorte di Isaia 56-66 è ormai segnata. A partire da allora sarà oggetto di discussioni interminabili, senza che si sia arrivati a nessun accordo per quanto riguarda l'autore, la datazione, la problematica e la struttura di questi capitoli<sup>1</sup>.

#### 1. L'autore

Prescindendo da quelli che attribuiscono tutto il libro di Isaia al profeta del secolo VIII<sup>2</sup>, le teorie sull'autore dei capitoli 56-66 sono quattro:

a) Secondo alcuni, essi procedono dallo stesso *Deuteroisaia*. Questo profeta non terminò la sua attività a Babilonia; tornò a Gerusalemme, dove si dovette confrontare con i nuovi problemi culturali e sociali e, soprattutto, col disincanto dei suoi contemporanei, che non vedevano in nessun modo la salvezza meravigliosa annunciata nei capitoli 40-55. Questo cambiamento tanto profondo di situazione e di problematica giustifica le differenze esistenti tra 40-55 e 56-66. Differenze

<sup>1</sup> Sullo studio scientifico a proposito di *Is* 56-66, oltre alle Introduzioni, danno informazioni: F. Maass, « *Tritojesaja* »?: BZAW 105 (1967) 153-163; K. Pauritsch, *Die Neue Gemeinde*: AnBib 47 (Roma 1971) 8-30; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975) 32-40. Sulla ricerca durante i primi decenni del nostro secolo, cfr. L. Glahn, *Quelques remarques sur la question du Trito-Esaïe et son état actuel*: RHPHilRel 12 (1932) 34-46.

<sup>2</sup> Nell'introduzione generale al libro di Isaia abbiamo già indicato come questa opinione manca di fondamento, anche se alcuni autori la difendono.

che, d'altra parte, non devono essere esagerate. Con le sfumature proprie di ciascuno, si attengono a questa prima opinione König, Glahn, Penna, Banwell, Smart, Maass<sup>3</sup>. Quanto a Torrey, uno dei difensori più acerrimi dell'unità di 40-66, si ricordi che situa l'autore di questi capitoli verso la fine del secolo V. \*

b) Per altri, l'autore dei capitoli 56-66 è un discepolo del Deuteroisaia, che adattò alle nuove circostanze postesiliche la predicazione del maestro. Così si spiegano perfettamente le somiglianze e le differenze tra 40-55 e 56-66. Anche in questo caso, le opinioni presentano sfumature peculiari quanto all'epoca di attività del Tritoisiaia e al numero di passi che gli si debbono attribuire. In linea generale, tuttavia, condividono questa opinione Elliger, Meinhold, Sellin, Kessler e Bonnard<sup>4</sup>. Con qualche riserva, potremmo includere Westermann, che attribuisce il nucleo fondamentale di questi capitoli a un discepolo del Deuteroisaia, benché riconosca che molti altri passi non sono opera sua.

c) Come già indicavamo, Duhm pensava che l'autore di questi capitoli fosse un profeta del secolo V; lontano ormai, di conseguenza, dal Deuteroisaia e con mentalità molto diversa.

d) Infine, sono sempre più numerosi gli autori che negano l'unità tematica e stilistica di questi capitoli. La diversità di situazioni e di interessi, di generi e di stili, li porta ad attribuire questi capitoli a una pluralità di autori. Questa opinione, esposta già da Cheyne e da Kesters pochi anni dopo la pubblicazione del commento da parte di Duhm (rispettivamente, nel 1895 e 1896), è stata difesa più tardi da Cramer, Budde, Abramowski, Volz, Kittel, Muilenburg, Weiser, Eissfeldt, Fohrer, Hanson, Testa e molti altri. Si può dire che attualmente è l'opinione predominante. Il « Tritoisiaia », che prometteva di diventare un nuovo pianeta del firmamento biblico, ne è stato piuttosto una stella fugace.

<sup>3</sup> Cfr. L. Glahn-L. Koehler, *Der Prophet der Heimkehr - Jesaja 40-66* - (Giessen 1934); B. O. Banwell, *A Suggested Analysis of Isaiah XL-LXVI: ExpTim 76 (1964/65) 166*; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35.40-66* (Philadelphia 1965); F. Maass, art. cit. nella nota 1.

