

(6,3), viene promessa agli abitanti di Gerusalemme (35,2) e a ogni uomo (40,5), che è invitato a tributarla al Signore (42,12). Sarà proprio questa «gloria» a dare consistenza alla salvezza coincidente con il ritorno in patria degli esuli di Babilonia (60,1-3; 62,2; 66,18).

- Il tema della «consolazione» (*nḥm*) ricorre in punti strutturalmente significativi del libro: in chiusura della prima sottosezione (12,1), in apertura della seconda parte (40,1) e in alcuni versetti chiave (49,13; 51,3; 52,9). Dio stesso viene presentato come «consolatore» (51,12; 66,13).
- Il toponimo «Sion», applicato all'intera città di Gerusalemme, è attestato lungo tutto il libro (per esempio 1,8; 12,6; 40,2,9; 52,1.2; 60,14; 62,7.11).
- Il termine «colpa» (*'āwōn*) viene impiegato fin dall'inizio del libro (1,4) per descrivere la situazione del popolo e sarà ripreso in diversi punti (5,18; 22,14; 30,13). Se nella sezione finale della prima parte (33,24) si afferma che il popolo liberato dalla colpa potrà abitare sul monte Sion, il Deutero-Isaia (40,1) inizia affermando che la colpa del popolo e di Gerusalemme è stata scontata. È ancora la colpa del popolo a gravare sul Servo di Yhwh (53,5.6.11), e nella sezione conclusiva del libro Dio viene invocato affinché non si ricordi della colpa del popolo (64,8).

Particolarmente interessante, a livello di intelligenza compositiva, è il fatto che in apertura del libro (1,2) vengano introdotti temi e lessemi ripetutamente ripresi lungo tutto lo scritto:

Ascoltate, cieli	e porgi l'orecchio, terra, perché Yhwh parla.
Figli ho ingranditi e innalzati	ma essi si sono ribellati contro di me.

Il merismo «cielo/terra» è attestato secondo diverse modulazioni: cielo e terra ricorrono come destinatari di un appello in 44,24 e 49,13; Yhwh scuote il cielo e la terra (13,3) ed è il loro creatore (37,16; 40,22; 42,5; 44,24; 45,12.18; 48,13; 51,16); il cielo è il trono

di Dio, e la terra lo sgabello dei suoi piedi (66,1). Ci saranno un nuovo cielo e una nuova terra (65,17; 66,22).

La metafora paterna, utilizzata per descrivere il rapporto tra Yhwh e il popolo, percorre tutto il libro (1,2; 30,1.9; 42,13; 43,6; 45,10.11; 49,15-22; 63,8.16; 64,7; 66,13).

Anche la tematica della «ribellione» costituisce un *Leitmotiv* del libro (43,27; 46,8; 48,8; 53,12; 59,13; 66,24, ultimo versetto del libro, quindi formante inclusione tematica e lessematica, attraverso l'impiego della medesima radice verbale *ps'*).

Questa fitta trama di relazioni lessicali e tematiche mostra come il libro di Isaia costituisca un insieme letterario coerente, frutto di un complesso lavoro redazionale che ha creato importanti nessi di interdipendenza tra le varie parti, «un va-e-vieni [...] che deve stimolare una *lettura intertestuale*».¹³

2. Egesi di Is 1,2-20: le prime parole del rotolo profetico

2.1. Contesto e struttura

Dopo il titolo generale del libro, attestato al v. 1, la prima unità testuale significativa dello scritto isaiano è costituita dai vv. 2-20 del c. 1. La posizione iniziale di questo testo – non solo in relazione al libro di Isaia, ma a tutta la profezia scritta – gli assegna una particolare rilevanza ermeneutica: si tratta di una sorta di porta aperta sul senso e il compito della profezia biblica.

L'unità strutturale della sequenza testuale e la sua articolazione interna sono riscontrabili sulla base di alcuni indizi retorici.

Per quanto riguarda l'unità del testo, essa è segnalata dalla ripetizione di un'espressione simile in posizione iniziale e fina-

¹³ MELLO, *Isaia*, 21.

le: al v. 2 troviamo la frase «perché Yhwh parla» e al v. 20 la frase «perché la bocca di Yhwh ha parlato».

