

Massimiliano Scandroglia

VERSO IL SETTIMO GIORNO DI DIO

La salvezza dell'uomo e del creato nella profezia di Isaia

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: UN CONTRIBUTO DI TEOLOGIA BIBLICA ALLA LUCE DELL'ENCICLICA «LAUDATO SI'» – II. UN «SETTENARIO TESTUALE» SULLA REDENZIONE DEL CREATO NEL PRIMO ISAIA – 1. *Is 2,1-5: il monte del tempio, centro del mondo redento*; 2. *Is 4,2-6: la Gerusalemme purificata e glorificata*; 3. *Is 11,1-9: la pace messianica universale*; 4. *Is 30,18-26: la futura fecondità della terra*; 5. *Is 32,15-20: l'effusione dello spirito e il rinnovamento del cosmo*; 6. *Is 33,17-24: la nuova Gerusalemme*; 7. *Is 35: la nuova terra* – III. CONCLUSIONE: LA NATURA E L'UOMO DESTINATI (INSIEME) ALLA REDENZIONE

I. INTRODUZIONE: UN CONTRIBUTO DI TEOLOGIA BIBLICA ALLA LUCE DELL'ENCICLICA «LAUDATO SI'»

Nella lettera enciclica di papa Francesco «Laudato si'», consacrata al tema della cura e della custodia del creato (la «casa comune» degli uomini), una sezione specifica è dedicata al «Vangelo della creazione»; ovvero alla riscoperta del dettato biblico in merito, con particolare attenzione all'insegnamento di Gesù, vertice e compimento della rivelazione divina. Parlando dello specifico apporto della profezia alla «questione ecologica», papa Francesco afferma:

Gli scritti dei profeti invitano a ritrovare la forza nei momenti difficili contemplando il Dio potente che ha creato l'universo. La potenza infinita di Dio non ci porta a sfuggire alla sua tenerezza paterna, perché in Lui affetto e forza si coniugano. In realtà, ogni sana spiritualità implica allo stesso tempo accogliere l'amore divino e adorare con fiducia il Signore per la sua infinita potenza. Nella Bibbia, il Dio che libera e salva è lo stesso che ha creato l'universo, e questi due modi di agire divini sono intimamente e indissolubilmente connessi. [...] «Dio eterno è il Signore, che ha creato i confini della terra. Egli non si affatica né si stanca, la sua intelligenza è inscrutabile. Egli dà forza allo stanco e moltiplica il vigore allo spossato» (*Is 40,28b-29*)¹.

¹ FRANCESCO, enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 73.

La connessione stringente all'interno della profezia fra teologia (del creato) e soteriologia, qui ben evidenziata, ha rappresentato l'intuizione di partenza del presente contributo: parlare della natura – teologicamente intesa – significa parlare del Dio creatore e del suo progetto di salvezza, che coinvolge da protagonista (oltre che da beneficiario) l'umanità.

Il nostro lavoro di studio parte dal presupposto chiaro all'interno della teologia biblica del legame indissolubile fra uomo e natura: fin dalle sue prime pagine (cf in part. Gen 1-3) la Scrittura sostiene che uomo e natura sono stati creati per essere in relazione. La letteratura profetica sembra però maturare un approccio originale al tema: diversi oracoli di salvezza dedicano infatti attenzione anche alla «redenzione» della natura, oltre che a quella ovviamente dell'uomo; con frequenza la salvezza di Israele (e/o dell'intera umanità) è presentata in uno scenario naturale del tutto trasfigurato, che partecipa della beatitudine dei redenti. Pare opportuno domandarsi il senso di tale prospettiva. Sono solo ragioni di ordine letterario e stilistico a determinarla, oppure anche e soprattutto ragioni di ordine teologico? La natura redenta rappresenta solo uno scenario simbolicamente fecondo in cui inserire la questione della salvezza dell'uomo oppure la teologia biblica ha su questo tema opinioni più sostanziali? È possibile in definitiva per la Bibbia una redenzione dell'umanità che non preveda nel contempo anche una redenzione della terra in cui l'umanità è posta, e alla quale è destinata? Domande simili, per quanto abbiamo potuto constatare, non sembrano aver ricevuto risposte sufficientemente approfondite all'interno del dibattito esegetico attuale, e ciò rende di un certo interesse un percorso di studio che se ne faccia in qualche modo carico.

Il presente articolo intende dunque guardare all'*eschaton*, come illustrato e creduto dai profeti di Israele – a quello che il racconto genesiaco descrive come il «settimo giorno», lo *shabbat* di Dio (Gen 2,2-3) – per parlare dell'origine: per riconoscere cioè i tratti di questo legame originario fra uomo e natura. Così si esprime a riguardo P. Stefani, rifacendosi anche ad uno scritto di J. Moltmann:

Forse ai nostri giorni (così giustamente preoccupati del problema ecologico) la testimonianza più eloquente connessa al sabato ebraico è quella legata al senso ultimo della creazione. Il settimo giorno è un segno pieno dei limiti invalicabili a cui deve essere sottoposta la signoria dell'uomo sul creato: «Il sabato è il vero segno di riconoscimento di qualsiasi dottrina biblica, giudaica e pure cristiana della creazione. Il compimento della creazione nella *pace sabbatica* distingue la concezione del mondo *come creazione* da una concezione

del mondo *come natura* ... È il sabato quello che benedice, santifica e rivela il *mondo come creazione di Dio*»². [...] Nella pratica ebraica [a tal proposito] il sabato è visto anche come anticipazione del definitivo sabato messianico. Il Talmud non a caso chiama il sabato un «sessantesimo [cioè una parte] del mondo avvenire» (*b. Berakhot 57b*)³.

In questo senso sarà interessante notare nel corso dell'indagine come questa natura trasfigurata sia presentata dai profeti non come natura «integra», «disumanizzata», ricondotta alla propria (presunta) purezza originaria, ma come natura profondamente «umana». La «città», ad esempio, viene frequentemente assunta dalla profezia (e anche dall'apocalittica) come simbolo eloquente della creazione che insieme all'uomo entra nella comunione piena e definitiva con il Creatore; nel «settimo giorno di Dio», secondo quel progetto di bene che esiste fin dal principio e in relazione al quale il mondo è stato creato.

Come ambito testuale specifico per la nostra ricerca abbiamo deciso di concentrarci sulla prima parte del libro di Isaia (capp. 1-39), in particolare su un «settenario» di pericopi salvifiche, che offrono uno spaccato interessante del pensiero della profezia sul tema. La limitatezza del materiale oggetto di studio ci rende cauti nel voler trarre conclusioni indebite: non abbiamo la pretesa di indagare in modo esaustivo la teologia profetica sulla redenzione del creato, ma di eseguire un affondo pertinente e di un certo interesse, che possa contribuire allo sviluppo della ricerca su un argomento di sicura attualità.

II. UN «SETTENARIO TESTUALE» SULLA REDENZIONE DEL CREATO NEL PRIMO ISAIA

1. *Is 2,1-5: il monte del tempio, centro del mondo redento*

La pericope si inserisce nel quadro dei capp. 2-4 del libro di Isaia, che annunciano la purificazione di Gerusalemme, in vista del suo ruolo futuro come punto focale dell'umanità trasfigurata. L'interesse del profeta si concentra sul tempio, cuore pulsante della città santa, al quale viene riservata

² J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* (= Biblioteca di teologia contemporanea 52), Paideia, Brescia 2007³ (orig. ted. 1986), 18.341.

