

I profeti del VII-VI secolo

Il contesto storico

A metà del VII secolo a.C. l'impero assiro iniziò il suo declino: Assurbanipal (669-627) dopo una serie di vittorie perse il controllo dell'Egitto nel 665 e dovette contrastare negli anni successivi i tentativi di ribellione di Babilonia che sferrò alla fine del VII sec. il colpo mortale all'esistenza dell'impero assiro: nel 627, appena dopo la morte di Assurbanipal, il caldeo Nabopolassar guidò con successo la rivolta di Babilonia che determinò la sconfitta dell'esercito assiro e pose le basi per la creazione dell'impero babilonese. Questa situazione di tensione militare si protrasse tra alterne vicende fino al 612 quando Ninive venne occupata e distrutta dopo un assedio durato tre mesi dall'esercito dei Medi e dei Babilonesi. L'affermazione babilonese determinò la reazione dell'Egitto, la cui opposizione fallì miseramente a Karkemish ove il Faraone Necaon II fu sconfitto e costretto a ritirarsi, lasciando campo libero ai Babilonesi.

Alla morte di Nabopolassar nel 605 salì al trono il figlio Nabuccodonosor (605-561) il quale rafforzò il confine con l'Egitto occupando le città filistee sul Mediterraneo. In questa operazione egli esercitò pressione anche su Giuda occupando una prima volta la capitale Gerusalemme nel 598 e successivamente distruggendola nel 586.

Tuttavia il dominio babilonese non durò ancora a lungo: dopo la morte di Nabuccodonosor nel 561 sotto il regno di Nabonide, il quale aveva però affidato il governo al figlio Baldassar, la pressione dei Medi crebbe fino a far cadere la capitale Babilonia sotto l'attacco di Ciro nel 539.

La situazione di Giuda

Durante gran parte del VII sec. a.C. il regno di Giuda ha costituito tra alterne vicende uno stato satellite dell'Assiria, dell'Egitto e di Babilonia, sotto la cui dominazione si dissolse definitivamente nel 586. Complesse le figure di sovrani che guidarono il regno in questo tempo burrascoso.

Manasse (698-642) sedette lungamente sul trono manifestando la propria piena fedeltà agli Assiri e favorendo il diffondersi a Gerusalemme di usanze di quel popolo, incluso il culto.

Gli successe Amon (642-641) il quale continuò la politica filo assira del padre, regnando però per soli due anni. Ucciso da frange anti assire, gli subentrò il figlio Giosia, il quale regnò fino alle soglie della caduta di Gerusalemme. Nel diciottesimo anno di regno fu ritrovato nel tempio il rotolo della legge che costituì secondo le fonti bibliche il motore della riforma giosiana, Essa si articolava in quattro punti: eliminazione dei culti stranieri nel tempio; distruzione dei culti solari mesopotamici (alture); soppressione della divinazione e della magia; distruzione di Betel e centralizzazione del culto.

Giosia morì nel 609 a.C. presso Megiddo. Gli successe Ioacaz (609) il quale però fu dopo soli tre mesi deportato in Egitto e sostituito dal fratello Ioiaqim. Il re si ribellò contro Babilonia e Nabuccodonosor assediò per la prima volta Gerusalemme (598). Morte di Ioiaqim e successione del figlio Ioiakin (Ieconia) e sua deportazione a Babilonia.

Salì al trono un figlio di Giosia, Mattania (Sedecia) il quale, dopo lunga indecisione, nel 589 aderì ad una lega antibabilonese, sostenuta dall'Egitto. Nel 587-586 Nabuccodonosor assediò, conquistò e distrusse la città di Gerusalemme, deportando a Babilonia il re, cui erano stati cavati gli occhi dopo aver ucciso tutti i suoi figli, e l'intera classe dirigente. A Gerusalemme fu lasciato un governatore, Godolia, che venne assassinato ben presto.

Naum

Il profeta e il suo tempo

Il nome ebraico Nahûm evoca la consolazione del Signore. Egli nacque a Elkos, località totalmente sconosciuta di difficile collocazione.

Poiché il libro profetico introduce il lettore all'evento della caduta di Ninive (612 a.C.) è probabile che esso sia stato composto dopo la metà del VII sec. a.C., alle soglie della caduta assira.

Il libro

Il titolo del libro (1,1) risulta interessante per diverse ragioni: viene utilizzato il termine massā'; lo scritto viene definito un libro; il contenuto del testo viene definito come una visione.

Secondo Boggio il libro può essere diviso in tre parti:

1. la prima unità (1,2-8) una composizione sotto forma di salmo acrostico che esalta la grandezza e la forza del Dio d'Israele;
2. la seconda unità (1,9-2,2) alterna minacce contro un nemico non imprecisato a messaggi di speranza;
3. la terza unità (2,3 a 3,19), descrive la caduta di Ninive paragonandola alla città di Tebe. Problematicità del paragone con Tebe

Messaggio teologico

Il libro tratteggia la grandezza e la sovranità del Signore, difensore dei deboli e degli oppressi: egli è giudice e il suo giudizio è il solo capace di ristabilire la giustizia. Ampia presenza a Qumran della profezia di Naum

Sofonia

Il profeta e il suo tempo

Significato del nome Sofonia (YHWH è nascosto).

Funzione della genealogia iniziale.

Probabile collocazione cronologica: prima della riforma giosiana.

Il libro di Sofonia

Il libro si divide in tre parti:

la prima sezione (1,1-2,3), incentrata sul "giorno del Signore";

La seconda sezione (2,4-3,8) contiene minacce contro i popoli stranieri e contro Gerusalemme articolandole secondo i punti cardinali.

la terza parte (3,9-20) presenta la restaurazione che Dio compirà a beneficio di tutti i popoli trasformati dal suo intervento.

Messaggio teologico

Sofonia ha un senso profondo della grandezza di Dio, presentato come giudice universale che spazza via quanti gli si oppongono e salva i deboli che a lui si affidano.

La presenza del Signore legata a Gerusalemme, città in cui si realizza il giudizio.

La speranza connessa alla presenza di un resto composto dai "poveri della terra" i quali si contrappongono ai superbi riconoscendo la propria piccolezza e fidandosi della Parola di Dio.

Abacuc

Il profeta e il suo tempo

Non si conosce nulla sulla figura di Abacuc, né il luogo di nascita né il nome del padre. Il suo nome ha un'etimologia incerta e sembra indicare una pianta da giardino. Un'informazione piuttosto vaga ci viene fornita dal libro di Daniele (Dn 14,33-39), secondo il quale "il profeta Abacuc", che viveva in Giudea, intervenne portando da mangiare a Daniele gettato nella fossa dei leoni.

Incerto è anche il tempo in cui si sarebbe realizzata la predicazione del profeta: probabilmente il libro dovrebbe essere collocato tra la fine del VII sec. e l'inizio del VI sec. a.C.

Il libro

Il testo ebraico è complesso e può essere secondo uno schema semplice.

– Introduzione e titolo (1,1) che definisce il libro utilizzando tre termini: oracolo (massā'), visione

(hāzah) e profeta (nābī’).

- Primo lamento e risposta (1,2-11): il lamento del profeta di fronte all’ingiustizia e alla violenza trova una risposta nel Signore che annuncia l’arrivo dei Caldei per punire i malvagi.
- Secondo lamento e risposta (1,12-2,4): il lamento viene elevato a motivo della durezza della punizione dalla quale il Signore annuncia sarà preservato chi gli rimane fedele.
- I cinque guai (2,5-20) contro i trasgressori della Legge di Dio.
- La preghiera finale (3) che sotto forma di salmo esalta la grandezza di Dio.

Messaggio teologico

Di fronte alla catastrofe della storia il profeta si pone una domanda angosciata: perché il Signore non interviene contro le ingiustizie? Come è possibile parlare di un Dio giusto se egli non difende il povero che lo invoca?

Tali interrogativi scuotono profondamente la fede del credente: nella seconda risposta di Dio, in un celeberrimo passaggio dell’AT, il Signore chiede di annunciare con fermezza che il malvagio soccomberà mentre il giusto vivrà per la sua fede. Il Dio d’Israele salverà colui che confida in lui, che non si appoggia sulla propria forza o capacità: questa affermazione deve allora essere declinata all’interno della vicenda storica di Giuda il quale per resistere alla minaccia caldea non deve confidare nelle alleanze internazionali ma unicamente in Dio. Tale affermazione diviene così un paradigma interpretativo che permette ai credenti di leggere la propria vicenda in maniera teologica secondo la logica della speranza: non meraviglia che il libro di Abacuc abbia trovato una significativa risonanza a Qumran e nel NT dove S. Paolo commenta il passo di Ab 2,4 in Rom 1,17 e Gal 3,11.

Geremia

Il profeta e il suo tempo

Secondo la cronologia tradizionalmente accettata dagli esegeti il profeta sarebbe nato da una famiglia sacerdotale intorno all’anno 650 a.C., durante il regno di Manasse, ad Anatot, una cittadina situata a 6 km a nord di Gerusalemme appartenente alla tribù di Beniamino. Secondo questa cronologia l’attività del profeta si articolò in quattro fasi.

Sotto Giosia (627-622) → oracoli contenuti soprattutto nei capp. 1-6 e 30-3. Problematica assenza di ogni riferimento alla riforma di Giosia.

Sotto Ioiaqim (609-597) → oracoli collocabili cronologicamente in questo periodo si concentrano principalmente nei capp. 7-25. La triplice motivazione della nuova attività profetica: la difficile situazione religiosa e politica di Giuda; la fiducia nel tempio vissuta in modo superstizioso; l’ingiustizia di Ioiaqim.

Sotto Sedecia (597-586) → ascrivibili a questo periodo sono i capp. 27-29, 34 e 37-38 più parte del cap. 21. Il profeta continua a chiedere al popolo la sottomissione ai Babilonesi ma rimane inascoltato.

Sotto Godolia → a questo periodo sono attribuiti Ger 39-44.

Questa cronologia tradizionale, tuttavia, rimane aperta a due difficoltà:

- il silenzio di Geremia sulla riforma deuteronomica;
- l’estrema longevità di Geremia.

In base a questi elementi alcuni esegeti hanno avanzato una proposta di cronologia bassa che permetterebbe di spiegare le difficoltà del libro. In questa ipotesi la vocazione di Geremia, avvenuta al tredicesimo anno di Giosia, coinciderebbe con la nascita del profeta. Ciò permetterebbe di spiegare:

- l’assenza di oracoli sulla riforma di Giosia;
- il riferimento alla giovinezza come obiezione del profeta. Il primo oracolo del 609 sarebbe stato pronunciato infatti a soli 18 anni!
- il problema dell’estrema longevità di Geremia, dal momento che alla caduta di Gerusalemme

egli avrebbe avuto 40 anni.

Le difficoltà di questa ricostruzione cronologica e il problema del celibato di Geremia.

La struttura del libro

Il libro è solitamente diviso in quattro sezioni.

Ger 1-25: il giudizio di Giuda e d'Israele. Questa sezione viene a sua volta suddivisa ulteriormente in due parti: capp. 1-6 e capp. 7-25.

Ger 26-45: ultimi giorni di Gerusalemme. In questi capitoli Geremia compare senza, però, svolgere il ruolo di protagonista, anche se il tema dominante è la parola di Dio e il destino del suo profeta.

Ger 46-51: oracoli contro le nazioni.

Ger 52: appendice storica

Il testo

La vicenda del testo di Geremia si presenta particolarmente complessa. Il cap. 36 già presenta una duplice edizione di una raccolta di interventi del profeta: la prima più breve, distrutta dal re Ioiakim, mentre la seconda, molto più lunga aggiungeva molte altre parole simili a quelle bruciate in precedenza.

Il materiale letterario della profezia è disposto secondo un ordine che non corrisponde alla cronologia degli interventi del profeta e presenta una forte eterogeneità di contenuto. Seguendo i suggerimenti di Duhm, Mowinckel e Rudolph si usa dividere i testi in tre gruppi indicati con le prime tre lettere dell'alfabeto: i testi poetici e i racconti autobiografici, indicati con la lettera A; i discorsi in terza persona, indicati con la lettera B; i discorsi in prosa indicati con la lettera C.

Altri problemi derivano dal confronto tra TM e LXX: il testo della LXX è più breve di un ottavo rispetto al TM e presenta lo spostamento degli oracoli contro le nazioni rispetto al TM. Queste differenze hanno fatto ipotizzare l'esistenza di edizioni diverse di Geremia, ipotesi suffragata anche dai ritrovamenti di Qumran che talvolta sono concordi con il TM e talvolta con la LXX. Tuttavia allo stato attuale il problema non ha trovato una soluzione unanimemente accettata.