Un simile stratagemma retorico è impiegato anche per marcare la suddivisione della sequenza testuale in due passi: vv. 2-9 e vv. 10-20. Al v. 2 e al v. 10, quindi all'inizio di ciascuna delle due parti, troviamo ancora una frase molto simile: «Ascoltate, cieli, e porgi l'orecchio, terra, perché Yhwh parla » (v. 2); «Ascoltate la parola di Yhwh, capi di Sodoma, porgete l'orecchio all'istruzione del nostro Dio, popolo di Gomorra» (v. 10). I due passi, poi, risultano collegati dalla ripetizione dei toponimi «Sodoma» e «Gomorra» che ricorrono alla fine del primo passo (v. 9) e all'inizio del secondo (v. 10).

2.2. Traduzione

²Ascoltate, cieli, e porgi l'orecchio, terra, perché Yhwh parla.
Figli ho fatto diventare grandi e innalzato, ma essi si sono rivoltati contro di me.

³Il bue (ri)conosce il suo proprietario e l'asino la greppia del suo padrone,

(ma) Israele non conosce, il mio popolo non capisce.

⁴Ahi, nazione peccatrice, popolo carico di colpa,
razza di malfattori, figli corrotti!

Hanno abbandonato Yhwh, hanno disprezzato il Santo di Israele,
si sono voltati all'indietro.

⁵Dove volete essere colpiti ancora persistendo nella ribellione?
Tutta la testa è dolorante e tutto il cuore langue.

⁶Dalla pianta dei piedi fino alla testa non c'è in esso nulla di integro:
contusione e livido e ferita fresca,
non ripulite e non fasciate e non lenite con olio.

⁷Il vostro paese (è) devastazione, le vostre città bruciate col fuoco.
La vostra terra davanti a voi, stranieri la divorano;
una devastazione, come catastrofe di stranieri.

⁸Ed è restata la figlia di Sion come un capanno in una vigna,

come una baracca in un campo di cocomeri, come una città asediata.

⁹Se Yhwh delle schiere non ci avesse fatto rimanere un resto piccolo,

come Sodoma saremmo, a Gomorra assomiglieremmo.

¹⁰Ascoltate la parola di Yhwh capi di Sodoma,

porgete orecchio all'istruzione del nostro Dio, popolo di Gomorra.

¹¹Cosa me ne faccio della moltitudine dei vostri sacrifici? – dice Yhwh –

Sono sazio di olocausti di montoni e del grasso di (bestie) impinguate,

e il sangue di tori e di agnelli e di capri non gradisco.

¹²Quando venite a vedere il mio volto

chi vi ha richiesto queste azioni, il calpestare i miei atri?

¹³Non continuate a far giungere un'offerta vana, l'incenso è abominio per me.

Novilunio e sabato e ricorrenza sacra, non riesco a sopportare iniquità e assemblea.

¹⁴I vostri noviluni e le vostre festività io li odio,
sono per me un peso, sono stanco di sopportarli.

¹⁵Mentre stendete le vostre mani distolgo i miei occhi da voi;
anche quando moltiplicate preghiera, io non ascolto;
le vostre mani sono piene di sangue.

¹⁶Lavatevi, purificatevi,

togliete il male delle vostre azioni da davanti ai miei occhi.

Smettete di fare il male, ¹⁷imparate a fare il bene:

ricercate il diritto, raddrizzate l'oppressore,
fate giustizia all'orfano, difendete la vedova.

¹⁸Venite dunque, dibattiamo – dice Yhwh –:

se i vostri peccati sono come scarlatto, come neve diventeranno bianchi;

se sono rossi come porpora, come lana saranno.

¹⁹Se vi mostrate disponibili e ascoltate, i beni del paese mangerete,

²⁰ma se rifiutate e vi ostinate, di spada sarete mangiati,
perché la bocca di Yhwh ha parlato!