<sup>4</sup> Chi ha difeso l'idea con più accanimento è stato Elliger in suoi diversi scritti: *Die Einheit des Tritojesaja (Jes 56-66)*: BWANT 45 (Stuttgart 1928); *Der Prophet Tritojesaja*: ZAW 49 (1931) 112-141; *Der Prophet Tritojesaja* (Stuttgart 1931). Per Elliger, questo profeta non si limitò a redigere i capitoli 56-66, ma anche curò l'edizione dell'opera del maestro, aggiungendo il quarto canto del Servo di Yahvé, i capitoli 54-55 e altri versetti a partire da Is 40. Anche W. Kessler ha dedicato al tema vari scritti: *Zur Auslegung von Jesaja 56-66*: TLZ 81 (1956) 335-338; *Studien zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja 56-66*: WZ 6 (1956/57) 41-73; *Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56-66 und Jesaja 24-27*. BotAT 19 (Stuttgart 1960). Vedi anche S. Virgulin, *Tritoisiaia*, in Aa. Vv., *Introduzione alla Bibbia*, vol. II/2, Torino 1971, 183-194.

## 2. L'epoca

Da quanto detto, è facile immaginare il disaccordo che regna anche su questo secondo punto. Chi attribuisce i capitoli a un solo profeta (Deuteroisaia, Tritoisiaia) deve concentrarne l'attività in un periodo più o meno breve. Chi pensa che si tratti di più autori può muoversi con un margine di secoli. Prescindendo da questa differenza, i testi di Is 56-66 sono stati collocati in tutte queste epoche:

a) in un margine di vari secoli: VII-III (Volz); VII-IV (Budde); VII-V (Abramowski); VI-III (Sellin-Fohrer). Ciascun oracolo viene analizzato indipendentemente e secondo le possibili referenze storiche, la situazione che presuppone, ecc., gli si assegna una data;

b) nei primi anni dopo la caduta di Gerusalemme, in concreto tra il 587 e il 562. È la teoria di McCullough<sup>5</sup>, che nessuno ha seguito. Molti autori si trovano d'accordo nel datare 63, 7-64, 11 a quest'epoca (per esempio, Volz, Fohrer); ma nessuno accetta che tutti i capitoli risalgano a questi anni;

c) negli anni che vanno dal ritorno da Babilonia fino alla ricostruzione del tempio: Bonnard (537-520); Elliger (538-515); Fischer (536-530); Glahn (ca. 530).

d) negli ultimi decenni del secolo VI e nei primi del V: McKenzie (537-445); Kessler (515-475); Haller (516-444); Hempel e Rowley (520-450);

e) nella metà del secolo V, prima durante e dopo la riforma di Esdra, secondo il gusto di ciascun autore: Duhm, Kesters, Cheyne, Littmann, Zillessen, ecc.

f) datazioni molto tardive: Pfeiffer (450-350); Torrey (fine del secolo V); Kennet (secolo II).

Questa lista, che non pretende affatto di essere esaustiva, sta a indicare la diversità delle opinioni e l'insicurezza di tutte. A volte si considera accettato dalla scienza biblica che Is 56-66 provenga dagli ultimi decenni del secolo VI. Ma non è certo. Benché questi anni siano quelli preferiti dai commentatori più recenti (contro la datazione tardiva di Duhm), il disaccordo continua. Priva di fondamento è invece la datazione di Kennet (secolo II). Forse dobbiamo anche rifiutare, come troppo tardive, quelle di Pfeiffer e Torrey.

## 3. La problematica di Is 56-66

La lista precedente mostra come la maggior parte degli autori, nonostante tutte le differenze, situò questi capitoli nei secoli VI e V. Sfor-

<sup>5</sup> Cfr. W. S. McCullough, *A Re-Examination of Isaiah 56-66*: JBL 67 (1948) 27-36.

tunatamente, sono quelli meno conosciuti della storia di Israele, soprattutto a partire dal ritorno da Babilonia. La loro problematica la possiamo intuire: entusiasmo iniziale dei rimpatriati, delusione successiva, tensioni tra gli esiliati e i rimasti in Giuda, ansia di liberarsi dal dominio persiano, speranza che Dio salvi definitivamente il suo popolo, ecc. Tutto questo lo conosciamo dai libri di Aggeo e di Zaccaria, e lo troviamo confermato in alcuni testi di *Is* 56-66. Ma è difficile concretare di più. Si spiegano così le interpretazioni tanto diverse che possiamo trovare, sia di questi capitoli che delle cause che ne hanno motivato l'apparizione. A dimostrazione di ciò, presenteremo brevemente le conclusioni dei tre ultimi studi in materia.