Le "confessioni" di Geremia

Un'attenzione particolare deve essere rivolta ad alcuni testi geremiani, non collegati apparentemente al contesto, indicati comunemente come "confessioni": 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18. Questi testi sono specifici del nostro profeta, anche se una certa vicinanza alle confessioni è riscontrabile nelle lamentazioni individuali presenti nei Salmi oppure in alcuni lamenti profetici (Es 17,4; 1Sam 15,11).

Le confessioni sono connesse strettamente alla chiamata di Dio e costituiscono l'espressione di una crisi nell'esperienza pratica della vocazione: significativo in questo senso è l'uso del linguaggio giuridico che muove un'accusa contro il silenzio divino e il suo stare lontano. Dio addirittura viene percepito come il nemico del profeta, agendo esattamente come gli oppositori: si veda il parallelismo tra 11,19 e 16,1-4 o tra 20,10 e 20,7. Al linguaggio duro di Geremia corrisponde dapprima una risposta divina insolita, e successivamente addirittura il silenzio: quando la lamentela diviene più aspra il Signore tace e non offre alcuna risposta.

La quinta confessione (20,7-18), rappresenta senza dubbio la più dura di tutte le confessioni e, come sostiene Holladay, essa costituisce il culmine della crisi interiore del profeta. Essa è suddivisa in tre parti: 7-10; 11-13; 14-18.

Nella prima parte viene descritto ciò a cui mirano i nemici: deriderlo e beffarlo; calunniarlo; denunciarlo; ingannarlo; vendicarsi. Tali pressioni hanno, tuttavia, come causa il Signore stesso, che ha usato violenza contro il profeta per "costringerlo" ad annunciare violenza e distruzione.

L'ultima parte, che segue una lode rivolta al Signore, esprime chiaramente lo stato di prostrazione di Geremia, il quale sembra vivere uno *status* di autodistruzione. L'interrogativo scuote l'inizio stesso del percorso di Geremia, la sua nascita ossia il momento della sua vocazione, aprendola al non senso e alla maledizione.

Certo, il grido disperato delle confessioni trova nell'AT altri testi che riflettono il medesimo

dramma esistenziale: il grido di Giobbe (cfr. Gb 3), il canto del servo sofferente di YHWH (Is 52,13-53,12), il lamento di Giona. La medesima dura accusa si ritrova anche nel NT sulla bocca stessa di Gesù il quale, sulla Croce, fa sue le parole iniziali del Sal 22 “Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?”. Tali testi manifestano la paradossalità dell’esperienza delle confessioni, segnate da una presenza di Dio misteriosa la quale, nonostante i lamenti e le accuse, continua ad essere ricercata e comunque avvertita dal profeta.

Il messaggio teologico

L’immagine di Dio

L’immagine di Dio che viene delineata nel testo profetico geremiano è caratterizzata dalla convivenza di due atteggiamenti contrapposti: la consapevolezza della grandezza di Dio, creatore di tutto ciò che esiste e padrone assoluto della storia, e l’estrema confidenza del profeta con lui.

Questo Dio esige la conversione del popolo: egli è un Dio esigente e geloso che non sopporta rivali o concorrenti. La possibilità di conversione, tuttavia, non è illimitata: giunge un momento in cui il castigo viene annunciato senza poter più porre alcun rimedio.

Tuttavia il castigo non è l’ultima parola del Signore...

L’immagine dell’uomo

Spesso si afferma che Geremia tratteggi un’immagine pessimistica dell’uomo per il modo in cui descrive il peccato del singolo e di tutto il popolo: di fatto il suo scritto è pervaso dalla sfiducia nella capacità dell’uomo di agire rettamente. La creatura è infatti animata da caparbieta di cuore, ossia l’ostinazione nel male che la spinge a volgere le proprie spalle a Dio, a cambiare la propria strada, a seguire gli idoli abbandonando YHWH. Tra le tante elaborate dal profeta, certamente un’immagine che risulta particolarmente emblematica di questo atteggiamento è quella della cisterna screpolata, descritta nel secondo capitolo del libro: per sopperire al proprio bisogno di acqua, bene particolarmente ricercato in luoghi desertici, Israele ha scavato cisterne piene di crepe abbandonando l’unica sorgente di acqua viva che è il Signore! Questo comportamento stolto, ironicamente descritto dal profeta, manifesta come la causa del male capitato al popolo sia il popolo stesso, il quale ha pervicacemente continuato a punire se stesso con scelte sbagliate di cui ha pagato le terribili conseguenze.

Tuttavia l’ostinazione del popolo nel commettere il male, come anche il castigo divino, non rappresenta l’ultima parola della profezia di Geremia...

La parola di consolazione

I cap. 30-31, conosciuti come il libro della consolazione o restaurazione, presentano un annuncio di salvezza che trova la sua probabile collocazione temporale tra la riforma di Giosia e la sua morte: si tratta di un periodo di profondo rinnovamento religioso e di forte speranza nazionale. Questa novità investe non solo il regno del sud ma anche l’estinto regno del nord grazie al salvifico intervento divino. In questa ottica di mutamento deve essere letta l’allusione alla *nuova alleanza* di 31,31-34, considerata solitamente come un’appendice posteriore al libro della consolazione: essa manifesterà la fedeltà del Signore di fronte all’atteggiamento del popolo che ha infranto l’alleanza stretta da Dio con i padri.

Tuttavia l’affermazione si apre alla problematicità di un testo che allude il fallimento e il superamento dell’alleanza del Sinai: si tratta, senza dubbio, di una conclusione assai radicale che non ricorre più in tutto l’AT. Essa però sarà riproposta da due gruppi di dissidenti dell’ambiente giudaico, ossia gli Esseni e i Cristiani!

Il compito del profeta

La figura di Geremia, così come emerge dal testo profetico, è certamente una delle meglio delineate nell’AT. Già nella prima pagina del libro emerge come Dio lo abbia chiamato a portare un annuncio alle nazioni (cfr. 1,5). Di fronte alla difficoltà del profeta il Signore risponde costituendolo suo luogotenente nella storia degli uomini: egli, investito della stessa autorità di Dio, avrà il difficile compito di demolire e distruggere affinché sia possibile nuovamente piantare ed edificare. In forza di questo mandato Geremia pronuncia condanne assai severe contro il popolo: si vedano ad esempio

l'oracolo contro Pascur (20,3-6) oppure la discussione con Amasia (28,12-17). In questi e in molti altri testi di Geremia emerge chiaramente la questione riguardante l'autentica profezia e il rapporto che lega il profeta al Signore.

Un ulteriore elemento caratterizzante la figura del profeta è il suo rapporto con la Parola: su di essa Geremia deve fare affidamento nella persecuzione e nello sconforto. Questa Parola è percepita come una realtà viva, che gli viene incontro e gli si offre come alimento per la sua vita (la "Parola divorata" di Ger 15,16), ma al tempo stesso come "causa di vergogna e di scherno" (20,8), come causa della rinuncia ad una famiglia e alla discendenza (16,1-2). Il profeta diviene, allora, la "Parola vivente" di giudizio e di condanna per il popolo cui il profeta era stato inviato.

In conclusione è possibile affermare con Boggio che Geremia si è quasi immedesimato con la Parola che gli è stata consegnata, di cui si è nutrito e innamorato.

Ezechiele: il profeta della crisi e del cambiamento

Il profeta e il suo tempo

Il nome teoforico Ezechiele deriva dalla radice *hzz* (essere forte) e può significare "Dio è forte" oppure "Dio fortifica". Il profeta, figlio di Buzi appartenente alla famiglia sacerdotale di Zadok, probabilmente fu deportato a Babilonia nel 598 a.C., dopo l'assedio di Gerusalemme, e lì ricevette la chiamata profetica. Egli fu sposato con una donna definita "delizia dei suoi occhi" (Ez 24), la cui morte costituì un evento che influenzò la missione del profeta, assurgendo a preannuncio simbolico della caduta di Gerusalemme.

Il suo ministero profetico si articola in due periodi ben distinti: prima e dopo la caduta di Gerusalemme. Nel "prima" egli annuncia il giudizio imminente, mentre a seguito della caduta della città santa egli vigilerà sulla vita religiosa del popolo esortandolo alla fedeltà.

Discussione tra gli esegeti sul luogo del ministero del profeta: solo Babilonia o anche la Palestina? Doppia localizzazione secondo Bertholet. Tuttavia la ricerca contemporanea sembra allontanarsi da una simile ipotesi preferendo localizzare il ministero di Ezechiele solo in terra d'esilio.

La personalità del profeta: affetto da turbe psicotiche, schizofreniche e/o da problemi epilettici? Tuttavia tali ipotesi non danno ragione della grandezza dell'uomo Ezechiele che si muove in un tempo di crisi e di profondo cambiamento: è questa assoluta novità ad esigere una risposta nuova, motivando la totale unicità del suo comportamento, inquadrabile dai suoi contemporanei e da noi moderni, secondo la categoria di stranezza o pazzia che, in realtà, serve a mascherarne l'incomprensibilità.

Struttura del libro

L'individuazione della struttura del libro di Ezechiele risulta piuttosto evidente e, pertanto, pressoché condivisa dagli esegeti (cfr. Allen, Monari...). Essa non si discosta da quella riscontrabile anche in altri profeti, anche se in Ezechiele l'articolazione si presenta in maniera decisamente chiara.

Ez 1-24: Oracoli di giudizio contro Giuda e Gerusalemme

Questa prima sezione ha come filo conduttore il tema del giudizio di Giuda e Gerusalemme: frequentissima risulta essere la ricorrenza del lessema "giudicare" (*spt*). Questa sezione si chiude con la morte della moglie del profeta, segno di quanto accadrà di lì a breve, ossia la caduta della città amata da Dio e la profanazione del suo tempio.

Ez 25-32: Oracoli di giudizio contro le nazioni

La seconda sezione si configura come una raccolta di oracoli contro le nazioni che si apre con un riferimento alla profanazione del santuario e all'annuncio dell'esilio della casa di Giuda.

Ez 33-48: Oracoli di salvezza per Israele

Questa ultima sezione ha come scopo l'annuncio di salvezza al popolo sconfitto e deportato: essa riprende per molti aspetti la prima parte, anche se ora il profeta non si presenta più come un

annunciatore di giudizio quanto piuttosto come una sentinella che annuncia la salvezza offerta dal Signore. Un posto a parte spetta ai capp. 40-48 i quali presentano la promessa di un nuovo Tempio e di una nuova Gerusalemme che, profondamente rinnovati, costituiranno il segno eterno della salvezza realizzata da Dio e presentata al popolo: Gerusalemme stessa, a suggellare questo patto, prenderà un nome nuovo, “Il Signore è là”.

Il testo di Ezechiele

La situazione testuale di Ezechiele risulta complessa. Il TM spesso si presenta difficile e corrotto: anche la testimonianza di Q non è significativa. Buona invece la testimonianza della LXX. costituisce, invece, un importante testimone testuale: in ogni passo oscuro solo un confronto obiettivo tra i testimoni permette di spiegare i passi lacunosi del testo attuale.

Il messaggio

Secondo la presentazione di Monari, il problema fondamentale posto dall’interpretazione del libro di Ezechiele si riassume in una coppia di termini: sacerdote e profeta. L’accostamento delle due esperienze pone un interrogativo: fino a che punto la personalità e il messaggio di Ezechiele sono determinati dalla sua origine sacerdotale? Fino a che punto la chiamata profetica ha aperto prospettive nuove?

L’origine sacerdotale

All’origine sacerdotale Ezechiele deve, innanzitutto, il suo patrimonio culturale: egli conosce molto bene le tradizioni di Israele, ha un interesse notevolissimo per la sua storia passata ed è in grado di interpretarla di nuovo con grande sicurezza.

La sua sacerdotalità è, però, perfettamente integrata con la logica profetica: la visione della gloria di Dio a Babilonia (1-3) ha segnato una frattura profonda nella sua vita. Secondo la visione tradizionale Dio e la sua terra sono strettamente legati e perciò Dio può essere servito e adorato solo nella sua terra. Nonostante ciò Ezechiele impara che la presenza di Dio non è ristretta in un solo luogo, che il credente la può sperimentare ovunque gli accada di vivere. Non è più vero che l’incontro con Dio e l’autentica vita sono possibili solo in patria, mentre abitare in una terra straniera costituisce solo morte.