2.3. *Commento*

Il lettore della Scrittura che apra i libri profetici può provare un senso di fastidio nel constatare come la prima pagina di questa raccolta – che ha la funzione di introdurre proletticamente l'orizzonte di senso di tutte le pagine che seguiranno – venga a costituire un discorso dominato dal vocabolario fosco dell'accusa e della punizione. Assumere un orizzonte di lettura pertinente di queste modalità espressive – attinte dal vocabolario e dalle procedure del mondo giuridico – diventa allora decisivo per la comprensione non solo di questo testo, ma di tutta la profezia biblica.

2.3.1. Primo passo (vv. 2-9)

Il testo inizia delineando sinteticamente la sostanza dell'accusa, ciò che, in termini strettamente giuridici, può essere chiamato «reato»: «Figli ho fatto diventare grandi e innalzato, ma essi si sono rivoltati contro di me» (v. 2b). Ciò di cui gli Israeliti vengono accusati non è la trasgressione puntuale di qualche norma o di uno specifico imperativo, ma il sovvertimento radicale dell'alleanza tra Yhwh e il suo popolo, evocata attraverso la metafora relazionale *padre-figlio*. Israele viene presentato come un figlio ribelle, un figlio, cioè, che «non onora» il proprio padre (cf. Es 20,12; Lv 19,3; Dt 5,16) rifiutando di ascoltare la sua parola, il suo insegnamento; particolarmente eloquente, in questo senso, Is 30,9: «Un popolo ribelle è questo, figli fasulli, figli che non vogliono ascoltare l'insegnamento di Yhwh».¹⁴

Questo dato ci permette di fare una considerazione fondamentale per la comprensione della tematica della giustizia dal punto di vista biblico, sviluppando quanto appena accennato

¹⁴ Su questo argomento cf. F. FICCO, «Mio figlio sei tu» (Sal 2,7). La relazione Padre-figlio e il Salterio (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 192), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012, 118-121.

nel capitolo precedente: secondo le Scritture, la giustizia trova il suo ambito di realizzazione primaria non nell'osservanza di un codice normativo, ma nella relazione con l'altro/Altro, riconosciuto e valorizzato proprio nella sua irriducibile differenza. È proprio la trama relazionale a costituire il *Sitz im Leben* in cui trova fondamento, "metodo" e scopo il *riḥ*, che si configura come una dinamica accusatoria rivolta direttamente dalla parte lesa al (presunto) colpevole in seguito all'insorgere di un comportamento lesivo della relazione stessa. Infatti,

la condizione necessaria perché sia possibile ricorrere alla procedura del *riḥ* è che i due contendenti siano legati reciprocamente da un vincolo affettivo e giuridico, più o meno esplicito, tale da permettere loro di riferirsi ad un sistema normativo che sancisce diritti e doveri dei due soggetti in relazione. In questo senso potremmo riferirci alla figura del padre in Israele come all'esemplificazione più chiara (e abituale) di una funzione istituzionale giuridicamente riconosciuta che, nel momento di un suo intervento nei confronti di uno dei membri della famiglia, volto ad esigere un comportamento più giusto, si basa su un dovere giurisdizionale indiscusso, il cui senso ultimo è appunto il garantire la correttezza delle relazioni intrafamiliari e, qualora avvenga una rottura, la riconciliazione tra i membri.¹⁵

È proprio in forza della sua amorosa autorità paterna (esplicitamente evocata fin dal principio) che Yhwh dà inizio alla lite nei confronti del suo popolo, come ricerca appassionata e paradossale di una relazione rinnovata dall'offerta di perdono.

La controversia prende l'avvio da un invito all'ascolto rivolto al cielo e alla terra (v. 2a); considerando, come abbiamo evidenziato, il carattere bilaterale del *riḥ*, potrebbe risultare strano

¹⁵ M. CUCCA - B. ROSSI - S.M. SESSA, «Quelli che amo io li accuso». Il *riḥ* come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 2012, 21. Cf. anche P. BOVATI, *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione* (Collana Biblica), Dehoniane, Bologna 2014, 70-73.