Karl Pauritsch<sup>6</sup> concepisce l'origine del libro in questo modo: negli anni posteriori all'esilio, una comunità yahvista stabilita in Babilonia invia messaggeri a Gerusalemme per consultarsi sulla sua possibile filiazione alla comunità madre di Sion. Gli inviati, «stranieri» ed «eunuchi», ricevono un rifiuto da parte dei sacerdoti. Questo rifiuto, unito alla dilazione delle promesse annunciate dal Deuteroisaia, crea in essi una situazione di abbattimento. Ma un profeta si oppone alla decisione dei sacerdoti e pronuncia l'oracolo 56, 3-7. Mentre crea in essi la coscienza di essere popolo di Dio, cerca anche di fomentare in essi la speranza, un atteggiamento nuovo. Pertanto, riunendo vari oracoli sciolti che erano stati trasmessi oralmente o per iscritto tra gli anni 521-510, egli redige questo libro (*Is* 56-66), che resta destinato alla comunità di Babilonia.

P.-E. Bonnard<sup>7</sup>, che attribuisce quasi tutti gli oracoli di *Is* 56-66 a un discepolo del Deuteroisaia, cerca di comprendere questi capitoli situandoli nell'intera problematica degli anni 537-520 a.C. Si distinguono, allora, quattro gruppi principali di persone: i giudei tornati dall'esilio, quelli rimasti in Giuda, gli stranieri e i giudei della diaspora. A partire da tutti costoro, e senza voler escludere nessuno, il Tritoisiaia pretende di costruire una comunità di uomini giusti, graditi a Dio. Ma la sua chiamata alla conversione si urta contro quattro ostacoli: lo scandalo suscitato dal ritardo della salvezza definitiva annunciata dal Deuteroisaia; la depravazione del culto idolatrico; la divisione che si riflette nell'odio tra fratelli e nelle ingiustizie; il rischio che la comunità disprezzi gli stranieri. Questi quattro gruppi e questi quattro ostacoli aiutano a capire il messaggio di *Is* 56-66 nella sua globalità.

P. D. Hanson<sup>8</sup>, l'ultimo che ha scritto sul tema, focalizza la questione

<sup>6</sup> K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)*, AnBib 47 (Roma 1971).

<sup>7</sup> P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40-66*: EtB (Paris 1972).

<sup>8</sup> P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975). Le pagine dedicate al Tritoisiaia sono 32-208 (oltre 388s, sull'aspetto redazionale: *Is* 56, 1-8 e 66, 17-24).

in modo molto diverso. Considera assurdo preoccuparsi tanto della questione dell'autore, benché, personalmente, egli ammetta una pluralità di autori. L'importante è comprendere lo sfondo storico di questi capitoli. In essi egli avverte l'esistenza di una comunità che incoraggia un ideale escatologico, in piena armonia con le affermazioni del II Isaia; e avverte pure un elemento polemico, che va dalla reprimenda soave (64, 7) fino all'attacco più duro (57, 3ss). Attraverso tutto questo si scopre l'esistenza di due grandi gruppi giudaici: da una parte, il sacerdozio sadduceo, che controlla il culto ufficiale, domina la politica e patteggia con l'impero persiano. È un gruppo realista, antiescatologico, disposto a far valere sempre i suoi privilegi. Di fronte ad esso, i discepoli del Deuteroisaia rappresentano l'opposizione: una mentalità più «democratica», con un sacerdozio che si estende a tutti i fedeli; aperto agli stranieri, ma senza intenzioni di compromessi con l'impero persiano; soprattutto, è un gruppo apertamente escatologico, che aspetta e anela l'irruzione di Dio. L'urto di queste due mentalità darà come risultato *Is* 56-66. La genesi di questi capitoli è la seguente: i primi testi parlano di una comunità ideale, quale la concepiscono i discepoli del Deuteroisaia (60-62; 57, 14-21). Ma tale ideale si vede minacciato dall'opposizione (63, 7-64, 11); e questo fa crescere la tensione all'interno della comunità giudaica (58, 1-12; 59, 1-20). La scissione si fa sempre più grande e aumenta lo spirito di vendetta. Va così nascendo l'escatologia apocalittica, assai più disincarnata dalla storia (65, 1-25). Un nuovo passo in avanti è costituito dalla controversia sulla costruzione del tempio e sul sentirsi respinti dal culto ufficiale (66, 1-16), che apre la via a un conflitto ancor più acuto (56, 9-57, 13). E mentre il gruppo sacerdotale si allea con i persiani e li riconosce come signori, il gruppo profetico ricorda la vittoria definitiva di Yahvé su tutti i popoli (63, 1-6).