Originalità del profeta

Come tutti i profeti Ezechiele annuncia il giudizio di Dio; tuttavia nella sua predicazione il giudizio assume i lineamenti della fine di un’epoca: il santuario, la città santa, la terra santa appaiono nella loro radicale impurità e nella conseguente irrecuperabilità.

Ma il peccato contamina non solo lo spazio geografico del sacro, ma anche il tempo della storia d’Israele: quella che dovrebbe essere storia di salvezza, viene riletta da Ezechiele come storia di peccato fin dalle sue origini (cfr. Ez 16; 20; 23). Solo l’intervento di Dio può rinnovare profondamente il suo popolo: si consideri a riguardo la visione delle ossa aride di Ez 37.

Il sogno di un mondo nuovo attorno ad una nuova Gerusalemme prende corpo negli ultimi capitoli del libro (40-48): la gloria di Dio finalmente ritorna nel tempio e questa volta per sempre.

Esegesi

Ez 1,1-28ba: la Visione della Gloria.

Questa prima sezione del profeta Ezechiele si articola in un vero e proprio dittico nel quale è narrata la visione iniziale da lui vissuta sulle rive del canale *Chebar*, cui segue la sua vocazione-missione da parte di Colui che siede sul trono di zaffiro.

Tale sezione costituisce un’unità letteraria racchiusa dal riferimento geografico al torrente *Chebar* che funge da inclusione della narrazione. Altro elemento che segna la chiusura è l’espressione “*far alzare e portare via in un altro luogo*” di 3,14 (cfr. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 65).

Dal punto di vista contenutistico, la sequenza visione-chiamata non costituisce un *unicum*

all'interno della letteratura biblica: si vedano ad esempio Is 6 e Zac 1,8-17.

Per quanto riguarda la struttura letteraria del testo di Ez 1,1-3,11 interessante è stato il tentativo di Habel formulato nel suo articolo «The Form and Significance of the Call Narratives», in ZAW 77 (1965). Egli legge il testo confrontandolo con altri testi di chiamata presenti nell'AT individuandovi sei passaggi:

- Apparizione divina (Ez 1,1-28);
- Parola introduttiva (Ez 1,29-2,2);
- Mandato divino (2,3-5);
- Obiezione implicita (2,6.8);
- Rassicurazione divina (2,6-7);
- Segno (2,8-3,11).

Tuttavia a questa ipotesi presenta fundamentalmente due difficoltà:

- la presenza di un'obiezione del profeta è dubbia;
- lo schema non risulta supportato da sufficienti indizi letterari, appoggiandosi piuttosto su di un confronto contenutistico con gli altri racconti di vocazione.

Delineare una struttura di questa prima sezione comporta un lavoro più complesso, teso ad individuare indizi letterari capaci di supportare lo schema. In questo percorso occorre in primis suddividere il testo in blocchi letterari: manifestazione divina percepita dal profeta, ove predomina la radice *rā'āh* (vedere) e chiamata profetica, ove predominano i verbi *'āmar* (dire) o *dibbēr* (parlare).

Dal punto di vista dell'organizzazione retorica della prima parte del testo individuato, oggetto della nostra indagine esegetica, Allen sostiene come in esso si registri, nella manifestazione della teofania, un'alternanza tra riferimenti alla tempesta e al trono (presentato inizialmente attraverso i personaggi e oggetti ad esso riferibili), combinandosi nella parte finale che costituisce il *climax* della narrazione:

Tempesta	3b-4		13-14			
Trono		5-12		15-21	22-25	26-28a

In rapporto alla teofania del trono, poi, è possibile individuare come ulteriore caratteristica di queste unità, la presenza del riferimento al tema del movimento a loro conclusione: v. 12; 19-21; 24-25.

In base alle riflessioni sopra formulate è possibile fornire la seguente struttura di tutta la sezione, secondo la sua duplice articolazione:

1,1-28ba La visione di Dio di Ezechiele

- 1,1-3a Introduzione
- 1,3b-4 Il vento tempestoso, la nube e il fuoco
- 1,5-12 I quattro esseri alati
- 1,13-14 Il fuoco e il bagliore
- 1,15-21 Le ruote in movimento
- 1,22-25 La lastra di cristallo e il rombo delle ali
- 1,26-28a Il trono e lo splendore
- 1,28ba Conclusione

Prima di esaminare esegeticamente questa prima sezione occorre spendere una parola circa il complesso dibattito riguardante la stratificazione del testo attuale nel quale si registrano:

- numerose ripetizioni (cfr. TM di 9b e 12a.b);
- la mescolanza di suffissi maschili e femminili riferiti agli esseri viventi senza alcuna logica ragione;
- il tentativo di armonizzazione degli esseri di Ez 1 con i cherubini di Ez 10;
- un marcato cambiamento di soggetto tra il v. 1 (I persona singolare) e i vv. 2-3 (III persona singolare).

Questi indizi hanno spinto molti autori a supporre l'esistenza di un racconto originale sul quale, successivamente, sarebbero state inserite delle glosse e delle aggiunte : si vedano Zimmerli il quale

considera i vv. 15-21 come secondari, oppure Vogt, seguito da Monari, che individua come secondarie quelle che a suo avviso sono glosse (2a; 14; 27) e alcune aggiunte maggiori (7-11a.12; 15-21; 23-25). Tuttavia, una simile macelleria testuale, pur poggiando su indizi significativi, rischia di sezionare il testo intaccandone la ricchezza attuale: bisogna sforzarsi di leggere il testo così come è stato consegnato a noi, comprendendolo nella sua complessità ed approfondendolo secondo le sue molteplici sfaccettature: su questa linea si muovono coloro che sostengono il percorso di analisi letteraria del testo (analisi narrativa, retorica, analisi canonica...).

1,1-28ba La visione di Dio di Ezechiele

1,1-3a : introduzione

Questi versetti, che fungono da introduzione alla visione narrata successivamente, presentano nella loro articolazione l'evidente inserimento di una glossa redazionale alla III persona singolare, in contrasto con il discorso in I persona del v. 1. Scopo dell'inserzione potrebbe essere il tentativo di chiarire in qualche maniera l'oscura datazione del v. 1, armonizzando l'inizio del libro ad altri profeti del primo post-esilio quali Aggeo (Ag 1,1) e Zaccaria (Zac1,1).

Tre gli elementi su cui fermare l'attenzione: il riferimento al trentesimo anno, la localizzazione e l'incipit della visione.

Circa il problema della datazione tre le teorie elaborate:

- Il Targum, seguito da S. Girolamo, indica come il *terminus a quo* sarebbe costituito dal ritrovamento del rotolo della legge nel Tempio di Gerusalemme ad opera del re Giosia (622 a.C.).
- Altri hanno sostenuto che Ezechiele si riferisca all'anno trentesimo di un ipotetico giubileo in corso, al quale potrebbe riferirsi anche l'indicazione temporale di Ez 40,1.
- Una terza ipotesi, presentata già da Origene e considerata come la più plausibile, sostiene che l'indicazione temporale si riferisca all'età del profeta supponendo un piccolo intervento sul testo.

Un secondo elemento su cui fissare l'attenzione è il luogo menzionato, ossia le rive del fiume Chebar: il profeta è infatti tra gli esuli israeliti, in un luogo identificabile con un canale navigabile dell'Eufrate a sud-est di Babilonia (*nâr kabāri*). L'acqua costituisce un elemento essenziale per la sistemazione dei deportati sia per la sopravvivenza sia per le esigenze di purità culturale. Una ulteriore indicazione connessa alla localizzazione Chebar è la condivisione da parte di Ezechiele del destino del popolo.

Il terzo particolare su cui riflettere è il sintagma "*i cieli si aprirono ed ebbi visioni divine*": l'apertura dei cieli è un'espressione che ha influenzato numerose visioni e testi apocalittici successivi. A questo riguardo si considerino lo *squarciare i cieli* di Is 63,19 o l'*abbassare i cieli* di 2 Sam 22,10.

1,3b-4: il vento tempestoso, la nube e il fuoco

Il riferimento alla mano del Signore è regolarmente associato con la ricezione di una visione nel libro di Ezechiele (3,22; 8,1; 37,1; 40,1).

Il vento tempestoso, la nube e il turbine di fuoco sono elementi tipici riscontrabili nella letteratura veterotestamentaria per descrivere la teofania, elementi mutuati dalla letteratura mitologica del Vicino Oriente antico: essi sono utilizzati con scopo polemico oppure in chiave ironica.

Come nota Allen, il riferimento al "nord" costituisce un elemento inaspettato nella visione: dopo l'apertura del cielo del v. 1 ci si aspetterebbe che gli elementi teofanici scendessero dall'alto, come avviene, ad esempio, nel passo citato di 2 Sam 22,10 il Signore apre i cieli e

viene giù. Probabilmente tale indicazione geografica nasconde un riferimento ai cieli, o meglio ad un ipotetico settore settentrionale dei cieli, qui utilizzato probabilmente per indicare una sorta di luogo sinistro dei cieli da cui sarebbe arrivata la sventura sulla città di Gerusalemme.

Tali elementi introducono la visione di un bagliore simile ad un baleno di metallo incandescente o elettro (composto di oro e argento, secondo Plinio nella sua *Historia Naturalis* in misura dell'80% e del 20%): tale riferimento costituisce un elemento significativo all'interno del capitolo, come la ripetizione dell'indicazione in 1,27 sembra sottolineare, che prepara l'apparizione del Signore. Il baleno è introdotto dalla preposizione "come" (**K.**), indicante il fatto che la visione superi la percezione e la comprensione del profeta: come nota Allen, egli trova a stento le parole per raccontare un'esperienza fondamentalmente misteriosa e indescrivibile.

In questo sviluppo risulta significativo il movimento di progressiva focalizzazione della visione, come notato da Monari: dalla grande tempesta si passa alla nube, al turbinio di fuoco per arrivare infine al bagliore di metallo incandescente. Si potrebbe pensare che il profeta si sforzi di mettere a fuoco il cuore della grandiosa immagine percepita.

Excursus: la gloria divina o hwhy dAbk.

Riprendendo la riflessione Blenkinsopp, l'idea della gloria divina, espressa in linguaggio biblico attraverso le immagini della nube e del fuoco che vengono utilizzate da Ezechiele per introdurre la visione, è comunemente legata nell'AT all'arca dell'alleanza, ove erano conservate le tavole della legge secondo la testimonianza di Dt 10,1-5 e 1 Re 8,9, e alla sua dimora: tale legame era assoluto, tanto che quando l'arca venne conquistata dai Filistei, la moglie del defunto Fineès, figlio di Eli defunto insieme al figlio, partorendo diede nome al figlio Icabòd che significa "Se n'è andata lontano la gloria di Israele" perché è stata presa l'arca di Dio (cfr. 1 Sam 4,19-22). Tale associazione fu ampiamente sviluppata dalla tradizione sacerdotale unitamente al tema dell'allontanamento della gloria, particolarmente significativo in Ezechiele appartenete a tale tradizione.

Probabilmente tali temi furono elaborati dai circoli sacerdotali dopo l'esilio, in risposta ai problemi sollevati dalla deportazione a Babilonia, e codificata nei primi libri della Bibbia (Pentateuco, libri storici) dove la gloria assunse una dimensione di mobilità, segnando lo spostamento di un luogo all'altro dell'accampamento di Israele: in tale contesto essa poteva essere foriera di benedizione e santificazione oppure di giudizio, come accadde nel caso della ribellione di Kore (Nm 16,19ss). Proprio quest'ultimo aspetto della tradizione sacerdotale trova una rilevante ripresa nella visione iniziale di Ezechiele, nella quale la manifestazione della gloria divina invierà il profeta ad annunciare il giudizio di morte per Gerusalemme.

Oltre a questa connessione gloria/giudizio, trova rilevanza in Ezechiele anche un'altra riflessione: il linguaggio della visione permette a lui di superare un problema significativo nella riflessione veterotestamentaria, ossia la relazione esistente tra contingenza e trascendenza. Mosè stesso riuscì a superare l'assoluta impossibilità ad entrare in contatto con la trascendenza divina se non in maniera parziale, come possiamo leggere in Es 33,18-23 ove egli poté vedere solo le spalle di Dio e non il suo volto per non morire in quel momento stesso. In Ezechiele la visione, con il suo complesso linguaggio ricco, immaginifico e di necessità approssimativo, cerca di superare l'empasse della teologia sacerdotale permettendo a lui di cogliere la gloria divina nella sua grandiosità senza per ciò stesso dover morire. Il linguaggio poetico che si incontra in Ez 1 combina, in questo senso, immagini tradizionali con un'intensa e particolarissima esperienza personale fornendo al

lettore un risultato decisamente complesso ma sicuramente innovativo.