che ad essere interpellati in prima persona siano non i diretti interessati – cioè i «figli» di Dio (v. 2b), il «suo popolo» «Israele» (v. 3b) – ma dei soggetti terzi. La contraddizione, tuttavia, si dimostra solo apparente considerando che, per raggiungere il suo scopo, colui che pronuncia la parola accusatoria deve, con saggezza e scaltrezza, modulare il proprio discorso in modo da renderlo convincente per il destinatario; un'accusa troppo frontale, probabilmente, non riuscirebbe a penetrare le barriere difensive che si innalzano in modo quasi automatico in chi viene provocato a riconoscere la propria colpa. Per questo nel *rib* l'accusatore molto frequentemente «fa ricorso all'ironia, che rivela e nasconde al tempo stesso; fa appello ad altre testimonianze, a ricordi comuni, quasi che il discorso fosse portato avanti da altri; si serve del discorso indiretto delle parabole, del racconto fittizio». ¹⁶ L'invito all'ascolto rivolto al cielo e alla terra – in quanto soggetti (fittizi) non implicati direttamente nella controversia, e quindi imparziali – va compreso in questo orizzonte ermeneutico; utilizzando un proverbio della saggezza popolare, si potrebbe dire che l'accusatore «parla a nuora perché suocera intenda» e, intendendo, riconosca le ragioni portate dal locutore della parola accusatoria (cf., con modulazioni differenti, Gen 31,32.37; Os 2,4; Am 3,9; Gb 16,19-21; 19,25).

Questo espediente discorsivo ha un duplice effetto di persuasione: coinvolgendo un soggetto esterno il locutore vuole affermare, implicitamente, che il diretto interessato si rifiuta di ascoltare e, di conseguenza, lo invita a disporsi a un atteggiamento di accoglienza; il riferimento agli elementi cosmici (cielo e terra) e quindi «onnipresenti», che condividono le ragioni dell'accusa, costituisce una modalità attraverso cui si asserisce l'incontestabilità dell'accusa stessa.

Un'altra modalità di persuasione impiegata dall'accusatore nei testi di *rib* consiste nell'istituire un paragone tra la contro-

¹⁶ BOVATI, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, 78.

parte e altri soggetti (ri)conosciuti come modelli di empietà e/o malvagità (cf. Ger 2,11; 3,6-10; Ez 16,33-37; Am 2,6-16; Mt 21,31-32). Lo scopo di questo confronto umiliante è, ancora una volta, convincere l'accusato a riconoscere la gravità del proprio comportamento. L'umiliazione, per l'accusato, è ulteriormente acuita quando il confronto viene istituito non con altri esseri umani, ma con degli animali (cf. Ger 8,7) come accade nel v. 3 del nostro testo, in cui il popolo di Israele viene paragonato a due animali domestici (il bue e l'asino), il cui comportamento – nonostante la proverbiale stupidità delle due bestie – risulta più assennato di quello dei membri del popolo eletto, dato che sono capaci di obbedire (ri)conoscendone (v. 3a) il vantaggio (la «greppia» come simbolo di nutrimento), al contrario di Israele, che «non (ri)conosce» e «non capisce» (v. 3b).

Nello stesso orizzonte di senso possono essere interpretate le espressioni attraverso cui si stigmatizza la condotta degli Israeliti: «nazione peccatrice, popolo carico di colpa, razza di malfattori, figli corrotti» (v. 4). La durezza di questi epiteti ha lo scopo, ancora una volta, di convincere l'accusato della gravità del male commesso, così che in un atto di ragionevolezza – mediato dall'umiliazione subita – possa riconoscere il proprio torto.

A partire dal v. 5 il testo, attraverso la duplice immagine del corpo percosso e integralmente ferito (vv. 5b-6) e della terra devastata dall'invasione militare e dal saccheggio (vv. 7-8), mette a tema le conseguenze della ribellione di Israele contro Yhwh, esplicitate come severa punizione o, in termini più strettamente giuridici, come sanzione per il reato commesso. Tanto in sede di tribunale quanto nell'ambito del *rib* la dinamica sanzionatoria nei confronti del colpevole assume la funzione simbolica di indicare l'inaccettabilità di un determinato agire. Tuttavia, a seconda della procedura giuridica nel cui ambito la punizione viene applicata, essa presenta delle caratteristiche di scopo e di metodo del tutto differenti. In sede forense l'applicazione della sanzione segue l'accertamento della colpevolezza e il pro-