³ P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo* (= Introduzione e trattati 6), Queriniana, Brescia 2014³, 163; cf anche 156-164.

una particolare attenzione all'inizio (2,1-5) e alla fine (4,2-6) dell'unità letteraria. Sion è chiamata a divenire mediatrice della signoria universale di Dio; per questo deve essere adeguatamente preparata. È evidente, infatti, agli occhi di Isaia come la città reale non corrisponda per nulla all'ideale divino: la grandezza della Sion futura, secondo la presentazione di 2,1-5, è posta in netto contrasto con la sua attuale grettezza, che ne domanda una radicale purificazione (cf 4,2-6).

A causa di alcuni suoi contenuti caratteristici, soprattutto il «pellegrinaggio universale» delle nazioni a Gerusalemme (cf in part. Is 60; e anche Ger 3,17-18; 16,19-21; Ag 2,6-9; Zc 2,14-17; 8,20-23), al testo è stata attribuita un'origine esilica, o al massimo persiana. L'epoca di Ciro il Grande (VI sec. a.C.), soprattutto per le attese «salvifiche» suscitate anche presso gli Israeliti⁴, potrebbe essere il periodo più adatto per contestualizzare il brano⁵. L'intenzione dell'oracolo è quella di aiutare il popolo di Dio ad affrontare le delusioni della difficile ricostruzione post-esilica, invitandolo a guardare al futuro con fiducia, conscio del valore della propria storia per la salvezza di tutti.

Al centro della proclamazione è posta la futura⁶ «esaltazione» del monte del tempio, concomitante con l'assegnazione ad esso di una precisa funzione nel progetto della redenzione universale. La presentazione trae

⁴ Cf J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele. Introduzione alla storia d'Israele e Guida dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà* (= Biblioteca di cultura religiosa 44), Paideia, Brescia 2002², 337-341.

⁵ Cf M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39* (= FOTL 16), Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Cambridge 1996, 93.

⁶ Dopo una nuova *superscriptio* (2,1; cf 1,1), che introduce l'oracolo in questione (cf P.R. ACKROYD, «A Note on Isaiah 2,1», *ZAW* 75 [1963] 320-321; G.I. DAVIES, «The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah», in J. VERMEYLEN [ed.], *The Book of Isaiah – Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* [= BETHL 81], Leuven University Press, Leuven 1989, 94), ribadendone la paternità isaiana (cf Mi 4,1-5), la promessa divina viene collocata in un futuro indeterminato dall'espressione «alla fine dei giorni» (*b'ahārīt hayyāmim*; cf Gen 49,1; Nm 24,14; Dt 31,29; Ger 23,20) (cf B.J. SCHWARTZ, «Torah from Zion. Isaiah's Temple Vision [Isaiah 2:1-4]», in A. HOUTMA [ed.] et al., *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity* [= Jewish and Christian Perspectives Series 1], Brill, Leiden 1998, 13-14; M.A. SWEENEY, «Eschatology in the Book of Isaiah», in R.J. BAUTCH - J.T. HIBBARD [edd.], *The Book of Isaiah. Enduring Questions Answered Anew. Essays Honoring Joseph Blenkinsopp and His Contribution to the Study of Isaiah*, Eerdmans, Grand Rapids [MI] - Cambridge 2014, 184-185). Non sembra che la locuzione possa essere qualificata *tout court* come «escatologica», in quanto solo nella profezia tardiva (o proto-apocalittica) matura il concetto di una

linfa dal tema mitologico, diffuso in tutto l'Antico Vicino Oriente (AVO), della «montagna cosmica»⁷: quell'altura che sta al centro dell'universo, da cui la creazione è partita e dal cui tempio la vita si irradia sul mondo⁸. Il patrimonio immaginifico tradizionale viene ripreso per illustrare non solo la verità teologica del santuario gerosolimitano, ma anche il ruolo venturo della città santa nel portare benedizione alle nazioni.

«Il monte del tempio del Signore», su cui è arroccata la città di Gerusalemme, subirà «alla fine dei giorni» una stupefacente trasformazione: la sua «saldezza» e la sua «altezza» (cf Ez 40,2; Sal 48,3,9; 78,69; 87,5) lo distingueranno chiaramente da qualsiasi altra altura (v. 2). Così risulterà lampante la sua vera natura: «dimora» (terrena) del Dio di Israele, e dei popoli (cf Es 15,17; Dt 12,11; 1Re 8,13,29; Sal 43,3; 46,5). Alla vista del monte esaltato le nazioni – a differenza di Israele (cf v. 5) – non avranno bisogno di essere spronate; saranno loro stesse a prendere la decisione di «salire» al santuario (v. 3a)⁹, perché coglieranno senza fatica il valore del segno: l'affermazione universale e definitiva della regalità del Signore¹⁰. Il loro spontaneo «affluire» (*nāhar*; v. 2b)¹¹ in Gerusalemme costituirà agli

fine della storia in senso stretto. Pertanto, anche in questo caso parlare di «escatologia» richiede una certa prudenza.

⁷ Risulta di sicuro interesse un confronto fra la presentazione «escatologica» del tempio di Gerusalemme in Is 2 e la teologia del santuario babilonese di Etemenanki nell'*Enuma elish* (ANET 60-72): in entrambi i casi il tempio è visto come centro del potere divino sul mondo e, dunque, come fonte di vita per lo stesso.

⁸ Si veda su questo tema in particolare lo studio di R.J. CLIFFORD, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (= HSM 4), Wipf & Stock, Eugene (OR) 2010; cf anche J.D. LEVENSON, «The Temple and the World», *The Journal of Religion* 64 (1984) 282-291; M. WEINFELD, «The Roots of the Messianic Idea», in R.M. WHITING (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999* (= Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project 2), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2001, 284-285.

⁹ Cf W.A.M. BEUKEN, «The Literary Emergence of Zion as a City in the first Opening of the Book of Isaiah (1,1-2,5)», in M. WITTE (Hrsg.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlin - New York (NY) 2004, vol. I, 468.

¹⁰ Cf O. KAISER, *Isaia (capp. 1-12)* (= Antico Testamento 17), Paideia, Brescia 1998 (orig. ted. 1981^s), 78-79.

¹¹ Cf J. MAGONET, «Isaiah's Mountain or The Shape of Things to Come», *Prooftexts* 11 (1991) 175.

occhi d'Israele uno spettacolo del tutto inatteso, in aperto contrasto con la drammaticità dell'esperienza storica: il convenire dei popoli non sarà mosso da intenzionalità belliche, come spesso in passato (cf Is 7,1.6; 8,7; 36,10)¹², ma dal desiderio di conoscere Dio e di essere da lui istruiti nelle «sue vie» (v. 3b; cf 1Re 8,36).

All'«ascendere» delle nazioni verso Gerusalemme corrisponde nella visione profetica il «discendere» della *Torah* verso il mondo¹³: quella «istruzione», che consente alle nazioni di superare i loro motivi di conflittualità, affidati al giudizio sapiente di Dio (v. 4a). Già coloro che in Israele avevano complessi motivi di contesa salivano a Gerusalemme per domandare il responso delle autorità, *in primis* del sovrano (cf Dt 17,8-11); un giorno anche gli stranieri compiranno lo stesso gesto e in Sion troveranno quella pace perfetta, che l'«arte della guerra» non è mai in grado di conseguire (cf Zc 9,10; Sal 46,10; 76,4). È precisamente questo riconoscimento previo della signoria di Dio a permettere ai popoli di disfarsi volontariamente dei loro armamenti, ormai divenuti inutili (v. 4b).