1,5-12 : I quattro esseri alati.

Il profeta prosegue con la descrizione della figura composta da quattro esseri viventi. L'articolazione della presentazione potrebbe risultare caratterizzata da una strana sequenza: quattro volti e quattro ali (6); le gambe e i piedi (7); le mani (8); nuovamente i volti (10) e quindi le ali (11). Tale sequenza ha indotto alcuni esegeti, quali Zimmerli e in certa misura Monari, a considerare i vv. 7-10 come accrescimenti secondari ipotizzando che originariamente il testo sarebbe passato direttamente dal v. 6 al v. 11. Tuttavia tale teoria non trova elementi tali da supportarla in maniera stringente: neanche il brusco cambiamento di suffissi maschili e femminili del v. 10 può essere utilizzato a tale scopo, indicando piuttosto o problemi di trasmissione testuale della sezione oppure la fusione di diverse tradizioni che ora lì si intrecciano.

Come sostiene Eichrodt probabilmente Ezechiele descrive gli esseri viventi cercando di delineare *in primis* gli elementi umani del loro aspetto (presenza di piedi, mani, volto umano), e quindi successivamente andando a esplicitare gli elementi zoomorfici degli altri volti e le ali. Queste, comunque, non sembrano funzionare primariamente come "strumenti di movimento" degli esseri (infatti ognuno di loro ha due ali che si toccano e due che ne coprono il corpo, anche se successivamente al v. 24a si dirà che poteva essere udito il rombo delle loro ali): come indica il v. 12, il loro spostamento è garantito dallo spirito (*rû^{ah}*), elemento che sottolinea la passività di tali figure, le quali non hanno volontà propria, e la loro funzionalità a colui che sorreggono e che con la sua energia li governa. Il versetto 26 andrà ulteriormente a sottolineare questa dipendenza, indicando come essi fungono da reggitori del trono su cui è seduta una figura dalle sembianze umane.

Per quanto concerne poi la descrizione degli esseri viventi, Ezechiele sembra combinare due differenti tradizioni dell'iconografia religiosa mediorientale:

- ✓ due leoni o tori o cherubini (animali con testa umana e due ali) sorreggevano una piattaforma sulla quale era collocato il trono della divinità (cfr. la fig. 1 nella quale è rappresentata una scultura in basalto proveniente da Carchemish nella Siria del nord databile intorno alla prima metà del primo millennio a.C.);
- ✓ due o quattro idoli alati sorreggono con un'estremità superiori delle loro ali le ali del sole o del cielo (cfr. la fig. 2 ove è rappresentato un sigillo del periodo persiano nel quale la parte superiore degli idoli alati è umana e quella inferiore è taurina, caratteristica anche delle rappresentazioni religiose neo-assire e neo-babilonesi).

Tuttavia in Ezechiele gli esseri viventi non hanno più una funzione divina: essi sono presentati come semplici reggitori del trono ed incapaci di movimento proprio. Essi sono quattro, numero simbolico evocativo del potere universale della divinità, dominatrice dei quattro angoli della terra rappresentati dai quattro punti cardinali (a tale riguardo è significativa l'espressione assire che definisce il re come il re dei quattro punti cardinali). Tale simbolismo viene ulteriormente amplificato dalle quattro facce degli esseri viventi: si tratta di un particolare che al di fuori di Ezechiele non trova alcun parallelo nella raffigurazione religiosa mediorientale, contribuendo a lasciar percepire l'originalità del profeta il quale non si limita a combinare tradizioni diverse ma si adopera per rielaborarle in maniera particolarissima e nuova. La scelta delle facce (uomo, leone, toro e aquila) costituisce un tentativo di esprimere la potenza mediatrice di questi esseri i quali svolgono il ruolo di servi di colui che siede sul trono. Significativa a riguardo è la considerazione del *Midrash* di Es 15 secondo il quale la più grande di tutte le creature viventi è l'uomo, degli uccelli è l'aquila, delle mandrie è il toro, delle bestie selvatiche è il leone. Tutti questi esseri

hanno ricevuto la regalità e la grandezza e sono seduti sotto il carro di Dio.

1,13-14: Il fuoco e il bagliore

Descritti gli esseri viventi il profeta focalizza il suo sguardo su un elemento connesso alla tempesta, ossia il fuoco prodotto da un qualcosa simile a carboni ardenti, da cui si sprigionano bagliori.

L'enfasi della manifestazione del fuoco ha una connotazione negativa: nel Sal 97,3-4, ad esempio, il trono del Signore viene accompagnato da un fuoco divorante che distrugge i nemici. Tale sfumatura può essere riscontrata anche nel passo in oggetto: il giudizio che il fuoco evoca troverà una sua concretizzazione successivamente nello sviluppo della visione.

1,15-21: Le ruote in movimento

Nuovamente la descrizione passa ad un altro elemento connesso al trono, ossia a delle ruote la cui meccanica rimane misteriosa: esse sono strutturate come "ruota in mezzo ad altra ruota", indicazione che ha visto molti esegeti cimentarsi in un tentativo di spiegazione armonizzando la descrizione con le antiche raffigurazioni.

Complesso, dal punto di vista interpretativo anche l'ulteriore riferimento del v. 18, ove si aggiunge il particolare degli occhi, simbolo biblico della conoscenza, sebbene Vogt, per spiegare il riferimento, si richiami all'accadico *inu* che può significare sia occhio sia pietra preziosa a forma di occhio, così da concludere che le ruote fossero costellate da gemme brillanti.

Nella seconda parte della descrizione (19-21) Ezechiele si sofferma sul movimento di tali ruote che viene viene determinato e diretto dallo spirito, il quale guida anche gli esseri viventi, lasciando percepire una completa passività anche di questo secondo elemento rispetto alle azioni che vanno compendosi.

Le ruote e il simbolismo del carro che sostiene l'arca su cui è posta l'arca dell'alleanza (cfr. 1Sam 6; 2 Sam 6).

1,22-25: La lastra di cristallo e il rombo delle ali

L'enfasi posta sugli esseri viventi nei vv. 20-21 facilita lo spostamento dell'attenzione a ciò che essi supportano con le loro teste, evidenziandone una funzione assai simile a quella dei portatori del cielo raffigurati nell'iconografia religiosa mediorientale: si tratta di una piattaforma simile al firmamento sulla quale è posto il trono. Il firmamento viene descritto mediante il lessema *qerah* che può essere interpretato in due modi: "cristallo", così come inteso dalla LXX, dalla Versione Siriaca, dalla Vulgata e dall'Apocalisse (cfr. Ap 4,6); oppure "ghiaccio" come interpreta il lessema il *Targum* di Gb 6,16. Da preferire in questo contesto probabilmente è il primo significato soprattutto a motivo della presenza del frequente riferimento ad altre pietre e metalli nel capitolo.

Sebbene l'immagine del firmamento in qualche maniera evochi stabilità e fissità, anche nella parte conclusiva di questa unità è possibile incontrare il richiamo al tema del movimento degli esseri viventi con il riferimento al rombo delle loro ali: per la prima volta in questo capitolo viene introdotto un elemento uditivo che in qualche maniera anticipa il riferimento alla voce udita dal profeta a partire da 1,28bβ.

1,26-28a: Il trono e lo splendore

L'ultima unità combina ricapitolandoli sia elementi riguardanti la teofania sia elementi descrittivi del trono, manifestando al lettore l'importanza particolarissima di quest'ultimo

momento nel quale la narrazione sembra aver raggiunto il suo *climax*, che rappresenta il momento rivelativo della narrazione, nel quale il lettore almeno in parte riesce a trovare un senso ai molteplici elementi misteriosi in precedenza presentati con dovizia di particolari.

Il trono è presentato nel suo splendore, paragonato ad una pietra di zaffiro, pietra preziosa utilizzata in Es 24,10 per descrivere il pavimento sul quale stava Dio quando apparve a Mosé e ai Settanta anziani sul monte.

Sul trono siede personaggio misterioso: esso viene descritta come una figura dalle sembianze umane, utilizzando un linguaggio approssimativo e analogico. Tale riferimento lascia intuire la grandezza e l'incomprensibilità dell'oggetto della visione, percepita con difficoltà dal profeta il quale riesce a stento a trovare le parole necessarie per descrivere la teofania. La figura in trono è poi circondata di uno splendore paragonato all'arcobaleno in un giorno di pioggia. Questo ulteriore riferimento manifesta in maniera significativa la fusione tra la teofania del trono e quella della tempesta: l'arcobaleno allude in questo contesto all'arco del Dio guerriero, similmente ad Ab 3,9 e Gb 20,24, dal quale egli scaglia saette. Meno probabile è invece l'opinione espressa da alcuni esegeti, quale Eichrodt, secondo i quali il testo presenterebbe un riferimento all'alleanza che in Gen 9,12-17 viene suggellata dall'arco sulle nubi.

La visione giunge alla sua conclusione con la percezione della gloria del Signore (1,28aβ), realtà ricapitolativa di tutto quanto fin qui descritto da Ezechiele.

1,28ba: Conclusione

La reazione alla scena, ossia il cadere con la faccia a terra (1,28ba), si inserisce nell'esperienza biblica della reazione umana di profonda sottomissione di fronte alla manifestazione della maestà divina (cfr. Lev 9,24; Nm 16,22; 17,10), reazione che esprime in sé la profonda paura e allo stesso tempo la totale sproporzione la manifestazione della divinità e colui che accoglie tale manifestazione. L'indicazione viene introdotta dal lessema "vidi" che richiama il medesimo lessema del v. 1, elemento che costituisce, come già segnalato, un'inclusione che racchiude questa prima sezione.

Una lettura simbolica della visione

La visione come rappresentazione del mondo creato, con tutta la sua complessità, e del cielo ove dimora la divinità che entra in relazione con l'uomo e la sua storia.

La centralità del tempio, luogo dell'incontro della divinità con l'umanità.

Il secondo Isaia (Is 40-55)

Il profeta e la situazione storica

L'autore di questa sezione profetica è pressoché anonimo, dal momento che parla di sé solo una volta (cfr. Is 48,16). Egli fu probabilmente un singolo, appartenente alla scuola isaiana e operante poco dopo il profeta Ezechiele. Questo profeta vive in un periodo di inquietudine e di incertezza caratterizzato da varie tensioni:

il pericoloso adattamento degli esiliati in un paese straniero e pagano che non viene più considerato

nemico;

la situazione difficile della “terra promessa”, caratterizzata da abbandono e devastazione le questioni religiose connesse all’esilio e all’individuazione dei colpevoli di questo evento (i deportati? Oppure coloro che sono rimasti sfuggendo all’ira divina?)

Come afferma Simian-Yofre la situazione del periodo a cavallo della conclusione dell’esilio è caratterizzata da una profonda tensione tra connazionali aggravata da povertà estrema, scoraggiamento e desiderio di vendetta. In questo contesto, allora, il ritorno fu tutt’altro che una gioiosa e miracolosa processione attraverso un deserto trasformato in giardino: di fronte a questa catastrofica situazione il messaggio del secondo Isaia deve necessariamente di consolazione (cfr. Is 40,1: “Consolate, consolate il mio popolo”).

Il libro

Orientamenti della critica

L’analisi critica del Secondo Isaia sviluppata nel XX secolo è stata caratterizzata fondamentalmente da due orientamenti contrapposti:

- **concezione frammentarista** → fu sostenuta per primo nel 1914 da Gressmann, poi da Köhler, da Mowinckel e da Begrich.
- **unità organica** → tale ipotesi è emersa a partire dagli studi di Elliger il quale, basandosi sulla presenza di parole chiave e di elementi contenutistici, ne sostiene l’unitarietà. Altro significativo tentativo all’interno di questo orientamento è quello offerto da K. Westermann il quale per primo cercò di inserire lo studio dei generi letterari all’interno di un insieme ben strutturato: il profeta stesso avrebbe infatti utilizzato espressioni letterarie familiari agli ascoltatori organizzandole in una composizione più vasta che costituirebbe la maggior parte del testo a noi giunto.

Aspetti letterari

Generi letterari.

Tre fondamentalmente i generi letterari utilizzati dal profeta.

- L’Inno (Is 42,10-13).
- L’oracolo di salvezza articolato, nella sua forma completa, in quattro momenti ossia l’invito a non temere, il destinatario descritto nella situazione di bisogno, la promessa di aiuto e la motivazione legata al titolo divino (Is 41,14-16).
- Il *rîb* profetico (Is 41,1-5).