nunciamento della sentenza; si pone, quindi, come conclusione del procedimento e atto di ristabilimento proporzionato della giustizia infranta dal reato. In sede di controversia bilaterale, al contrario, la punizione non conclude la dinamica e soprattutto non ristabilisce, in se stessa, il diritto violato; essa trova luogo nel cuore della controversia con la finalità di parlare, attraverso dei gesti, al colpevole, in modo da provocare in lui il riconoscimento del proprio torto. Sinteticamente si può affermare che se in sede forense la sanzione ha un carattere espiatorio, nell'ambito del *rib* il carattere proprio dei gesti punitivi è invece persuasivo.¹⁷

In tal senso indirizza il v. 9, dove la comunità colpevole attesta la propria consapevolezza di essere stata risparmiata, di non essere stata oggetto di uno sterminio distruttivo (il riferimento a Sodoma e Gomorra), ma di avere la possibilità, evocata dal «resto piccolo» di ravvedersi e dare un'altra direzione alla propria condotta. Commenta suggestivamente L. Alonso Schökel:

La sua menzione (di Sodoma) dà un brivido, come quando si esce vivi da un grave incidente in cui forse è morto un compagno. Prende la parola il popolo; comprende finalmente, dinanzi alla denuncia del Signore. Si vede sull'orlo dell'abisso superato e riconosce che continuare a vivere è puro dono di Dio. Si è salvato un "resto" che prolunga la sopravvivenza del popolo come portatore di salvezza storica. L'amore paterno ha frenato l'ira.¹⁸

2.3.2. Secondo passo (vv. 10-20)

Il secondo passo del nostro testo porta avanti l'atto d'accusa di Yhwh nei confronti del suo popolo, concentrando in modo

¹⁷ Questa peculiarità pedagogica trova particolare attestazione nella letteratura sapienziale, in modo particolare nel libro dei Proverbi (3,11-12;7 13,24; 15,10; 19,19; 21,11; 29,15).

¹⁸ L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *I Profeti* (Commenti biblici), Borla, Roma 1996,126.

particolare l'attenzione sulla questione dei sacrifici cultuali e, più in generale, delle liturgie (vv. 16-20).

I testi di *rib* profetici mettono frequentemente a tema la questione dei sacrifici, che assumono una specifica funzione nell'ambito della lite bilaterale.¹⁹ Nel momento in cui l'accusato riconosce la verità dell'accusa e vi acconsente attraverso una domanda di perdono, spesso unisce alla propria richiesta una serie di gesti che hanno lo scopo di esplicitare il desiderio di riconciliazione. Tra questi trova una peculiare collocazione l'offerta di doni alla vittima del torto, con una duplice valenza: risarcire il male fatto e richiedere la conclusione pacifica della lite (cf., per esempio, Gen 20,14-16; 1Sam 25,18-35). Quando la lite è tra Yhwh e il suo popolo l'offerta di doni assume la forma culturale (in particolar modo sacrificale) con lo scopo di esprimere liturgicamente il desiderio di risarcimento e riconciliazione.

Appare strano, allora, che nel nostro testo Dio rifiuti con estrema durezza i sacrifici offerti dal popolo e le sue accurate liturgie. Spesso i commentatori hanno inteso la critica al culto, attestata con frequenza nella tradizione profetica, come denuncia di un'espressione esteriore e formale della religiosità in favore di una sua manifestazione interiore e morale. Ma tale prospettiva appare del tutto impertinente, «una falsa interpretazione, di ascendenza pietistica in alcuni casi e di sentimenti anticulturali in altri».²⁰

È un altro l'orizzonte di senso all'interno del quale comprendere il duro rifiuto da parte di Dio: la ragione non è il culto in quanto tale, ma l'intersecarsi di «iniquità e assemblea» (v. 13). Mentre con i gesti si afferma la volontà di relazione con Dio e si domanda perdono per il tradimento, contemporaneamente

¹⁹ Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997, 120.