L'opinione di Pauritsch sembra alquanto fantasiosa. Quella di Hanson assai suggestiva, ma troppo soggettiva<sup>9</sup>. Quella di Bonnard è forse la più giusta, ma corre il pericolo di mettere sullo stesso piano problemi di fattura molto diversa. In ogni caso, avvertiamo come questi capitoli si prestino alle interpretazioni più diverse.

<sup>9</sup> Basti ricordare che Duhm, basandosi sugli stessi testi, presentava un'immagine totalmente diversa del Tritoisiaia, inquadrandolo nella mentalità che ha inizio con Ezechiele, viene fomentata da Aggeo e Zaccaria e trova il suo punto culminante in Esdra (cfr. *Das Buch Jesaja*, 4ª ed., 418s). Hanson, al contrario, considera la scuola di Ezechiele, Aggeo e Zaccaria come i grandi avversari del gruppo profetico che si trova dietro *Is* 56-66. Benché io pensi che Hanson abbia più ragione di Duhm, tuttavia egli dà l'impressione, molte volte, di semplificare

#### 4. La struttura di Is 56-66

Nemmeno su questo punto si è raggiunta una piena unanimità tra i commentatori. Un gruppo assai numeroso pensa che questi capitoli si siano formati a partire da una serie di oracoli indipendenti, raccolti senza alcun criterio, né tematico né cronologico. Non ha dunque senso ricercarne una struttura globale. Così pensano Eissfeldt, Weiser, Auvray-Steinmann, Lods, McKenzie, Sellin-Fohrer, Oesterley-Robinson, ecc. Altri, tuttavia, pensano che il raggruppamento di questi oracoli non è puramente casuale, ma riflette una struttura premeditata. Tournay la chiama «concentrica»<sup>10</sup>; Charpentier, «perfetto arco ogivale»<sup>11</sup>; Pauritsch, «conica»<sup>12</sup>. Prescindendo dai termini, tutti convengono che il centro è occupato dal capitolo 61, verso cui tende tutto il resto. Bonnard, benché riconosca che alcuni punti restano oscuri, propone la seguente struttura, che segue in larga misura le affermazioni di Tournay:

	61	
	60 . . . . . 62	
	59, 15b-20 . . . . . 63, 1-6	
	59, 1-15a . . . . . 63, 7-64, 11	
	58	
	56, 9-57, 21 . . . . . 65, 1-66, 17	
	56, 1-8 . . . . . 66, 18-24	

Anche R. Lack si trova tra quelli che difendono una «disposizione» unitaria, basata su blocchi che si corrispondono (approssimativamente, come nello schema di Tournay-Bonnard), e che tuttavia finiscono per formare due blocchi principali: 56-58 + 65-66, dominati dallo schema dell'«esodo», e 59-64, dominati da quello della giustizia e salvezza. È impossibile riassumere in poche righe l'analisi di Lack, che ha il vantaggio di non limitarsi ai semplici paralleli verbali, per ricercare gli schemi antropologici soggiacenti<sup>13</sup>.

#### 5. Uso di Is 56-66 nel Nuovo Testamento

Come in altre occasioni, ci limitiamo alle citazioni testuali, prescindendo dalle allusioni più o meno chiare<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. la sua recensione al commentario di Westermann, in RB 74 (1967) 120-121.