Parole chiave

- Alleanza (*b^e rît*): pur ricorrendo il lessema in maniera limitata, il tema risulta senza dubbio centrale nel testo del secondo Isaia, dal momento che l’esilio sembra una prova della rottura del patto tra Dio e il popolo. Tale alleanza costituisce il tema centrale del cap. 54 che la presenta come un dono divino inserito all’interno di una relazione sponsale tra Dio e il popolo e caratterizzata da una durata eterna.
- Annunciare (*ngd* e *sm’* all’*hifil*): segno della capacità di Dio di annunciare in anticipo, di far comprendere i fatti che accadranno. Essa è una capacità non posseduta dagli idoli i quali manifestano tutta la propria inutilità. L’annuncio divino determina, inoltre, una novità nella fede del popolo: occorre voltare pagina preparandosi ad accogliere l’azione potente del Signore che pone in essere una “cosa nuova”. Si veda a riguardo il testo di Is 43,16-21 che esige la capacità di guardare al futuro senza rimanere incatenati ad un passato terribile che genera scoraggiamento e paura.
- Consolare (*niham*): esprime la capacità di trasformazione dell’azione divina capace di generare realmente libertà dalla schiavitù. Il consolare si collega ad altre due manifestazioni della potenza di Dio, ossia il creare (*bara’*), e il riscattare (*gā’al*), presente nel testo 27 volte.

La struttura del libro

A partire dagli studi di Westermann, ripresi e rielaborati da Beaucamp, è possibile suddividere il

testo in cinque parti con un'introduzione generale (40,1-11) e una conclusione (55,6-13).

- a. Il fondamento della salvezza: l'invio di Ciro (40,1-42,12)
- b. La salvezza come riscatto (42,13-44,23)
- c. La pienezza della salvezza (44,24-49,13)
- d. La salvezza come rinascita della speranza (49,14-52,12)
- e. La salvezza come alleanza sponsale (54,1-55,6)

Il messaggio

Tema centrale del deutero Isaia è senza dubbio la restaurazione d'Israele che si manifesta con la fine dell'esilio e il ritorno dalla deportazione. Questo messaggio viene declinato dal profeta mediante tre concetti teologici originali che avranno notevoli ripercussioni sia nella tradizione d'Israele e sia in quella dei discepoli di Gesù: il monoteismo; il nuovo esodo; il servo del Signore.

Il monoteismo

La predicazione dell'unico Dio costituisce la base teologica della speranza predicata dal Deutero Isaia: è proprio nel difficile momento della deportazione e nel relativo contesto sociologico che il nostro profeta annuncia l'unicità di Dio non solo per Israele ma anche per tutti gli altri popoli. L'autorità di Dio si estende sulla storia degli uomini e sull'intera creazione: egli è il Signore potente che dà origine a tutte le cose attraverso la sua parola efficace che apre e chiude la profezia (40,1-11; 55,10-11).

Il nuovo esodo

Anche se il tema non risulta predominante e i riferimenti ad esso non sono univoci, tuttavia il modello dell'esodo è presente nella profezia del secondo Isaia non tanto nella lettera del testo quanto piuttosto nella sua simbologia. Viene presentata la struttura di base dell'evento, ossia uscita, deserto ed entrata. La parola del Signore vincerà tutti gli ostacoli e guiderà il popolo alla meta, ossia a Gerusalemme con il riferimento alla quale si apre l'intero poema (40,2). La città santa, sebbene distrutta, costituisce il simbolo di una storia gloriosa che affonda le sue radici ai tempi di Davide: tornare significa allora per Israele giungere a casa, tornare gloriosamente e processionalmente in un luogo santo e non in una terra contaminata.

I canti del servo

Afferma Feuillet *“Se escludiamo il Pentateuco non c'è nell'AT un problema più complesso o controverso di quello dei quattro canti del servo”*.

Su 21 ricorrenze del lessema “servo” (*'ebed*) per 14 volte esso viene applicato a Israele, mentre le altre 7 occorrenze sembrano alludere ad un singolo individuo che talvolta viene contrapposto allo stesso popolo.

Almeno tre gli elementi di problematicità connessi a questi testi in cui sembra emergere l'idea di un individuo definito con la qualifica servo.

Esistenza dei cantici. Questo punto viene definito in base alle differenze esistenti tra il testo dei cantici e il loro contesto. Per definire queste divergenze gli esegeti insistono su quattro punti:

- diverso uso del titolo servo;
- diverso comportamento dei due servi;
- diversa è la missione dei due servi;
- opposta è anche la prospettiva escatologica.

Origine dei canti e identità del servo. Controversa è l'origine dei canti del servo: ad oggi non si è giunti a definire una soluzione unanimemente accettata.

Anche l'identificazione del servo è stato un problema molto dibattuto. Quattro le correnti interpretative sull'identità del servo:

- Il servo è Israele
- Il servo è un personaggio storico;
- La personalità collettiva;
- L'interpretazione messianica.

Contenuto dei cantici:

- **Primo canto** (Is 42,1-9);
- **Secondo canto** (Is 49,1-12);
- **Terzo canto** (Is 50, 4-11);
- **Quarto canto** (Is 52,13-53,12).

Esegesi di Is 40,1-11

Struttura

Due le ipotesi di struttura del testo.

Childs suddivide l'unità in due sezioni:

- vv 1-8 caratterizzata da un'unità di stile, contenuto e movimento;
- vv 9-11 che costituisce il punto culminante del prologo.

Alonso Schökel suddivide il testo in quattro brevi sezioni:

- vv 1-2 la consolazione e la sua causa (l'imperativo e la motivazione);
- vv 3-5 il nuovo esodo;
- vv 6-8 la validità della Parola di Dio;
- vv 9-11 l'arrivo del Signore come pastore.

Il senso della scena

Il testo con cui si apre il DeuteroIsaia non è di facile comprensione. Due i punti di problematicità che una lettura del testo lascia emergere.

- La presenza di vari personaggi con diverse funzioni, circondati dall'autore da un'aurea di mistero;
- Il secondo aspetto di problematicità è di ordine ermeneutico, facendo riferimento all'interpretazione della scena. Due le ipotesi sviluppate dagli esegeti:
 - a. Cross (1953) considera questo testo come il racconto della vocazione del profeta che si svolge davanti alla corte celeste, paragonando la la scena in oggetto con la vocazione di Is 6, con la scena di 1 Re 22,19ss o di Gb 1,6ss.
 - b. Una particolare attenzione merita la posizione di un altro esegeta, Seitz che in un brillante saggio del 1990, il quale pur partendo dall'ipotesi di Cross orienta la riflessione secondo una diversa prospettiva: in dipendenza dal cap. 6 il cap. 40 non presenterebbe allora un nuovo racconto bensì una nuova interpretazione della vocazione di Isaia: il mandato affidato a Isaia si è infatti pienamente realizzato nel 587 a.C. con la distruzione di Gerusalemme. Il nucleo del prologo è costituito dall'annuncio della decisione divina che capovolge il giudizio divino su Gerusalemme (v. 2). Il prologo, allora, ha la funzione di annunciare che l'epoca antica sta per finire mentre già si profila all'orizzonte l'alba di un nuovo giorno.

Analisi

Is 40,1-2

Il prologo si apre con l'invito pressante rivolto da Dio a consolare il suo popolo: il verbo usato per due volte all'imperativo è *nhm* che risuona come l'annuncio della restaurazione divina, motivo centrale nella seconda parte del rotolo di Isaia. Seguono a questo altri imperativi: il verbo *dbr* (parlare) e il verbo *qr'* (gridare), disposti stilisticamente secondo una sequenza di imperativi tesa ad amplificarne l'effetto. Oggetto dei quattro imperativi sono tre annunci che riguardano il cambiamento del progetto divino:

- è compiuto il suo servizio;
- è pagata la sua iniquità;
- dalla mano del Signore ha ricevuto doppio castigo per i suoi peccati.

L'annuncio che va trasmesso è un parlare al cuore, ossia una parola di incoraggiamento rivolta alla

città e ai suoi abitanti.

Is 40,3-5 – Il nuovo Esodo

Si registra un parallelismo formale tra i vv. 1-2 e i vv. 3-5: al preparare i cuori corrisponde nella seconda sezione un preparare le strade. Questo comando è frequentemente interpretato in un senso “realista”, come un ordine di tracciare il cammino in mezzo al deserto attraverso il quale il popolo esiliato ritorna in Patria. Si tratta di una lettura influenzata da Is 62,10 “*Passate, passate per le porte, sgombrate la via al popolo, spianate, spianate la strada, liberatela dalle pietre, innalzate un vessillo per i popoli*”.

Ora del *cammino del Signore* si parla per 15 volte nell’AT senza mai avere un senso fisico: le espressioni si riferiscono a “osservare il cammino” (Gen 18,19; Gdc 2,22; 2 Sam 22,22), oppure al “cammino” inteso come sinonimo del diritto, oppure si contrappone il cammino del Signore ai “vostri cammini” (Ez 18,25.29).

Il risultato non è diverso se si da uno sguardo più specifico all’uso del lessemi *derek* nel DeuteroIsaia: l’espressione è usata per indicare i rapporti etici con Dio in Is 40,14.27, oppure per indicare l’aver successo come in Is 45,13.

In questo contesto la costruzione di un cammino è immagine della potenza del Signore che è in grado di modificare il paesaggio naturale per portare avanti i suoi piani. Su questa stessa linea sono da leggere le immagini di 3b-4 che ruotano sempre intorno alla metafora del cammino: come sostiene Alonso Schökel “*si tratta del grande ritorno che non sarà puramente materiale e geografico, ma anche spirituale, di fede e di speranza. Solo il popolo preparato, però, si metterà in cammino*”.

Queste metafore giungono all’affermazione riguardante la rivelazione della gloria del Signore, immagine che riflette uno stretto legame con Is 6. Tuttavia mentre in Is 6 solo il profeta è riuscito a percepire la gloria di Dio, nel nostro testo la gloria del Signore è segno dell’irruzione di una nuova era di salvezza e sarà rivelata ad ogni carne.

Is 40,6-8: la crisi del profeta (Simian-Yofre) o la validità della Parola di Dio (Alonso Schökel).

Questa parte inizia con la domanda del profeta che parlando per la prima e unica volta in questo testo alla prima persona si chiede “Cosa dovrò gridare?” in risposta all’imperativo divino “grida!”. Si delinea così l’obiezione dell’uomo che a motivo della sua debolezza si sente inadeguato rispetto alla complessità e alla forza del messaggio. In questo il Deutero Isaia segue il modello tipico di una missione profetica in cui l’obiezione provoca sempre ulteriori spiegazioni da parte di Dio.

La risposta a questo interrogativo denota un marcato cambiamento di tono dal momento che tutto parla di caducità, di brevità e di distruzione.

Il termine erba (in ebraico *hāzîr*) costituisce il lessema comunemente utilizzato per indicare la fragilità umana. Si vedano a riguardo Sal 37,2; 2Re 19,26; Sal 90,5; Gb 8,9.12. Questo giudizio di debolezza è in relazione ad “ogni carne”: l’espressione designa il corpo umano nel suo complesso o l’insieme di tutti gli animali. In questo contesto come del resto in altri testi (Ger 32,27; Gb 12,10...) il sintagma designa l’umanità, gli esseri umani in contrapposizione con la maestà divina.

Allora il profeta cosa è chiamato a gridare? Che ogni carne è come l’erba? Ciò però non sembra logico dopo l’accorato incoraggiamento dei vv. 3-5: perché infatti incoraggiare il popolo ricordandogli subito dopo la propria condizione di debolezza?

Forse è il profeta che ponendosi la domanda circa l’oggetto del suo gridare si interroga sulla propria debolezza e sull’effettiva utilità dell’annuncio da portare al popolo: se l’uomo e la sua opera ha infatti la stessa consistenza di un fiore che appassisce, a cosa serve ricostruire quanto è stato distrutto? Questa interpretazione proposta da Simian-Yofre acquista verosimiglianza in riferimento alla condivisione che il profeta vive con la situazione del popolo. Il vocabolario utilizzato sottolinea l’aspetto religioso della crisi: con tutta la sua fragilità umana, religiosa ed etica come può l’uomo decidere di ricominciare evitando di incorrere nelle stesse cadute che hanno portato alla terribile esperienza dell’esilio? La risposta a questa domanda il profeta la trova nella fedeltà della Parola di Dio che realizza sempre quanto promette. Questo riferimento ritorna a conclusione del DeuteroIsaia

in Is 55,6-11 ove si sottolinea l'efficacia della Parola potente di Dio.