²⁰ ALONSO SCHÖKEL - SICRE DÍAZ, *I Profeti*, 127.

si continua a compiere il male, a non promuovere il diritto, a porre in atto l'ingiustizia (vv. 15b-17). Questa perversa commistione non solo vanifica il culto, ma lo rende insopportabile (vv. 13.14) e addirittura acuisce la gravità del tradimento, dato che si tenta di occultarlo dietro il sipario di una formale fedeltà alle tradizioni e alla pratica liturgica.

Ad essere implicata e richiesta da parte di Dio non è la soppressione del culto o la sua sostituzione con un'etica raffinata, ma la soddisfazione dell'unica condizione che può rendere il culto conforme alla sua verità: smettere di compiere il male, ricercare il diritto e praticare la giustizia (vv. 16-17).

L'obbedienza agli imperativi che richiedono la pratica della giustizia costituisce l'unica garanzia della sincerità del colpevole, quindi l'ineliminabile presupposto per la riconciliazione, capace di operare un radicale cambiamento in chi si mostri lealmente aperto («se vi mostrate disponibili e ascoltate»: v. 19) ad accogliere il desiderio di perdono da parte di Yhwh: «Se i vostri peccati sono come scarlatto, come neve diventeranno bianchi; se sono rossi come porpora, come lana saranno» (v. 18).

Questo implica una valenza di senso decisiva per capire la dinamica del *rib* e, quindi, il modo in cui Dio si relaziona al peccatore: l'offerta di perdono non è conseguenza del riconoscimento del proprio male, ne è all'origine. Dio ha già deciso di perdonare il (popolo) traditore e proprio per questo dà il via alla lite: le parole dure e minacciose di accusa, la severità della punizione costituiscono una declinazione amorosa dell'offerta di perdono, una modalità paradossale di attrarre di nuovo a sé chi ha lacerato il rapporto, in modo che rendendosi conto delle conseguenze dolorose del proprio comportamento, il malvagio possa accogliere l'offerta di perdono e farsi coinvolgere in una nuova, riconciliata relazione di alleanza.

La minaccia che chiude la nostra sequenza testuale (v. 20) trova il suo senso proprio in questo orizzonte: essa intima al

popolo di non ostinarsi nel fare il male, perché esso divora la storia con le sue fauci mortifere.

Considerando questi elementi di senso, appare evidente come il testo inaugurale della collezione profetica – a dispetto della sua modulazione “irritante”; anzi, proprio attraverso di essa – apra uno squarcio luminoso e foriero di speranza sul modo di agire di Dio nei confronti del peccatore e contemporaneamente permetta di comprendere il compito profetico nella storia.

I profeti vengono suscitati da Dio per annunciare che l'alleanza è stata tradita, che il popolo ha imboccato la via della trasgressione, pur dissimulando il suo tradimento con una formale adesione alla *Tôrāh*, alla tradizione e al culto. La durezza delle parole con cui essi, accusando il popolo, portano alla luce il suo peccato, la severità con cui minacciano castighi a coloro che non sono disposti a dare una nuova direzione alla propria condotta malvagia costituiscono, in modo paradossale, la più alta attestazione della paternità di Dio (cf. v. 2).

Proprio per il suo essere padre amoroso, Dio non può assistere passivamente alle azioni malvagie dei propri figli; egli non può “passare sopra” al tradimento, all'inganno, allo spergiuro del suo popolo, perché questo vorrebbe dire abbandonarlo in balia di se stesso e del proprio male. Non è un perdono facile quello che Dio offre.

Si tratta invece di un perdono che, proprio perché movenza amorosa, è vera applicazione della giustizia, in quanto si fa carico della promozione dell'alterità (del colpevole); alterità intesa nel suo senso più alto, in quanto coincidente con l'affermazione della sua stessa vita, non solo come dimensione passiva di rinuncia alla vendetta (e dunque alla morte), ma come decisione della volontà, come desiderio che egli si converta e viva.²¹

²¹ CUCCA - ROSSI - SESSA, «Quelli che amo io li accuso», 273.