<sup>11</sup> E. Charpentier, *Jeunesse du Vieux Testament* (Paris 1963) 79. Citato da P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, 319.

<sup>12</sup> Cfr. *Die neue Gemeinde*, 243s.

<sup>13</sup> Cfr. R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*: AnBib 59 (Roma 1973) 121-145.

<sup>14</sup> Per esempio, l'offerta di oro, incenso e mirra al bambino Gesù. (cfr. Mt 2, 11)

Is 56, 7	Mt 21, 13; Mc 11, 17; Lc 19, 46
57, 19	Ef 2, 17
59, 7-8	Rm 3, 15-17
59, 17	Ef 6, 14.17; 1Ts 5, 8
59, 20s	Rm 11, 26-27
61, 1-2	Lc 4, 18-19
61, 1	Mt 11, 5; Lc 7, 22
62, 11	Mt 21, 5
64, 4	1Cor 2, 9
65, 1-2	Rm 10, 20-21
65, 17	2Pt, 3, 13
66, 1	Mt 5, 34-35
66, 1-2	At 7, 49-50
66, 24	Mc 9, 48

Naturalmente, le citazioni non hanno tutte lo stesso valore. In molti casi si tratta di trovare idee che hanno avuto un impatto nei lettori cristiani: per esempio, che «il tempio è casa di orazione» (56, 7), «il cielo è il trono di Dio e la terra è lo sgabello dei suoi piedi» (66, 1), «il verme e il fuoco dei dannati non muore né si consuma» (66, 24). A volte il testo di Isaia serve solo da introduzione a un altro oracolo profetico, come capita con Is 62, 11, che Mt 21, 5 usa per introdurre Zc 9, 9. Prescindendo da questi usi, possiamo indicare come particolari interessanti:

a) l'impiego programmatico di 61, 1-2 in Lc 4, 18-19, quando Gesù legge questo testo nella sinagoga di Nazaret e lo applica a sé, dopo aver omesso la frase finale sulla vendetta<sup>15</sup>. All'interno di questi versetti ha suscitato un impatto speciale l'idea dell'«annuncio della buona novella ai poveri», come dimostrato dalla menzione che ne fanno Mt 11, 5 e Lc 7, 22;

b) l'uso che fa Stefano, in At 7, 49-50, di Is 66, 1-2. I commentatori discutono a non finire se il testo di Isaia condanni la costruzione del tempio scismatico del Garizin, oppure la ricostruzione del tempio di Gerusalemme tra gli anni 520-515. Per l'autore degli Atti è evidente che ci si riferisce al tempio di Gerusalemme, e adduce il testo per dimostrare che Dio non vi abiterà (cfr. At 7, 48);

c) l'applicazione dell'immagine del guerriero divino a ciascun cristiano (si confronti 59, 17 con Ef 6, 14.17; 1Ts 5, 8);

e il NT sono numerosi, come capita con quasi tutti i libri profetici. A proposito di quanto segue, cfr. W. C. Hofheinz, *An Analysis of the Usage and Influence of Isaiah Ch. 40-66 in the New Testament*, Tesi di dottorato presentata nell'università di Columbia, 1964 (cfr. Diss. Abstr. 26, 1 [1965] 513s).

<sup>15</sup> Sul tema, cfr. P. Grélot, *L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII 1-6*: RB 70 (1963) 371-80; U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu*: SBS 91 (Stuttgart 1978).

d) l'uso che fa *Rm* 10, 20-21 di *Is* 65, 1-2. Paolo applica il testo ai pagani, mentre l'originale si riferisce senza dubbio ai giudei idolatri. In ogni modo, benché il senso letterale non sia quello preteso da Paolo, le parole del profeta quadrano assai bene con ciò che egli vuol esprimere. Qualcosa di simile potremmo dire dell'uso di 57, 19 in *Ef* 2, 17: per il profeta, « i lontani » e « i vicini » rappresentano i giudei della diaspora e quelli di Giuda; per l'autore degli Efesini, invece, si riferiscono rispettivamente ai pagani e ai giudei.