Is 40,9-11: l'arrivo del Signore come pastore

In questa ultima parte del prologo l'accento non cade sul ritorno degli esiliati quanto piuttosto sulla venuta di Dio. Sion/Gerusalemme è descritta a partire dalla prospettiva di chi ha già ottenuto la redenzione. Ad essa si rivolge l'annuncio di un misterioso araldo, che i LXX traducono con evangelista, il quale deve salire su un monte alto, vicino a Gerusalemme, per annunciare a tutte le città di Giuda l'arrivo del Signore. La descrizione di questa venuta viene presentata in tre momenti: il Signore è Dio del popolo; il Signore viene con potenza (cfr. l'Esodo); il Signore porta con sé il premio che è costituito dal proprio gregge di cui lui è l'unico pastore.

I profeti del dopo Esilio

Contesto storico

L'impero persiano

L'ascesa della Persia nel VI sec. a.C. sotto il re Ciro II (559-529) che conquistò la Media la Lidia, di Creso, e tutta la penisola anatolica.

Ciro ben presto si trovò a dover fare i conti con l'altro potente impero stanziato nel vicino Oriente antico, ossia quello Babilonese il quale stava vivendo un periodo di grande debolezza a motivo del moltiplicarsi di ribellioni interne e dell'incapacità dell'imperatore Nabonide. Nel 539 Ciro, dopo aver sconfitto l'esercito Babilonese a Opi sul fiume Tigri, occupò Babilonia ove fu accolto come un liberatore.

La politica di Ciro e dei suoi successori era caratterizzata da uno spirito bellicoso unito ad un atteggiamento di tolleranza nei confronti delle popolazioni sottomesse: ne veniva infatti rispettati la religione, la tradizione culturale e i costumi. Nel quadro di questa nuova politica risulta perfettamente comprensibile la scelta di Ciro di riportare a Gerusalemme gli arredi sequestrati da Nabuccodonosor e di far tornare gli esiliati in patria.

A Ciro successe Cambise (529-522) che nel 525 conquistò l'Egitto sconfiggendo Psammetico III a Pelusio. Tuttavia nel 522 mentre compiva una spedizione per sedare la ribellione di un suo fratello Cambise morì presso il monte Carmelo. La successiva situazione di incertezza determinata dalla lotta di diversi pretendenti per accaparrarsi il trono fu risolta da Dario (522-485) il quale impiegò due anni per eliminare i vari pretendenti. Successivamente egli cercò di dare un'efficiente organizzazione amministrativa all'impero dividendolo in 20 Satrapie e si adoperò per estendere i propri domini verso la Grecia: dopo aver espugnato e distrutto nel 494 Mileto, egli tentò di distruggere Atene, che aveva sostenuto con l'invio di 20 navi Mileto, ma fu sconfitto a Maratona dall'esercito ateniese guidato da Milziade.

A Dario succedette Serse (486-465), conosciuto nei testi biblici con il nome di Assuero, il quale ritentò la conquista della Grecia: dopo aver vinto alle Termopili, dove però si distinsero per la coraggiosa resistenza 300 Lacedemoni comandati dal re spartano Leonida, Serse occupò l'Attica e distrusse Atene ma fu sconfitto poco tempo dopo nella battaglia navale di Salamina ove le navi Ateniesi guidate da Temistocle agirono e decimarono la flotta persiana.

Artaserse I (465-423) firmò con i Greci la pace di Callia (449) ma dovette gestire all'interno dell'impero una situazione di grave instabilità che si protrasse anche con i suoi successori, ossia Serse II e Dario II.

L'impero persiano continuò ad esistere tra alterne vicende per circa un altro secolo fino al 330 quando l'ultimo imperatore persiano Dario III Codomano fu sconfitto definitivamente da Alessandro Magno presso Gaugamela sull'alto Tigri segnando così l'inizio di un nuovo impero.

La Giudea sotto l'impero persiano.

Nel 538 fu emanato l'editto di Ciro il quale era articolato in tre parti: ordine di restituzione degli arredi del tempio; permesso di rimpatrio; autorizzazione a ricostruire il tempio (cfr. Esd 1). Ora un

primo gruppo di deportati giudei rientrarono a Gerusalemme sotto la guida di Sheshbassar, alto funzionario del nuovo impero persiano. Tuttavia coloro che ritornarono non furono molti: si calcola che nel 522 tutta la Giudea non avesse più di 20.000 abitanti e che molti anni più tardi Gerusalemme fosse ancora in rovina come è possibile desumere in Ne 7,4.

Tuttavia la ricostruzione del tempio fu un'impresa complessa e assai lunga: sotto Dario dopo circa un ventennio di inattività, caratterizzato da profonde divisioni tra coloro che tornarono dall'esilio e coloro che erano rimasti in patria, l'opera fu ripresa con serietà grazie all'intervento di Zorobabele, appartenente alla discendenza davidica e del sommo sacerdote Giosuè. Nel 515 la ricostruzione del tempio terminò ma ancora lontana dalla conclusione risulta essere l'opera di ricostruzione di Gerusalemme: tale opera si concluderà solo nella seconda metà del secolo successivo grazie all'opera di Esdra, che nel 458 giunge a Gerusalemme insieme ad un gruppo di Giudei tornati da Babilonia imponendo come legge dello stato quella contenuta nel Pentateuco, e del governatore Neemia che nel 446 ricostruisce le mura di Gerusalemme, ristabilisce l'ordine sociale e si adopera per ripopolare la città.

Aggeo

Il profeta

Di Aggeo come della maggior parte dei profeti che seguiranno ci sono pressoché ignoti i dati biografici personali. Aggeo è ricordato insieme a Zaccaria soltanto nel libro di Esdra (5,1; 6,14) in riferimento all'inizio dei lavori per la ricostruzione del tempio nel 520. Probabilmente la sua azione profetica si concentrò proprio in questo periodo e abbracciò un arco temporale di tre mesi basandosi sulle informazioni cronologiche fornite dal libro.

Il suo nome non viene portato da alcun altro personaggio biblico: esso è probabilmente collegato al sostantivo *hag* che significa festa.

Dalle domande che il profeta rivolge ai sacerdoti si potrebbe dedurre che Aggeo non apparteneva alla classe sacerdotale. Tuttavia il profeta in altri punti mostra di conoscere bene la legge, i compiti che erano affidati ai sacerdoti, il tempio e le norme cultuali, manifestando così una vicinanza agli ambienti sacerdotali.

Il libro

Il testo presenta una serie di interventi profetici inseriti in una cornice narrativa che si sforza di datarli con precisione. Tuttavia nonostante l'apparente accuratezza il testo rivela problematici riferimenti temporali, datando in maniera diversa lo stesso evento, quale ad esempio l'inizio dei lavori per la ricostruzione del tempio.

Riguardo all'organizzazione del materiale è possibile affermare che ancora oggi non è ben chiaro il criterio utilizzato. È possibile, tuttavia, ipotizzare un'organizzazione dei messaggi intorno a tre temi:

- la mancata ricostruzione del tempio;
- l'incoraggiamento a Zorobabele e Giosuè a guidare i lavori di ricostruzione;
- la spiegazione del motivo per cui i lavori si erano interrotti attribuita all'indegna dei costruttori.

Messaggio teologico

Il tema centrale dei messaggi profetici è la necessità di ricostruire il tempio di Dio. Intorno a tale tematica il profeta, tuttavia, articola una serie di altre riflessioni teologiche.

Aggeo presenta una lettura degli eventi secondo il punto di vista di Dio. La ricostruzione dell'edificio sacro si motiva infatti in forza della necessità di glorificare la potenza del Dio d'Israele in luogo che fosse trono del suo dominio che si estende su tutte le nazioni. Tuttavia il popolo di Giuda trascurava Dio e la ricostruzione della sua dimora: gli interessi di Dio sembrano collocati al secondo posto rispetto alle esigenze del popolo.

In questo senso si comprende allora il perché dell'insistenza del profeta affinché il tempio fosse ricostruito: l'opera è espressione plastica della centralità che Dio assume per il profeta e deve assumere per il popolo. È questa stessa presenza, e non la grandezza della costruzione, a rendere importante il tempio, segno della benedizione donata a quanti hanno scelto di fidarsi di Dio

riedificando la città.

Il linguaggio utilizzato si avvicina a quello apocalittico-escatologico: la vittoria di Dio sui suoi nemici avverrà certamente ma non ora, bensì in un futuro prossimo noto solo a lui. Sebbene procrastinata la vittoria si realizzerà certamente nonostante gli ostacoli frapposti da un popolo infedele e indegno.

Zaccaria (1-8)

Già ad una prima lettura del testo di Zaccaria è possibile riscontrare una profonda cesura tra i primi otto capitoli e la restante parte del libro. Questa divisione ha spinto gli autori moderni a sostenere l'esistenza di due testi: il primo Zaccaria (libro profetico); il secondo Zaccaria (libro apocalittico).

Il Profeta

Zaccaria (il Signore si è ricordato) è un nome piuttosto comune tra i personaggi biblici: ben trenta sono i Zaccaria ricordati nei libri dell'AT. Il nostro profeta viene designato come "figlio di Barachia, figlio di Iddo" in 1,1, mentre come "figlio di Iddo" in 1,7 e Esd 5,1; 6,14. Quest'ultima versione dovrebbe spiegarsi intendendo l'espressione "figlio di Iddo" come discendente di Iddo, ossia uno dei sacerdoti che tornarono dall'esilio insieme a Zorobabele. Secondo questa ipotesi Zaccaria appartenerrebbe ad una celebra famiglia sacerdotale oltre ad essere un profeta.

Non sappiamo null'altro sulla vita di questo profeta a parte il contenuto degli interventi riportati nel libro.

Il libro

Anche questo libro, come quello di Ageo, è inquadrato tra date precise: il 520 a.C. e il 518 a.C.

Tuttavia alcuni riferimenti del libro si comprendono meglio se si colloca il profeta nei primissimi anni del ritorno dall'esilio mentre alcune indicazioni all'inizio del cap. 3 fanno invece pensare ad un periodo di alcuni anni posteriore al 520.

Il testo si divide, dopo un'introduzione nella quale si annuncia che il Signore è disposto a perdonare il popolo se si converte (Zac 1,1-6) in due parti per distinte:

le visioni (Zac 1,7-6,9);

gli oracoli (Zac 7-8).

Nella prima parte composta da otto visioni troviamo inizialmente presentate quattro visioni notturne cui segue la presentazione di quattro visioni diurne. Tutte sono fatte risalire ad un'unica data: il 24 dell'undicesimo mese del secondo anno del re Dario.

Ogni visione è caratterizzata da una struttura simile: in primo luogo si indica l'oggetto della visione; quindi dopo un breve dialogo si presenta la spiegazione della stessa.

Il contenuto delle visioni è così articolato: 1) cavalli e cavalieri inviati da Dio per annunciare la conclusione del castigo e il ritorno a Gerusalemme; 2) quattro operai che abbattono quattro corna, ossia le potenze nemiche di Israele; 3) un uomo con una fune che vuole prendere le misure per ricostruire Gerusalemme viene fermato perché la città sarà riedificata con dimensioni enormi, non misurabili; 4) accusa di Giosuè e sua assoluzione. Il sacerdote viene rivestito con gli abiti sacerdotali e viene nominato sommo sacerdote; 5) il candelabro d'oro con sette beccucci e due olivi. Il candelabro rappresenta Dio mentre i due olivi sono i due consacrati (Giosuè e Zorobabele); 6) un rotolo di pergamena dalle dimensioni enormi, contenente una maledizione potente contro i ladri e gli spergiuri, che volando sulla terra libera e allontanandosi dal profeta segna la liberazione del paese dalla maledizione; 7) la grande efa contenente una donna chiusa a piombo portata via da due donne alate. La donna è l'empietà che viene riportata a Babilonia; 8) I quattro carri che portano su tutta la terra gli ordini del Signore.

A conclusione viene narrato l'episodio dell'incoronazione di Giosuè: scompare Zorobabele, forse tragicamente e improvvisamente venuto meno.

Alle visioni seguono poi alcuni oracoli datati due anni più tardi: le promesse di speranza e i segni

dell'inizio della ricostruzione mettono in dubbio l'opportunità di continuare il digiuno commemorativo della distruzione del tempio. Una prima risposta di Zaccaria consiglia di continuare il digiuno aggiungendo a tale pratica alcune conseguenze morali. Una seconda risposta, invece, annuncia il cambiamento dei digiuni in gioia.

Una serie di oracoli di salvezza chiudono il testo del primo Zaccaria.

Il messaggio

Il messaggio del primo Zaccaria è sintetizzabile in cinque tematiche.