Al centro del mondo (politico), guarito dalla propria violenza, Isaia pone la città degli uomini, esaltata come vera dimora della divinità. La santa Gerusalemme, che qui assume la fisionomia di *umbilicus mundi*, grazie al tempio che ospita, è percepita in visione come punto di congiunzione della terra e del cielo; come luogo nel quale l'ordine del cielo scende sulla terra e la inonda con il suo *shalom*. Sion, intesa come «montagna cosmica», dove – secondo la mitologia orientale – la creazione trova principio, è luogo anche del suo compimento: l'ordine primordiale, soprattutto nell'ambito delle relazioni intra-umane, qui viene per sempre ripristinato.

2. Is 4,2-6: la Gerusalemme purificata e glorificata

Se – come accennato – nella sezione dei capp. 2-4 l'oracolo salvifico di Is 2,1-5 mostra la vocazione grandiosa di Gerusalemme, nelle restanti pericopi lo sguardo profetico si posa in particolare sul contrasto stridente con l'attuale condizione della città. In quanto luogo di idolatria (cf 2,6-8), Sion necessita di una radicale purificazione, per poter portare a compimento la propria missione; ed è proprio su tale purificazione e sulle sue

¹² Cf G. CAÑELLAS, «Ecología. Creación y 'tierra prometida'», *BiFe* 16 (1990) 236.

¹³ Cf G. CASTELLO, «Sion e la pace universale (Is 2,1-5)», *PdV* 44/1 (1999) 23.

straordinarie conseguenze che si concentra la nostra pericope. Essa svolge nell'ambito di questa parte introduttoria del libro la funzione di *climax*, perché risolve la discrepanza fra il progetto di Dio e la realtà sconcertante dei fatti. Alla comunità del post-esilio è rivolta la promessa¹⁴: ridotto ad un resto credente e «santo», purificato dalle prove della propria vicenda storica, Israele potrà tornare ad essere «tabernacolo» della Gloria di Dio.

Nel «giorno» della redenzione sarà garantita una singolare «fecondità», che andrà a beneficio dei «superstiti di Israele» (v. 2): cioè dei sopravvissuti alla devastazione, destinati per grazia a divenire il nucleo della futura comunità (v. 3). Questo concetto viene espresso con un linguaggio bisognoso di chiarimenti. Anzitutto, il beneficiario di tale fecondità è duplice: «il *šemah* (“germoglio”) del Signore», «il frutto della terra» (v. 2). Se il secondo sintagma è di facile comprensione – i prodotti del suolo – il primo suscita qualche perplessità quanto al significato. Alcuni autori vi hanno visto un riferimento di ordine messianico, a motivo del sostantivo impiegato (cf Ger 23,5; 33,15; Zc 3,8; 6,12)¹⁵; altri, a partire dalla sua collocazione nella proposizione, in parallelo con «il frutto della terra», hanno escluso questa interpretazione (cf Gen 19,25; Is 61,11; Ez 16,7; Os 8,7; Sal 65,11)¹⁶. W.A.M. Beuken opportunamente mostra almeno due ragioni per avallare, con i dovuti *distinguo*, la prima ipotesi. In primo luogo, il termine «germoglio» nella tradizione biblica, soprattutto a partire dalla stagione post-esilica, diviene una sorta di «termine tecnico» per identificare la figura del davidico re messianico¹⁷. In secondo luogo, la crescita del «germoglio del Signore / frutto della terra» è qualificata con una serie di precisazioni: «il germoglio del Signore» diverrà «[motivo di] onore (*š^ebî*)»¹⁸

¹⁴ Sui contatti a livello linguistico e tematico fra la presente pericope e la parte finale del libro di Isaia, in particolare i capp. 60-62, cf W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1-12* (= HThK. AT), Herder, Freiburg 2003, 124.

¹⁵ Cf ad esempio J.G. BALDWIN, «*ŠEMAH* as a Technical Term in the Prophets», *VT* 14 (1964) 93-94; e anche 4Q161 (pJes^a) III, 18; 4Q174(Flor) I, 11; 4Q252(pGen^a) V, 3-4.

¹⁶ Cf ad esempio R.E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39* (= The New Century Bible Commentary), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1980, 54.

¹⁷ Cf W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1-12*, 125; cf anche J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39* (= AncB 19), Yale University Press, New Haven (CT) - London 2000, 203.

¹⁸ Cf Is 13,19; 23,9; 24,16; 28,1.4-5.

e gloria (*kābôd*)¹⁹», e «il frutto della terra» «[motivo di] orgoglio (*gā'ôn*)²⁰ e prestigio (*tip'eret*)²¹» «per i superstiti di Israele». Si tratta di una terminologia, che, in particolare nella profezia isaiana, allude alla dignità di un determinato soggetto (singolo o comunitario), che diviene piena nella relazione con il Signore²². Pertanto, fatte queste considerazioni e tenuto conto anche di testi come Is 45,8; 61,11 che impiegano un linguaggio simile, pare difficile limitare il senso della presente promessa al solo ambito agricolo. In futuro, dunque, la rinnovata «fecondità» della terra e dell'*establishment* (messianico) di Israele darà nuova dignità e vita al popolo dei sopravvissuti.

Perché la città santa (e la sua regione) possa sperimentare la salvezza, è necessario che sia purificata (v. 4). Isaia illustra tale processo in due passaggi. In prima battuta si annuncia che «le figlie di Sion» – cioè le città e i villaggi di Giuda²³ – dovranno essere «lavate» dalle loro «sozzure», e Gerusalemme dovrà essere «ripulita» dal «sangue» lì versato (v. 4a). I termini *šō'â* («sozzura, escremento») e *dām* («sangue») costituiscono nel testo una sorta di endiadi, che definisce in modo generico le colpe imputate: atti di violenza, contro la vita del prossimo (cf Is 1,15; 26,21; 33,15; 59,3.7), che rendono impuro colui che li compie. In seconda battuta si precisa che questa trasfigurazione della città sarà resa possibile dal «vento/soffio» (*rûah*), inviato dal Signore: «vento/soffio di giudizio» e «infuocato»; capace cioè di distruggere tutto ciò che deturpa il volto di Gerusalemme e della sua terra (v. 4b)²⁴.

Finalmente mondata dal suo peccato, la città tornerà a godere della presenza protettiva di Dio, in sintonia con ciò che Israele ha sperimentato all'inizio della sua storia. Anzitutto il profeta puntualizza il sito della

¹⁹ Cf Is 5,13; 8,7; 10,3.16.18; 14,18; 16,14; 17,3-4; 21,16; 22,18.23-24; 35,2; 60,13; 61,6; 62,2; 66,11-12.

²⁰ Cf Is 2,10.19.21; 13,11.19; 14,11; 16,6; 23,9; 60,15.

²¹ Cf Is 3,18.

²² Cf W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1-12*, 125-126.

²³ Cf P. AUVRAY, *Isaïe 1-39* (= Sbi), Librairie Lecoffre, Paris 1972, 71-72. Non è da escludere che il sintagma possa alludere anche alle donne potenti di Gerusalemme, che sono state oggetto di accusa in Is 3,16-24 (cf anche Am 4,1-3); in questo caso la purificazione intesa sarebbe direttamente riferita alla popolazione della città santa, con particolare considerazione per le sue *élite*.