### 6. Bibliografia scelta

Oltre ai commentari dell'intero libro di Isaia già indicati, raccomandiamo particolarmente per questi capitoli:

P. Volz, *Iesaja II*, in KAT IX/2 (Leipzig 1932) 197-300.

C. Westermann, *Das Buch Iesaja. Kap. 40-66*, in ATD 19 (Göttingen 1970) 236-340. (tr. it. Brescia 1978).

P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs*: EtB (Paris 1972) 313-496.

P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975).

Agli articoli citati in nota aggiungiamo, per il loro interesse; W. W. Cannon, *Isaiah 61, 1-3 an Ebed-Jahweh poem*: ZAW 47 (1929) 284-288; K. Cramer, *Der Begriff «sdq» bei Tritojesaja*: ZAW 27 (1907) 79-99; H. J. Kraus, *Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66*: ZAW 78 (1966) 317-332; D. Michel, *Zur Eigenart Tritojesajas*: TViat 10 (1965/66) 213-230; E. Schmsdorf, *Studien zur Redaktionsgeschichte von Jes 56-66*: ZAW 84 (1972) 517-576; W. Zimmerli, *Zur Sprache Tritojesajas*, in Fs. L. Köhler (1950) 62-74 (= Theol Bü 19 [1963] 217-233).

### Fine dell'esclusivismo (At 8, 26-40)

56,1 Così dice il Signore:

Osservate il diritto, praticate la giustizia:

la mia salvezza è prossima, sta per rivelarsi la mia vittoria.

2 Beato l'uomo che agisce così,

beato il mortale che in ciò persevera,

che osserva il sabato senza profanarlo,

custodisce la mano dal compiere ogni male.

3 Lo straniero che si è dato al Signore non dica:

« Il Signore mi escluderà dal suo popolo ».

Non dica l'eunuco: « Non sono che un albero secco ».

4 Perché così dice il Signore:

Agli eunuchi che osservano i miei sabati,

scelgono ciò che mi piace e perseverano nella mia alleanza,

- 5 io darò in casa mia, nelle mie mura,  
un monumento e un nome migliori che non figli e figlie;  
darò loro un nome eterno, che non si estinguerà.
- 6 Gli stranieri che si sono dati al Signore, per servirlo,  
per amare il Signore ed essergli servitori,  
che osservano il sabato senza profanarlo e perseverano nella mia  
alleanza,
- 7 li condurrò al mio Monte Santo, li rallegrerò nella mia casa  
di preghiera;  
ne accetterò sul mio altare gli olocausti e i sacrifici;  
perché la mia casa è casa di preghiera,  
la chiameranno Casa di Preghiera tutti i popoli.
- 8 Oracolo del Signore, che riunisce i dispersi di Israele,  
e altri riunirà ai già riuniti.

### Cani muti

- 9 Belve selvagge, venite a mangiare; belve tutte della selva:  
ché i guardiani sono ciechi, non si accorgono di nulla,  
cani muti, incapaci di latrare,  
sorveglianti storditi, amici del sonno,
- 11 sono cani dalla fame insaziabile,  
pastori incapaci di capire;  
ognuno va per la sua strada, al suo utile, senza eccezione.
- 12 « Su, vado per vino, ubriachiamoci di liquore;  
domani come oggi, c'è abbondanza di provviste ».
- 57,1 Perisce l'innocente, e nessuno ci bada;  
si prendono gli uomini fedeli, e nessuno comprende  
che dinanzi al male si prende l'innocente,
- 2 affinché entri nella pace  
e riposi nel suo letto chi procedeva con sincerità.

56,7 *Iršwn*: l con funzione di copula

10 *spw* scrittura difettiva del part. plur.

Inizia una nuova tappa. Qualcosa di importante sta per arrivare e bisogna prepararsi a riceverlo. Stanno arrivando *yešû'a* e *šedaqa* (*Sal* 85, 14): la salvezza che Dio realizza, vincendo e inaugurando un nuovo regime di giustizia. Se la giustizia è stata già predicata e annunciata tante volte e in tanti modi, nel libro, dov'è la novità? È nella sua apertura universale, già indicata nella denominazione universale « l'uomo, il mortale/essere umano », esplicitata nell'invito di due categorie di persone rimaste finora escluse: lo straniero e l'eunuco.

L'apertura si realizza mediante una concentrazione e una semplificazione: da una parte il precetto umano universale di praticare la giu-