Fiducia in Dio

Il dominio di Dio sulla storia e sul creato

Fiducia negli uomini scelti da Dio

L'attesa del Messia

Il mondo sovrumano

Abdia

Il profeta

Anche di Abdia (il servo del Signore) non abbiamo alcuna notizia al di fuori del suo libro che è il più breve di tutta la Bibbia ebraica. Da esso non è possibile ricavare alcuna informazione biografica.

Il libro

Dal libro si può ipotizzare con una certa incertezza il periodo di composizione. In esso si parla abbastanza chiaramente degli Edomiti, che perseguitarono gli abitanti di Gerusalemme saccheggiandola, e della distruzione della città determinata da Nabuccodonosor. Anche la determinazione di un *terminus ad quem* della composizione del libro è complessa: il tono di rivincita sui nemici lascerebbe intendere che sia iniziata l'opera di ricostruzione. Ci troveremmo allora intorno al 520, ossia in concomitanza con l'opera di Giosuè e Zorobabele. Tuttavia il linguaggio di tipo apocalittico legato al "giorno del Signore" non permette di essere più precisi.

Il messaggio

Questo scritto profetico esprime un odio profondo verso i propri nemici (gli Edomiti) descrivendo un atteggiamento frequente tra i popoli antichi che tuttavia sconcerta perché riferito a Dio.

Tuttavia il richiamo alla legge del taglione che attraversa il libro deve far pensare ad un'esigenza di giustizia tesa a ristabilire lo squilibrio che si era in precedenza creato. Occorre inoltre tenere presente la situazione storico-culturale nella quale il profeta vive e agisce, caratterizzata da guerre e violenze che costituivano la via normale per risolvere questioni tra i popoli. Tuttavia questo libro si conclude con l'affermazione che "il regno sarà del Signore" il quale, solo, è sovrano su tutti i popoli. Tutte le vicende della storia sono a lui riconducibili e trovano nel Signore il regista supremo. Altro tema positivo è la rivendicazione dei legami di fratellanza che uniscono Giuda con Giacobbe, legami che sono stati invece ignorati e calpestati dagli Edomiti.

Trito Isaia (56-66)

Autore ed epoca di composizione

La terza parte del libro di Isaia si presenta come una raccolta di scritti piuttosto eterogenei difficilmente riconducibili ad un'unità tematica.

Chiara è la distinzione tra questa parte e quella precedente: se si eccettuano dei legami esistenti tra i capp. 60-62 con il DeuteroIsaia, risultano evidenti profonde differenze di stile, la scomparsa del tema del ritorno e del pericolo rappresentato da Babilonia chiaramente lasciano pensare ad una diversità di autore (o autori) e ad un differente periodo di composizione.

Circa l'autore o agli autori non sappiamo nulla di preciso.

Riguardo all'epoca di composizione le opinioni variano a seconda della soluzione adottata per il

problema dell'autore. Tuttavia gli indizi che possono essere ricavati dal libro lasciano pensare ad un tempo posteriore al ritorno dall'esilio babilonese, probabilmente intorno al 520 a.C.

Il testo

Molteplici sono stati i tentativi di ritrovare una struttura dei capp. 56-66. Abrego de Lacy nella sua Introduzione ai Profeti sostiene una struttura proposta da Lack il quale, partendo, dallo studio sulla frequenza di alcune parole, divide il testo in un blocco centrale (59-64) che ruota intorno al binomio giustizia e salvezza, incastonato tra due unità (56-58 e 65-66) che offrono una chiave interpretativa di tipo escatologico.

Il messaggio

- a. **Delusione e speranze.** Le promesse del Secondo Isaia sembrano irrealizzabili sebbene l'esilio sia terminato da tempo: enormi si erano rivelate le difficoltà per la ricostruzione del tempio, della città e della comunità sociale degli Israeliti. Tutto ciò genera nella comunità uno stato di delusione e sconforto: si vedano ad esempio Is 58,13; 63,15-19; 64,5-11. La risposta del profeta di fronte a questa difficile situazione è quella di rivolgere al popolo una parola di incoraggiamento: bisogna continuare a fidarsi della Parola del Signore il quale ha stipulato con Israele un patto di alleanza.
- b. **Necessità di una vera conversione.** Il ritardo del compimento delle promesse divine non dipende dall'impotenza o dalla distrazione del Signore, quanto piuttosto dai peccati del popolo legati a una vita morale, sociale e religiosa lontane dalla giustizia di Dio.
- c. **La salvezza promessa ai poveri.** Il profeta è stato chiamato a portare un lieto annunzio ai miseri: solo i poveri, infatti, possono essere salvati dal momento che essi si fidano esclusivamente di Dio.
- d. **La salvezza offerta anche agli stranieri.** Il tema della salvezza donata agli stranieri inquadra tutto lo scritto del terzo Isaia dal momento che è presentata sia al cap. 56 sia al cap. 66: l'orizzonte della predicazione profetica si allarga dalla comunità d'Israele a tutti i popoli i quali potranno conoscere il vero Dio e rivolgersi a lui come gli Israeliti. Questa prospettiva universalistica viene ulteriormente amplificata dall'annuncio del profeta di un superamento delle prescrizioni rituali che limitavano l'appartenenza al popolo e l'esercizio del culto: ciò che è richiesto è solo l'adesione sincera al Dio d'Israele, Signore del mondo e della storia.

Giona

Il protagonista: un profeta che non è un profeta

Nell'elenco dei Dodici profeti Giona precede gli scritti di Michea e di Naum. Il nome del protagonista (Giona, figlio di Amittai) è identico al profeta che incoraggiò Geroboamo II (783-743) ad allargare in confini del regno. Questa omonimia può aver spinto a collocare questo scritto nel rotolo dei Dodici profeti, anche se in esso non compaiono mai né il termine profeta né altri elementi caratteristici degli scritti profetici (ad es. formule del messaggero o dell'oracolo...).

Diversi i motivi per dubitare che Giona sia uno scritto profetico:

- la lingua usata presenta elementi comuni alla letteratura postesilica tardiva;
- la descrizione di Ninive sembra essere ispirata alle grandi città dell'impero persiano piuttosto che alla capitale del Regno assiro;
- la conversione degli abitanti di Ninive non trova alcun riscontro in nessun altro testo biblico;
- inspiegabile dal punto di vista scientifico risulta essere il segno del grosso pesce che inghiotte Giona per tre giorni per poi farlo giungere sulla spiaggia.

Più che uno scritto profetico si tratterebbe di un testo parabolico, nel quale i vari attori della vicenda più che personaggi reali costituiscono dei tipi che hanno comportamenti paradigmatici: essi descriverebbero modi di agire comuni a determinate categorie di persone.

Il contenuto del libro

Probabilmente questo libretto fu composto all'inizio dell'epoca ellenistica, intorno al 300 a.C. L'autore sembra avere alle spalle l'esperienza lontana dell'esilio babilonese e conosce i problemi connessi al rapporto tra Israele e gli altri popoli. Occorreva, in altre parole, decidere se YHWH doveva essere considerato un Dio universale o soltanto il Dio d'Israele (tema già affrontato dal Terzo Isaia): la risposta a questo interrogativo avrebbe poi determinato come prima conseguenza pratica quello di affermare o negare la possibilità di riconoscersi nell'unico Dio senza appartenere al popolo eletto.

Il testo si divide in due parti:

- nella prima (1-2) Giona riceve l'incarico di andare a Ninive per annunciare il castigo del Signore. Il protagonista rifiuta l'incarico e intraprende un viaggio in nave per allontanarsi il più possibile dal luogo ove il Signore lo aveva inviato. Tuttavia una tempesta ostacola il viaggio della nave e tirando la sorte l'equipaggio scopre che la causa di quella situazione era da attribuire a Giona il quale, su sua stessa proposta, viene gettato in mare dove viene inghiottito da un grosso pesce. Solo la preghiera del protagonista, che si rivolge al Signore affidandosi a lui, gli permetterà di salvarsi.
- La seconda parte (3-4) si apre con un nuovo ordine dato da Dio che viene a differenza del precedente seguito da Giona: questi si reca a Ninive dove annuncia la distruzione. La risposta dei niniviti è immediata: il re e tutto il popolo (animali inclusi!) si votano alla penitenza confidando nel perdono del Signore il quale si pente del male che aveva deciso di fare rinunciando a punirli. Di fronte a questa decisione Giona risponde con rabbia: a lui il Signore rivolge il suo ultimo insegnamento cercando di aiutare il protagonista a comprendere e condividere l'agire divino che concede il perdono a qualunque individuo o popolo che si converta e torni a lui.

Messaggio teologico

Il testo di Giona viene composto probabilmente in reazione ad una posizione di chiusura che caratterizzava in un contesto in cui si registrava nel popolo d'Israele una posizione di chiusura verso i popoli e le culture stranieri.

Il Dio d'Israele ha scelto un ebreo per manifestare la sua volontà di perdonare le colpe di tutti gli uomini, anche quelli appartenenti ad un popolo nemico d'Israele. Tuttavia l'Ebreo, proprio perché a conoscenza delle caratteristiche del proprio Dio, cerca in ogni modo di ostacolarne il progetto, preferendo addirittura la morte piuttosto che far perdonare i propri nemici. Di fronte a questo tentativo il Signore risponde accanendosi nei confronti di Giona: lo salva, sconvolgendo le leggi della natura, e torna a inviarlo a compiere la sua missione proprio perché è attraverso quell'uomo riluttante che egli vuole far giungere il suo messaggio di misericordia.

Il testo chiaramente rivela un intento didattico: la narrazione appare come un artificio letterario per comunicare il messaggio che sta a cuore all'autore del libro, ossia la possibilità di salvezza offerta a tutti i popoli. L'autore vuole presentare con una nuova luce la funzione di questo popolo eletto in mezzo agli altri popoli: non chiuso in se stesso, in perenne difesa dalle contaminazioni esterne, quanto piuttosto faro di speranza in quanto manifestazione vivente della misericordia di Dio per tutti i popoli.

L'Apocalittica biblica

Contesto storico

Nonostante l'Apocalittica biblica affondi le sue radici nel V e nel IV secolo a.C., è certamente condiviso dagli studiosi che esso ebbe il suo massimo sviluppo nel II sec. a.C., in un periodo caratterizzato da forti tensioni politiche e sociali.

Questa situazione affonda le sue radici nella rapida dissoluzione del vasto impero di Alessandro Magno diviso tra dieci successori o diadochi a seguito della morte del grande condottiero. Inizialmente la Palestina fu dominata dai Tolomei d'Egitto (o Lagidi) i quali furono piuttosto tolleranti nei confronti degli Ebrei. Tuttavia il dominio tolemaico fu caratterizzato durante tutto il

III sec., tranne alcune brevi interruzioni, da tensioni con i Seleucidi, i quali con Antioco III il grande riuscirono a sconfiggere i Tolomei nella battaglia di Panion (200 a.C.) conquistando così la Palestina. Tuttavia la politica espansionistica di Antioco III determinò funeste conseguenze per il regno seleucide: con il trattato di Apamea (188 a.C.) Antioco fu costretto a versare un forte tributo Roma determinando il dissesto finanziario delle casse del regno di Siria. Ciò spinse Antioco a tassare pesantemente le provincie e in particolar modo la Giudea cercando di impadronirsi dei tesori del Tempio di Gerusalemme (cfr. l'episodio di Eliodoro in 2 Mac 3). Contestualmente accelerò il processo di ellenizzazione di Gerusalemme e costruì nei pressi del tempio una palestra e bagni secondo l'uso greco.

Questa difficile situazione si complicò ulteriormente con l'altro figlio di Antioco, ossia Antioco IV Epifane. Quattro gli interventi del sovrano che determinarono l'esplosione della ribellione:

- la sostituzione nel 173/172 a.C. del legittimo sacerdote Onia III, successivamente ucciso, con il fratello Giasone, più favorevole all'ellenizzazione dell'ebraismo;
- l'appropriazione degli oggetti sacri e preziosi del tempio dove osò entrare con arroganza a seguito della vittoria contro l'Egitto nel 169 a.C.;
- il saccheggio e incendio della città, riduzione in schiavitù di donne e bambini nel 167 e costruzione per le proprie truppe dell'Akra, fortezza vicina all'area del tempio;
- la proibizione di ogni manifestazione religiosa e introduzione dell'abominio della desolazione, ossia un altare a Zeus nel tempio.

Questi interventi motivarono la reazione dei "pii" (hāsîdîm): i Maccabei divennero le guide di una rivolta che determinò la sconfitta del dominio seleucide sulla Giudea e l'inizio di un regno autonomo.