²⁴ Cf R. KOCH, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1991, 118.

rinnovata manifestazione divina: «il monte Sion (nella sua totalità)» e «le assemblee solenni (di Gerusalemme)» (v. 5a). Il monte Sion qui viene identificato come luogo delle convocazioni festive di Israele, durante le quali la comunità commemora gli atti salvifici di Dio (cf Lv 23,2.37-38). Non è, dunque, tanto uno spazio fisico ad essere oggetto della promessa, quanto una comunità che in quel luogo celebra il proprio Dio, riaffermando così la propria identità di popolo dell'alleanza.

La «forma» della divina presenza, poi, viene illustrata, riprendendo il tradizionale immaginario esodico: «nube di fumo (durante il giorno)», «bagliore di fuoco di fiamma (durante la notte)» (v. 5a; cf Es 13,21; 40,36-38; Nm 9,15-23; Dt 1,32-33; Sal 78,14). La differenza più evidente rispetto al dato tradizionale consiste nel fatto che, mentre nel racconto dell'Esodo la nube di fumo e di fuoco guida il popolo nel cammino verso la terra, qui è simbolo della «stabile» vicinanza di Dio. È da notare, altresì, come l'azione divina sia indicata dal verbo *bār'ā*, il «verbo tecnico» della creazione (cf in part. Gen 1,1; e anche Is 40,28; 42,5; 45,7-8.12.18; 48,7): «Il Signore *creerà* su ogni luogo del monte Sion e sulle assemblee solenni (di Gerusalemme) una nube di fumo durante il giorno e un bagliore di fuoco di fiamma durante la notte» (v. 5a). Impiegare il linguaggio di creazione, per illustrare il futuro rendersi presente di Dio, significa esaltare la singolarità dell'evento, nel quale la potenza del Creatore avrà modo ancora una volta di manifestarsi.

Si precisa, infine, che tale rinnovata presenza («la Gloria del Signore») ²⁵ si tradurrà in una perenne protezione per Israele e la sua terra. L'immagine forgiata per esprimere questa idea risente anch'essa in qualche misura della tradizione esodica: il testo, infatti, parla della Gloria di Dio come di una «copertura» (*hūppā*; v. 5b), ma soprattutto di una «capanna» (*sūkkā*; v. 6a), capace di proteggere dalle intemperie. Il sostantivo *sūkkā* indica quella struttura provvisoria che gli Israeliti erigono fuori dalle loro abitazioni durante la «festa delle capanne» (*sūkkôt*) e nella quale risiedono per una settimana, in ricordo della peregrinazione nel deserto dopo l'uscì-

²⁵ Sul significato e sull'impiego nel dettato biblico del termine *kābôd* («gloria») cf S.Ö. STEINGRÍMSSON, «Literaturwissenschaftliche Beobachtungen zu Jesaja 4,2-6», in S.Ö. STEINGRÍMSSON - K. ÓLASON (Hrsg.), *Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten. Symposion in Hólar í Hjaltadal, 16.-19. Mai 2005. Wolfgang Richter zum 80. Geburtstag* (= ATSAT 83), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 2007, 305-309.

ta dall'Egitto (cf Lv 23,33-44; Dt 16,13-17; Ne 8,13-18). La particolare cura di Dio, sperimentata in quella decisiva circostanza, viene ora assicurata anche per il futuro.

Alla città, purificata dalle sue brutture e sanata dai suoi delitti, Isaia garantisce il recupero della dignità perduta. La comunità dei salvati, che lì potrà «restare in vita», sperimenterà così la pienezza della divina benedizione. Tale pienezza non consiste principalmente in un benessere di ordine materiale – anche se il testo mostra accenni chiari in tal senso – ma di ordine spirituale: è la presenza piena e definitiva di Dio in mezzo al suo popolo a costituire l'essenza del tempo salvifico. Il monte Sion, cuore di Gerusalemme e spazio sacro di incontro fra il Signore e l'uomo, diviene nella visione di Isaia il contesto nel quale il popolo dei redenti può gustare la liberazione da ogni forma di male che attenta al disegno di Dio.

3. *Is 11,1-9: la pace messianica universale*

Sotto il profilo del genere letterario Is 11 si configura come «annuncio di un salvatore regale»: una tipologia testuale in uso nell'AVO per proclamare l'inaugurazione del regno di un nuovo sovrano, con tutte le speranze che questo passaggio storico inevitabilmente suscita. Avendo come suo *Sitz im Leben* la corte regale e i suoi riti, questo genere letterario si concentra nella descrizione degli attributi del sovrano (in particolare la giustizia), e della «pace», frutto della sua sapiente attività di governo. Nella letteratura mesopotamica non è raro, altresì, incontrare testi che nel celebrare le virtù del regnante attribuiscono a questa «pace» connotati addirittura cosmici: il mondo beneficia di questo governo illuminato, capace di riportare fra le creature un'armonia «paradisiaca»²⁶.

²⁶ Cf M. WEINFELD, «The Roots of the Messianic Idea», 282; e anche B. LANG, «Vom *deus ludens* zum *deus victor*. Paradigmen biblischer Eschatologie», in R. FABER (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, 62. Un passaggio degli *Oracoli sibillini* (III 741-795) – un complesso di libri apocrifi giudaici e cristiani, composti fra il II sec. a.C. e il VI/VII sec. d.C. – risulta da questo punto di vista emblematico, a motivo dell'evidente somiglianza con la profezia di Is 11; il tema centrale è sempre la connessione fra la nascita di un «sovrano messianico» e l'instaurazione di una pace dalle dimensioni cosmiche: «Wolves and lambs will eat grass together with kids [...]. The flesh-eating lion will eat husks at the manger like an ox and mere infant children will lead the wit ropes [...] serpents and asps will sleep with babies and will not harm them for the hand of God will be upon them» (traduzione di M. Weinfeld).

Nel nostro caso Isaia annuncia la comparizione di un nuovo Davide, che, oltre a restaurare le sorti della dinastia giunta ormai ad un punto morto, garantirà al paese una condizione di perfetta giustizia, che si estenderà oltre l'ambito dei rapporti umani per includere tutta la biosfera (cf in part. Mi 5,1-5; e anche Ger 33,19-26; Ez 37,20-28). L'instaurazione del «governo messianico», infatti, determina una trasformazione complessiva e incredibile della natura²⁷; una trasformazione che nella sua fisionomia richiama le condizioni originarie del creato²⁸. Il rinnovamento profetizzato per il giorno del compimento è in sostanza un ritorno all'armonia del principio²⁹. Nel presentare la figura carismatica del re-messia³⁰, il nostro testo si collega ad una serie di predizioni, presenti nella prima parte del libro di Isaia, che comprendono anche i capp. 7 (vv. 10-17) e 9 (vv. 1-6): il cosiddetto «libro dell'Emmanuele». Si tratta di un'antologia di oracoli, che affermano il valore perenne della dinastia davidica, al di là delle complesse vicissitudini storiche, che ha attraversato. È difficile determinare con precisione la data di composizione della nostra pericope, anche se

²⁷ Cf G.M. TUCKER, «The Peaceable Kingdom and a Covenant with the Wild Animals», in W.P. BROWN - S.D.J. McBRIDE (edd.), *God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Cambridge (2000), 217.

²⁸ Cf H. SEEBASS, *Herrscherverheißungen im Alten Testament* (= BThSt 19), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992, 23; H.J. BOECKER, «„Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden“. Überlegungen zur Wertung der Natur im Alten Testament», in B. JANOWSKI (Hrsg.) et al., *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, 78-79; R. BARTELMUS, «Die Tierwelt in der Bibel II. Tiersymbolik im Alten Testament exemplarisch dargestellt am Beispiel von Dan 7, Ez 1 / 10 und Jes 11,6-8», in B. JANOWSKI (Hrsg.) et al., *Gefährten und Feinde des Menschen*, 305; C. DOHMEN, «Mitgeschöpflichkeit und Tierfriede», *BiKi* 60 (2005) 30; e anche K. HELLER, «„Il lupo abiterà con l'agnello“ (Is 11,1-9)», *PdV* 44/2 (1999) 35.

²⁹ Evidenti contatti fra Is 11 e i racconti di creazione sono messi in luce in K. LÖNING - E. ZENGER, *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione* (= Giornale di teologia 321), Queriniana, Brescia 2006 (orig. ted. 1997), 259-260.

³⁰ Sulla possibilità di intendere l'oracolo isaiano in modo realistico o allegorico un esauritivo *status questionis* è offerto in E. ZENGER, «Die Verheissung Jesaja 11,1-10. Universal oder partikular?», in J. VAN RUITEN - M. VERVENNE (edd.), *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken* (= BETHL 132), Leuven University Press, Leuven 1997, 138-143.

la portata delle promesse veicolate sembra connetterla al clima spirituale della stagione post-esilica³¹.

L'oracolo si apre nel segno della discontinuità per quanto concerne la stirpe davidica: il nuovo sovrano viene descritto come «germoglio/virgulto», che «spunta» e «germoglia» dal «tronco di Iesse» (v. 1). Affermare in questi termini l'origine del futuro regnante significa presupporre la fine del casato: il monarca atteso non può essere designato come un «davidide» in senso stretto, ma come «nuovo Davide», che sorge dal tronco di Iesse esattamente come il primo. L'immagine vuole essere, oltre che un giudizio piuttosto esplicito sulla famiglia reale di Giuda e sul suo fallimento storico³², un'affermazione di fiducia nella capacità di Dio di rivitalizzare anche ciò che sembra perduto.

Tenendo sullo sfondo il rituale dell'unzione regale, attraverso cui il neo-sovrano viene investito dallo spirito di Dio per l'esercizio del suo ministero di governo (cf 1Sam 16,1-13), Isaia illustra l'abilitazione del «futuro Davide» con un'evidente precisazione: il dono, a lui conferito, non è temporaneo, legato strettamente alla missione da esercitare³³, ma stabile e permanente (v. 2a). Tale precisazione è funzionale a confermare come la sua azione politica sia in costante sintonia con il volere di Dio³⁴. E in virtù di questa superiore abilitazione il sovrano messianico mostra tratti

³¹ Cf O.H. STECK, «„... ein kleiner Knabe kann sie leiten“. Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6-8 und 65,25», in J. HAUSMANN - H.-J. ZOBEL (Hrsg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1992, 106; e anche J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 264. M.A. SWEENEY («Jesse's New Shoot in Isaiah 11: A Josianic Reading of the Prophet Isaiah»), in R.D. WEIS - D.M. CARR [edd.], *A Gift of God in Due Season. Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders* [= JSOT.S 225], Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 109-116) punta, invece, alla stagione giosiana.

³² Cf K. SEYBOLD, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (= FRLANT 107), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 94-95.

³³ Emblematiche da questo punto di vista sono le vicende dei Giudici: a costoro è garantita una «abilitazione spirituale», che consente loro di portare a compimento la puntuale missione affidata (cf Gdc 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19).

³⁴ Sono diversi gli elementi che in questo breve passaggio illustrano la conformità fra l'azione del sovrano e quella di Dio: la sua capacità di giudicare al di là delle apparenze (v. 3b; cf 1Sam 16,7; e anche Pr 25,2-3); la potenza della sua parola di giustizia (v. 4b; cf Is 55,10-11; Ger 23,29; Os 6,5; Sal 33,6); le qualità fondamentali del suo agire – «giustizia» e «fedeltà» (v. 5; cf Dt 32,4; Is 33,5-6; Os 2,21-22; Sal 33,4-5; 36,6-7; 40,11; 88,12-13; 89; 96,13; 98,2-3; 119; 143,1).

che potremmo definire «salomonici» (cf 1Re 3,4-15)³⁵: un re sapiente, che «rivestito» (cf v. 5) dei doni dello spirito (v. 2b), ha come compito il ristabilimento del diritto³⁶, in particolare nei confronti delle categorie sociali più disagiate (vv. 3-4; cf in part. Sal 72,4; e anche 35,23-27; 54,3-7).

Il profeta, dopo aver considerato le qualità del sovrano e del suo governo sul piano strettamente sociale, si concentra ora sugli effetti straordinari di questo stesso governo sul piano cosmico. Vi è una stringente corrispondenza fra l'ordine che il sovrano è in grado di portare rispettivamente nel mondo degli uomini e in quello della natura: questo perché il re nell'AVO non è concepito semplicemente come ufficiale politico, ma come mediatore della divina benedizione. Grazie all'opera del sovrano messianico – e dello spirito divino che lo abilita – l'ordine della vita torna ad imporsi su tutto il creato, e l'ostilità connaturale fra le creature viene finalmente superata (cf Os 2,20)³⁷. Qui la pace universale escatologica presuppone l'assegnazione a tutte le creature – uomo compreso – di un nutrimento comune, che spegne ogni eventuale motivo di conflittualità (cf in part. Gen 1,29-30; e anche Is 65,25)³⁸. Per rendere più evidente la straordinarietà di questa futura armonia cosmica, Isaia accosta ad un animale feroce uno domestico («lupo» – «agnello», «leopardo» – «capretto», «leoncetto» – «vitello» nel v. 6; «orsa» – «mucca» [con i loro cuccioli], «leone» – «bue» nel v. 7), illustrandone la serena convivenza³⁹. La visione è, altresì, fortemente caratterizzata sotto il profilo antropologico: per la cessazione di ogni forma di sopraffazione fra le creature, anche l'uomo più debole («un piccolo fanciullo» nel v. 6b; «il lattante», «il bambino [svezzato]» nel v. 8) non avrà

³⁵ Cf T. LESCOW, «Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micah», *ZAW* 79 (1967), 189-190.

³⁶ L'amministrazione della giustizia nel mondo biblico (cf come esempio Sal 72,1-4.12-14; Pr 16,10; 20,8), come più in generale nell'AVO (cf come esempio ANET 164 [prologo al Codice di Hammurabi]), è vista come la prima responsabilità di un uomo di governo.

³⁷ Cf K. LÖNING - E. ZENGER, *In principio Dio creò*, 262-263.266. Anche i grandi parchi, che circondano le dimore reali dell'AVO, vogliono essere rappresentazione plastica di questa idea: il potere illuminato del sovrano pacifica la creazione e la riconduce al suo ordine primordiale (cf in part. W. FAUTH, «Der königliche Gärtner und Jäger im Paradiesos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur», *Persica* 8 [1979] 1-53).

³⁸ Cf K. KOENEN, «Wölfe wohnen bei Lämmern. Jesajas Bilder vom Frieden zwischen Völkern und Geschöpfen», *BiKi* 61 (2006) 216-217.

³⁹ Cf L.C.J. MURILLO, «Isaías 11: Forma y Significado. Un Canto de Paz y de Esperanza», *RCT* 1 (1993) 52-53.61-62.

nulla da temere; l'uomo non percepirà più il mondo animale come realtà ostile⁴⁰, anzi potrà esercitare su di esso quella funzione di «governo», alla quale fin dal principio è stato chiamato (cf Gen 2,15.18-20).