Tuttavia questi fatti, oltre ad essere narrati da alcuni libri "storici" dell'AT (cfr. 1 e 2 Mac), furono reinterpretati da altri scritti che proiettarono gli eventi in una cornice escatologica: è questo il contesto storico in cui l'Apocalittica trovò il suo alveo generatore.

Fonti di ispirazioni dell'Apocalittica

Diverse le ipotesi sulle fonti che avrebbero determinato la nascita e lo sviluppo dell'Apocalittica.

Derivazione profetica (Eissfeldt)

Una serie di informazioni rivelano l'eclisse del profetismo e una sorta di sostituzione di questa corrente con l'Apocalittica. La profezia era caduta in discredito per una serie di ragioni:

- la varietà, e talvolta la contraddizione tra i vari oracoli profetici;
- il mancato compimento delle promesse;
- la mancanza di una dialettica con il potere politico, passato ormai in mano agli stranieri;
- il progressivo venir meno degli elementi di problematicità (purezza religiosa, disparità sociale...) in una società tranquilla.

Morendo la profezia trasmette alcune intuizioni che l'Apocalittica accoglierà e trasformerà: le grandi promesse dei profeti dell'Esilio e del primo post Esilio, le quali parlavano di una nuova Alleanza e di un nuovo inizio della storia, vengono riprese dagli Apocalittici e proiettate in un contesto più ampio, cosmico, caratterizzato dall'affermazione in chiave universale della sovranità di Dio. Il conflitto della storia, allora, viene rappresentato e interpretato negli eventi grandiosi descritti dagli Apocalittici che si sforzavano sempre di incoraggiare e sostenere gli uomini di fede a leggere il senso profondo della vicenda terrena (in fondo Apocalisse significa rivelare/svelare dall'ebraico *gālāh*). In questo senso funzione principale dell'apocalittica è comunicare una visione teologica della storia, ossia la concezione di un fine definitivo che permette di leggere ed interpretare la storia come una totalità e, al tempo stesso, di leggere e interpretare ogni singolo evento alla luce di questa totalità.

Riguardo ai contenuti, alla forma e al linguaggio l'Apocalittica, pur muovendosi dalla Profezia, se ne distinguerebbe per una serie di ragioni:

- un approccio orientato verso il futuro, verso la fine dei tempi ritenuta imminente;
- l'apertura dell'esistenza umana all'immortalità e ad una vita felice presso Dio;

- l'irrimediabilità del giudizio divino sulla storia;
- l'ampio uso di immagini mitiche;
- il passaggio dall'anonimia alla pseudonimia;
- l'accentuazione e un orientamento diverso del simbolo;
- il cambiamento da uno stile orale ad uno stile studiato e scritto.

Derivazione sapienziale (von Rad)

Von Rad sostiene una derivazione sapienziale dell'Apocalittica per diverse ragioni:

- i personaggi dell'Apocalittica portano spesso nomi di antichi saggi;
- sia per gli Apocalittici sia per i sapienti comune è la passione per la conoscenza della leggi che regolano gli uomini e la natura;
- il messaggio apocalittico è un'illuminazione della sapienza dell'uomo che riesce a penetrare attraverso simboli da interpretare il grande piano divino che si dipana nell'universo.

Posizione intermedia (Vanni)

Probabilmente la scelta migliore è quella intermedia che vede l'Apocalittica derivante dalla Profezia e intrisa, nella sua massima espansione, di elementi sapienziali.

Definizione di Apocalittica

Non essendo l'Apocalittica una corrente letteraria omogenea complesso è qualunque tentativo di sua definizione.

Marconcini ritiene la dimensione escatologica come essenza dell'Apocalittica: essa insegna a leggere negli eventi l'azione di Dio che li indirizza verso un lieto fine, a vedere quegli eventi collegati con avvenimenti che sono già accaduti, a prendere coscienza di un compimento delle promesse proprio in un momento in cui sembrava essere ormai impossibile la loro realizzazione.

Questa lettura degli eventi trova nella dimensione escatologica il proprio quadro interpretativo.

GIOELE

Contenuto e stile

Sulla persona di Gioele (il cui nome significa YHWH è Dio), figlio di Petuel, non abbiamo informazioni: dallo scritto possiamo ipotizzare che si tratti di un giudeo, vicino all'ambiente sacerdotale, partecipe del momento particolarmente difficile vissuto dal popolo.

Filo conduttore dei quattro capitoli di questo libro è il tema del "giorno del Signore", che presto colpirà la storia. Rimedio alla catastrofe è la sincera conversione che dovrà manifestarsi attraverso penitenze e preghiere mediante le quali il popolo riconoscerà il dominio universale del Signore. La conversione sarà seguita dal dono dello Spirito, che investirà Israele, e dal giudizio nella valle di Giosafat.

Nella prima parte (1-2) lo stile è elaborato, poetico e brillante: il profeta formula un pressante invito alla conversione descrivendo da un lato la città di Gerusalemme in lutto per la perdita del suo amato e dall'altro la durezza del cuore del popolo lontano dal Signore. Nella seconda parte (3-4) lo stile è più semplice anche se ancora caratterizzato dalla presenza di alcune immagini grandiose.

Aspetti problematici

Quattro gli aspetti problematici che emergono dall'analisi esegetica: l'autenticità, la datazione, l'uso della Scrittura e l'utilizzo di una forma iniziale di linguaggio apocalittico.

a. L'autenticità

Due le opinioni critiche ad oggi sostenute. Da un lato, accentuando la diversità stilistica e contenutistica della seconda parte dalla prima, alcuni esegeti sostengono la diversità di autori parlando di un primo e secondo Gioele (Wellhausen, Weiser...). Tuttavia questa opinione non riesce a giustificare la presenza del tema unificante del "giorno del Signore" che attraversa tutto il libro. L'altra opinione, decisamente maggioritaria (Wolff, Rudolph, Eissfeldt, Alonso Schökel...)

ritiene, con diverse sfumature, che il libro sia riconducibile ad un unico autore il quale avrebbe descritto con ampiezza contenutistica e stilistica l'evento del giorno del Signore.

b. La datazione del libro

Certa è la datazione post-esilica: il libro presuppone l'esilio e la conseguente dispersione, l'influenza ellenistica, l'uso dell'aramaico. Ciò renderebbe plausibile come datazione possibile la il IV secolo a.C.

c. L'uso della Scrittura

Lo scritto utilizza abbondantemente altri libri profetici con una particolare predilezione per Ezechiele e Isaia. Frequente è anche la citazione di Salmi e soprattutto del Sal 65, un inno di ringraziamento dopo l'annata delle piogge e degli abbondanti raccolti quali segni della giustizia divina.

d. L'utilizzo di una forma iniziale di linguaggio apocalittico

Un primo riferimento apocalittico è costituito certamente dal tema del "giorno del Signore": esso è descritto con i toni di un evento grandioso e terribile, capace di condensare la manifestazione incommensurabile della gloria divina unitamente alla descrizione del giudizio che distruggerà in maniera irrevocabile tutti i nemici di Israele.

Questo orientamento è altresì amplificato dalla mancanza di qualunque casistica di peccati: tutto il discorso di Gioele è concentrato sul pressante invito alla conversione la quale dovrà manifestarsi attraverso gesti esterni e la consapevolezza la colpa di ciascuno dovrà essere condivisa da tutti.

Il premio della salvezza donata dal Signore si articola su due livelli: il dono abbondante del grano, del vino nuovo e dell'olio; il dono dello Spirito effuso su tutti.

SECONDO ZACCARIA

La critica è concorde nell'accettare la cesura tra i primi 8 capitoli di Zaccaria e i successivi capitoli 9-14, convenzionalmente attribuiti ad un Secondo Zaccaria. Tale distinzione è giustificabile attraverso motivi storici, letterari e teologici:

- cronologicamente la predicazione del Primo Zaccaria è databile chiaramente intorno al 520-518 a.C. mentre la predicazione la narrazione del Secondo Zaccaria suppone in maniera inequivocabile eventi del IV-III sec. a.C.;
- superata decisamente nel Secondo è tutta la problematica connessa alla ricostruzione del tempio, tema decisamente centrale del primo Zaccaria;
- letterariamente superato è l'uso prevalente del genere letterario della visione in prima persona a vantaggio dell'oracolo in terza persona;
- significativi risultano inoltre i passaggi da un apprezzamento della profezia al disprezzo di ogni velleità profetica (Zac 13,3-6), dalla valorizzazione del momento presente all'interesse verso un futuro indeterminato, dalla tesi di un messianismo regale di stampo davidico (Zorobabele) ad un diverso messianismo incarnato da colui che è stato trafitto.

Contenuto

La prima unità (9,1-8) annuncia il passaggio della Parola del Signore paragonata ad un esercito vittorioso che attraversa il regno dei nemici (Siria, città della Fenicia e della Filistea).

Segue una grandiosa descrizione del Signore (9,11-11,3) ritenuto unico dispensatore di ogni beneficio e giudice dei nemici del popolo.

Segue (11,4-17) una presentazione del profeta chiamato da Dio a svolgere il compito di buon pastore il quale reca con sé due bastoni: benevolenza e unione. Tuttavia dopo un poco il profeta abbandona questo compito, a motivo dell'insofferenza e della disobbedienza del gregge, spezza simbolicamente i due bastoni e riceve in cambio dai mercanti di pecore come compenso trenta sicli d'argento. Gli subentrerà un pastore malvagio e insensato.

Segue un testo che narra della restaurazione di Gerusalemme, resa dall'intervento di Dio

splendida e, ad un tempo, strumento di giudizio verso i nemici e di purificazione del popolo. La narrazione si conclude con un capitolo composito, vero e proprio mosaico di brani, nel quale si descrive la trasformazione di Giuda conseguenza dell'affermazione universale della regalità del Signore.

Datazione e unità del libro

La critica è pressoché unanime nel ritenere il Secondo Zaccaria databile tra la fine del IV secolo e la prima parte del III secolo, comunque prima del 200 a.C. dal momento che il Siracide conosce la raccolta dei Dodici profeti.

Il problema dell'unità del libro risulta più complesso nella sua risoluzione e strettamente collegato alla ricerca dell'autore dell'opera. Il problema maggiore risulta la marcata differenza tra Zc 9-11 e Zc 12-14. Gli esegeti hanno sostenuto nel corso degli anni l'unità dell'autore, l'esistenza di due autori, con la conseguente esistenza di Secondo e Terzo Zaccaria, e la teoria che considera l'opera come un'antologia di testi di origine diversa, opinione quest'ultima condivisa da Alonso Schökel e da Marconcini, autore della trattazione del Secondo Zaccaria sul Logos.

Fonti bibliche e citazioni neotestamentarie

Il secondo Zaccaria cita prevalentemente Ezechiele: vengono sviluppati alcuni dei suoi grandi temi senza però assistere ad una mera ripetizione dei testi i quali vengono sviluppati e riletti con un senso diverso rispetto all'originale.

Gli Evangelisti utilizzano abbondantemente il materiale contenuto in Zc 9-14 riferendolo in maniera particolare agli eventi finali della vita di Cristo: l'ingresso messianico a Gerusalemme (Zc 9,9), il prezzo del tradimento (Zc 11,12-14), lo sguardo alzato verso colui che è stato trafitto (Zc 12,10-12), l'espulsione dei mercanti dal tempio (Zc 14, 7-8)...

Il genere apocalittico

La narrazione di Zc 9-14 è fortemente caratterizzata dallo schema del combattimento escatologico contro le nazioni che minacciano invano il regno di Dio, presentato come un guerriero implacabile e come un giusto giudice.

La triplice figura messianica

Il Secondo Zaccaria delinea la figura di un inviato del Signore, il Messia, che viene presentato sotto tre aspetti complementari.

- **Il re umile e mansueto:** gli autori rileggono le antiche promesse sul discendente davidico, apportatore di pace e giustizia, attraverso la figura umile e mansueta di un re, avvicinabile alla presentazione del primo canto del Servo di YHWH.
- **Il pastore rifiutato:** il personaggio del pastore dopo aver concluso il suo compito a motivo del rifiuto del gregge, viene pagato con la somma di trenta sicli d'argento, ossia il prezzo di uno schiavo. Tale figura certamente assume un senso messianico accostandosi alla presentazione del secondo e terzo Canto del Servo di YHWH.
- **Il trafitto:** si tratta certamente di una figura messianica (così come compresa dal Quarto Vangelo), la cui morte è causa di un grande lutto come la morte di un primogenito. La presentazione tratteggiata in questo testo avvicina questa misteriosa figura al misterioso servo del quarto Canto isaiano.