La proclamazione si chiude con un'affermazione riassuntiva, che consente di tracciarne una sintesi adeguata. «La conoscenza del Signore», cioè la relazione di comunione con lui, sarà in quel giorno una possibilità concreta per ogni creatura. Ciò renderà la «terra» nella sua totalità equiparabile al «santo monte» del Signore: un luogo dove poter «fare esperienza» di lui e della sua misericordia. L'oracolo sembra così voler rispondere ad un anelito profondo, inscritto nel cuore di ogni uomo: quello ad una vita piena, esente da ogni pericolo e minaccia, in perfetta armonia con il Creatore, e dunque con l'intera creazione.

4. Is 30,18-26: la futura fecondità della terra

Is 30,18-26 è inserito in una sezione del libro caratterizzata dalla presenza di sei oracoli di lamentazione (capp. 28-33), che si aprono con la caratteristica espressione “Guai!”. Nel nostro caso il “Guai!” di riferimento è quello che inaugura il cap. 30 e che si indirizza alle autorità israelite, colpevoli di aver inviato un'ambasceria in Egitto (vv. 1-5.6-7). Israele cerca protezione presso il potente vicino, ritenendo nei fatti insufficiente la cura del Signore; il popolo si allontana da Dio per procacciarsi aiuto altrove (cf v. 11), mentre il profeta tenta di ricondurlo sulla «via» giusta (cf v. 21). Isaia intende, pertanto, da un lato dare voce al disappunto di Dio, giustificando il castigo che il paese ha dovuto subire; dall'altro prefigurare una stagione «di luce» mai vista, nella quale la benedizione si concretizzerà in un nuovo ordine cosmico. Si può ipotizzare che il testo sia stato composto dopo la caduta di Gerusalemme, nella prima stagione post-esilica, quando la minaccia della punizione aveva ormai preso corpo nella forma più tragica⁴¹.

⁴⁰ Interessante da questo punto di vista è l'accostamento in una scena dal sapore «giocoso» del «lattante/bambino» con l'«aspide/vipera» (v. 8): un'evidente allusione alla scena genesiaca del peccato originale e delle sue conseguenze nel campo dei rapporti fra uomo e mondo animale (cf in part. Gen 3,14-15).

⁴¹ Cf W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 28-39* (= HThK.AT), Herder, Freiburg 2010, 165-166; e anche ID., «Isaiah 30: A Prophetic Oracle Transmitted in Two Successive Paradigms», in C.C. BROYLES - C.A. EVANS (edd.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (= VTS 70/1), Brill, Leiden 1997, 372.

Il testo fin dall'inizio vuole porsi in atteggiamento dialettico rispetto al precedente (vv. 8-17): compiuto il castigo, è giunto il tempo della redenzione, la quale si fonda su un puro atto di grazia. Se nei versetti precedenti al popolo era stato ingiunto di nutrire fiducia nella forza del Signore (v. 15a), e il popolo per tutta risposta aveva intrapreso un disperato tentativo di fuga di fronte ai nemici (vv. 15b-17), ora a questi stessi «fuggitivi» viene garantito di poter risiedere in tutta sicurezza nella terra e di godere la ricchezza. Il soggetto unico dell'azione salvifica è Dio, al quale viene attribuito un atteggiamento singolare: quello dell'attesa, ardente di desiderio. «Il Signore attende di / desidera farvi grazia» (v. 1a): la radice *hākā* («aspettare»), infatti, unita alla preposizione finale *l'* («per/di») non veicola semplicemente l'idea dell'attendere, quanto quella del desiderare (cf Is 8,17; 64,3; Ab 2,3; Sof 3,8; Sal 33,20; 106,13; Gb 3,21).

Il resto dell'oracolo potrebbe essere interpretato come una sorta di spiegazione di quanto sinteticamente affermato nel v. 18. Al popolo anzitutto viene dichiarato che in futuro non vi sarà più alcuna ragione per abbandonarsi al pianto: il tempo del lutto sta volgendo al termine (cf Is 25,8; e anche Ap 7,17) e la supplica non resterà senza risposta (v. 18). Certamente, come precisa il v. 20a, il passaggio dal castigo alla redenzione non sarà immediato. Ancora per un po' il peso della punizione dovrà essere sopportato, ma ormai l'irrompere della salvezza è solo questione di tempo, perché è Dio il primo a desiderarlo. Il «maestro» (*môreh*) – cioè il Signore (v. 20b; cf Gb 36,22) – non farà mancare ad Israele la sua vitale istruzione: come un pastore buono e sapiente⁴², egli mostrerà ai suoi la «via» della vita, impedendo loro di deviare e di perdersi (v. 21). Il riferimento alla «via» deve essere inteso secondo una duplice prospettiva: da un lato in senso proprio, come allusione concreta al percorso di rientro dei deportati dall'esilio; dall'altro in senso astratto, come rimando al cammino (simbolico) della vita (cf Gs 23,5-7). Ad Israele è richiesto di accogliere fattivamente questa disponibilità da parte del Signore, rigettando gli «idoli» (cf Is 2,20; 17,7-8; 31,7; e anche Es 32,20), nei quali finora ha riposto la propria fiducia (v. 22; cf in part. Is 7,9b).

⁴² La precisazione che la voce del maestro sarà udita «da dietro» è conferma ulteriore di questa caratterizzazione «pastorale» di Dio: secondo l'usanza dell'AVO, il pastore guida il gregge con la sua voce, stando nelle retrovie, in modo da garantire che nessun animale si perda lungo il cammino (cf Is 40,11 e anche Mt 18,12-13). Cf W.A.M. BEUKEN, «Isaiah 30», 379-380.

La benedizione, frutto del libero corrispondere di Israele all'istruzione ricevuta, viene descritta in termini piuttosto «tradizionali» (cf in part. Am 9,13-15; e anche Is 29,17): abbondanza di pioggia, spiccata produttività del suolo, rigoglio dei pascoli e ampia disponibilità di acqua (vv. 23-25; cf Dt 11,8-17). Anche gli astri subiscono un'incredibile trasformazione: se nei testi escatologici, per rimarcare lo sconvolgimento dell'èone presente, si descrive solitamente l'oscuramento delle fonti naturali di luce (cf Is 24,23; Gl 3,4), qui si prospetta, al contrario, un futuro «luminoso» – cioè «vitale» – oltre ogni misura, con la luce degli astri imparagonabile con quella attuale (v. 26; cf anche Giub 1,29; 19,25; 1En 91,16)⁴³. Quello sarà il tempo nel quale il Signore punirà ogni forma di alterigia delle nazioni (v. 25b; cf Is 2,11-17; e anche 25,1-5), e guarirà invece il suo popolo dalla «piaga» (*šeber*) e dalle «lividure» (*makkôt*) che lui stesso come castigo gli ha procurato⁴⁴: cioè la caduta di Gerusalemme (v. 26b; cf Ger 6,14; 8,11; Lam 2,11; 3,48; e anche Os 6,1).

Il desiderio di Dio troverà un giorno esaudimento: la ferma volontà di guidare il suo popolo sulla via della vita susciterà nello stesso la disponibilità a rinunciare ad ogni forma di redenzione illusoria, per affidarsi all'unico vero maestro. A quel punto il castigo sarà solo un ricordo del passato, e le ferite procurate potranno essere definitivamente guarite. Di tutto questo sarà segno eloquente la trasfigurazione del creato: il mondo rinnovato assumerà così la funzione di testimone autorevole della svolta, realizzatasi anzitutto nel cuore di Israele. Se la luce della vita avrà iniziato a brillare nella coscienza del popolo «dalla dura cervice», quella stessa luce potrà riverberarsi sul mondo intero, a suggello del «sì» che finalmente Dio si sarà sentito rivolgere.

5. Is 32,15-20: l'effusione dello spirito e il rinnovamento del cosmo

In netto contrasto con il brano precedente (vv. 9-14), Isaia 32,15-20 si presenta come oracolo di salvezza, centrato sulla promessa di una futura effusione dello spirito di Dio su Israele e sulla sua terra: alla descrizione di

⁴³ Una variazione rispetto a questo immaginario consiste nel ribadire come nel tempo futuro gli astri saranno superflui, perché Dio stesso illuminerà il mondo, e la città santa in particolare (cf Is 60,19-20; Ap 21,23; 22,5; e anche Zc 14,7).

⁴⁴ Cf D.F. O'KENNEDY, «God as Healer in the Prophetic Books of the Hebrew Bible», *HBT* 27 (2005) 101.

un paese devastato dal peccato, si contrappone qui la visione di una svolta storica radicale (cf Ez 37,1-14; Gl 3,1-5). Il castigo, per quanto drammatico e/o prolungato, non è per sempre. In realtà la nostra pericope deve essere considerata come naturale prosecuzione della prima parte del cap. 32 (vv. 1-8), laddove si annuncia la futura instaurazione in Israele del regno messianico⁴⁵. L'autore post-esilico⁴⁶ vuole aiutare la sua comunità ad andare oltre le sofferenze del passato per camminare verso il futuro, segnato dal dono decisivo dello spirito.

La trasformazione (finale) dell'ordine naturale costituisce un tema piuttosto consueto nella letteratura del secondo tempio⁴⁷, tanto più nella produzione apocalittica⁴⁸. Anche in Is 32 il profeta considera la trasfigurazione della natura come frutto dell'effusione promessa dello spirito. Tuttavia, qui tale trasfigurazione non può essere per nulla separata da quella dell'umana società, di cui rappresenta una sorta di corollario. Ciò che interessa comunicare ad Isaia è anzitutto la costituzione in Israele di un nuovo ordine sociale grazie all'invio dello spirito, cui si connette un rinnovamento radicale dell'ordine naturale, capace di garantire al popolo redento prosperità e sicurezza.

Il tempo della salvezza è avviato – come detto – dall'effusione dello spirito di Dio («uno spirito / un soffio dall'alto», v. 15a). L'insistenza su questo dato è funzionale ad enfatizzare l'assoluta indisponibilità dell'agire salvifico di Dio: il dono della vita (cf Sal 104,30) non può essere in alcun modo condizionato. Questo dono ha poi un destinatario ben preciso: il «noi» del popolo eletto (cf Is 44,3; 59,21; Ez 36,27; 37,14; 39,29; Gl 3,1-2; Ag 2,5). La precisazione serve a richiamare come sia anzitutto Israele (e la sua realtà sociale) ad essere investito dallo spirito divino; la natura,

⁴⁵ Il genere letterario «annuncio di un salvatore regale», cui appartengono i vv. 1-8, è abbastanza diffuso nella letteratura AVO (cf a titolo di esempio la profezia egiziana di Nefer-Rohu in ANET 444-446). L'attenzione per la natura è caratteristica di questo genere di testi, perché da un lato si descrive la condizione della terra precedente alla comparsa del nuovo sovrano, dall'altro lato lo splendore del paese come conseguenza del suo governo salvifico (cf in part. ANET 445). Sotto questo profilo i vv. 15-20 sono da intendere come descrizione degli effetti straordinari cui conduce l'inaugurazione del regno messianico. Cf M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 413.

⁴⁶ Anche in questo caso M.A. SWEENEY punta ad una datazione giosiana del testo (*Isaiah 1-39*, 415-419; cf anche W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 28-39*, 245).

⁴⁷ Cf come esempio Is 41,18-20; 42,15; 43,19-20; 48,21; 49,9-11; 51,3; 55,12-13.

⁴⁸ Cf come esempio Is 65,17; 66,22.

invece, viene presa in considerazione solo in subordine⁴⁹. E, infatti, dopo aver indicato nel «noi» di Israele il primo beneficiario del dono, si passa a considerare anche il destino della sua terra, la quale, pur assomigliando oggi ad un «deserto» a motivo del castigo patito, in quel giorno sarà paragonabile ad un «giardino» (cf Is 35,1.6; 41,18-19; 43,20), anzi ad una «foresta», tanto rigogliosa sarà la sua vegetazione (v. 15b; cf Is 29,17).

Lo spirito rende, dunque, possibile per il popolo di Dio una nuova forma di convivenza all'insegna della giustizia e del rispetto della vita (v. 17); a questo rinnovamento della comunità umana si accompagna anche quello del mondo secondo parametri inusuali. Tutto per garantire alla nazione redenta una vita esente dalle preoccupazioni del passato (v. 18) e dalla minaccia delle potenze avverse (v. 19; cf Is 30,25b)⁵⁰; in una parola: per garantirle l'esperienza dello *šālôm* («pace»). Il termine, che ricorre sia nel v. 17 sia nel v. 18 a definire rispettivamente il frutto della giustizia e la qualità del dimorare del popolo redento, indica in sostanza la partecipazione alla condizione vitale di Dio. Il destino di Israele, al di là delle sue puntuali (e secondarie) caratterizzazioni, consiste essenzialmente nella partecipazione a quella pienezza di vita, che è propria del Signore.

L'oracolo si conclude con una «beatitudine» – genere letterario di origine sapienziale⁵¹ – che suggella l'intera composizione con un quadretto dal sapore idilliaco: la coltivazione della terra e la cura del bestiame non rappresenteranno più per Israele un motivo di inquietudine; i campi saranno abbondantemente irrigati e gli animali potranno pascolare in tutta sicurezza. Con questo grido finale di gioia il testo raggiunge il suo *climax* nel proclamare come l'accesso alla vita per la nazione salvata non sarà più messo in discussione.

⁴⁹ Una conferma ulteriore a questa lettura è data anche dal singolare contenuto del v. 16: «Nel deserto abiterà il diritto e la giustizia prenderà dimora nel giardino». Evidentemente qui i termini *mišpaṭ* e *š'dāqā* non possono che riferirsi al popolo di Dio (cf Is 9,6; 33,5), nel quale finalmente il rispetto della legge si affermerà come criterio-guida per il vissuto comunitario.

⁵⁰ Sull'interpretazione di questo complicato versetto cf R.E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 402 e W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 28-39*, 251.

⁵¹ Cf Gb 5,17; Pr 3,13; 8,32.34; 20,7; 28,14.

6. *Is 33,17-24: la nuova Gerusalemme*

Il cap. 33 nel suo complesso allude ad una minaccia di natura politica che grava sul futuro di Sion; una minaccia che viene sventata grazie all'intervento di Dio e all'instaurazione del suo regno⁵². A prescindere dalla storicità o meno delle indicazioni offerte, è evidente l'intento del profeta: proclamare come la salvezza di Gerusalemme possa compiersi solo per opera della grazia. I vv. 17-24 – un inno alla liberazione di Sion⁵³ – si configurano come vertice dell'intera proclamazione, dove l'annuncio del «regno di Dio» si declina nella promessa di un nuovo sovrano messianico⁵⁴. Questo ultimo tratto permette di attribuire la nostra pericope al genere letterario «annuncio di un salvatore regale»: una tipologia testuale, nella quale normalmente alla proclamazione dell'avvento di un nuovo re (cf v. 17), segue la rivelazione del nome (cf v. 22) e la descrizione del relativo governo nei suoi connotati salvifici (cf vv. 18-21.23-24), spesso in contrapposizione con la condizione di dissesto in cui versa il paese (cf *Is 33,7-9*)⁵⁵. La regalità divina come nucleo tematico del capitolo ne suggerisce la composizione in epoca persiana⁵⁶, quando, decaduta ogni attesa in una restaurazione della monarchia davidica, si comincia a sperare in un futuro «diretto» governo di Dio sul suo popolo.

L'oracolo si apre con una promessa: gli Israeliti contempleranno un giorno un «sovrano nel suo splendore» e una «terra sconfinata» (v. 17); lo sguardo si poserà sul nuovo principe, posto da Dio sul trono di Sion, e sulla vastità del paese, sottoposto al suo governo (cf *1Re 5,1-5*; *Sal 72,8-11*). L'instaurazione del regno messianico comporterà, altresì, l'eliminazione

⁵² B.S. CHILDS osserva come dal punto di vista del contenuto il cap. 33 rispecchi alla perfezione la modalità isaiana di guardare alla storia: una condizione di desolazione del popolo eletto, determinata dalla violenza dei suoi nemici, il cui superamento è reso possibile dall'instaurazione di un nuovo «regime divino» (cf *Isaia* [= *Commentari biblici*], Queriniana, Brescia 2005 [orig. ingl. 2001], 268).

⁵³ Cf P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*, 290.

⁵⁴ Dio esercita su Sion la propria sovranità come diritto esclusivo (v. 22; cf *Is 6,1.5*; *8,18*; *18,7*) e tale esercizio rende possibile per il popolo l'abitarvi in totale serenità (vv. 18-21; cf *Is 28,16*). Questa idea – sostiene W.A.M. BEUKEN (*Jesaja 28-39*, 264) – si sostanzia nella tradizione culturale di Sion (cf *Sal 46*; *48*; *76*), la quale, come dimostra anche *Is 33*, ha offerto alla profetia il paradigma utile per definirne il futuro di salvezza, una volta compiuto il castigo (cf *Is 2,3*; *4,5*; *24,23*; *33,5*).

⁵⁵ Cf M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 424.

⁵⁶ Cf W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 28-39*, 269.

della minaccia rappresentata dai popoli stranieri. Israele nel corso della propria storia ha sperimentato l'insicurezza derivante dall'aggressività delle potenze vicine: il controllo scrupoloso delle risorse mobili e immobili (cf Is 22,10), la pesante imposizione tributaria (v. 18b; cf 2Re 18,14-16), la difficile comunicazione con i conquistatori (v. 19; cf Is 28,11); tutto questo è destinato a divenire solo un ricordo.

A partire dal v. 20, Is 33 – come spesso accade per le profezie post-esiliche (cf anche 62,1-12) – pone al centro dell'attenzione la Gerusalemme rinnovata, rivestita della signoria regale di Dio (e del suo luogotenente). La città santa tornerà ad essere meta di pellegrinaggio, «città delle feste» per il popolo santo (v. 20a; cf Is 4,5); e questo a motivo della pace, che le sarà garantita. Per rendere plasticamente tale condizione l'autore recupera elementi simbolici del mondo pastorale, raffigurando Gerusalemme come una tenda incredibilmente stabile (v. 20b; cf Is 54,2 vs Ger 10,20)⁵⁷.

La potenza di Dio si riverserà su Sion come potenza di vita, rappresentata dai corsi d'acqua che la attraverseranno (v. 21a; cf Ez 47,1-12; Gl 4,18; Zc 14,8-9; Sal 46,5)⁵⁸. Non è da escludere che Isaia stia illustrando la bellezza e la potenza della Gerusalemme futura, avendo in mente la fisionomia delle grandi città mesopotamiche ed egizie⁵⁹, dove la presenza di corsi d'acqua naturali e/o artificiali ne rappresenta un tratto distintivo⁶⁰. Nonostante questa sua singolare conformazione, la città non potrà essere minacciata da alcuna forza navale (v. 21b), perché protetta dalla potenza regale di Dio (v. 22). Israele non dovrà più temere l'eventualità del saccheggio dei propri beni o della deportazione dei propri membri; al contrario, nel caso in cui un'armata dovesse assaltare Sion, addirittura

⁵⁷ Da notare come il linguaggio e l'immaginario pastorale qui impiegato includano anche il termine *nāweh* («dimora»), attribuito sempre a Gerusalemme, il cui significato primario consiste in «terra da pascolo» (cf Is 65,10), o anche «tenda (di pastori)». Ovviamente descrivere così la città santa non può che richiamare le origini nomadi di Israele, cui il profeta fa esplicito riferimento: come durante la stagione del deserto, così anche nel tempo futuro la nazione eletta sperimenterà la vicinanza protettiva del suo Dio, con la differenza che tale vicinanza sarà in quel momento definitiva.

⁵⁸ Cf M.E.W. THOMPSON, «Vision, Reality and Worship: Isaiah 33», *ET* 113 (2002) 329.

⁵⁹ Cf R.E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 270; W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 28-39*, 264.

⁶⁰ È altresì possibile che questa rappresentazione della Gerusalemme escatologica risenta anche della modalità tradizionale di raffigurare la dimora (celeste) delle divinità nell'AVO: un luogo dove l'acqua, cioè la vita, è presente in forma sovrabbondante, ad indicare che dagli dei proviene ogni energia vitale per il mondo (cf anche Gen 2,10-14).

gli «zoppi» potranno prendere parte alla difesa, sconfiggere l'avversario e godere del bottino (v. 23; cf Is 33,4).

Proprio alla fine del testo, viene offerta dall'autore la «chiave di volta» dell'intera proclamazione: il rinnovamento di Gerusalemme, che dalla grazia viene resa città ricca di vita e aliena da ogni forma di instabilità, nasce dal rinnovamento del cuore dei suoi abitanti. Isaia nel v. 24a afferma che nessuno in città sarà affetto da qualsivoglia forma di malattia o di debolezza fisica (cf Is 35,5-6); e questo perché il Signore avrà perdonato i peccati del suo popolo (v. 24b). Se nella logica della «teologia della retribuzione» l'azione deliberata e responsabile porta con sé sempre delle conseguenze corrispondenti, la perfetta sanità dell'Israele futuro è da ricondurre alla sua perfetta giustizia, dono della misericordia di Dio.

7. Is 35: la nuova terra

I capp. 34-35 («la piccola apocalisse» di Isaia) si aprono con una richiesta rivolta alle nazioni di prestare ascolto (34,1), perché Dio è adirato con loro (34,2). Il cap. 34, da un lato, costituisce una sorta di istruzione sul potere universale esercitato da Dio; Edom viene preso come esempio per mostrare tale potere nella sua capacità retributrice e distruttiva. Il cap. 35, dall'altro lato, si presenta come oracolo di salvezza, che annuncia il rientro dei deportati in Sion e il ripristino della relazione di comunione con il Signore. Nell'annunciare il «ritorno a Dio» dei «riscattati» di Israele, Isaia assume una prospettiva cosmica: il mondo nella sua globalità partecipa alla gioia della redenzione⁶¹.

L'identificazione della pericope come «oracolo di salvezza» risulta agevole grazie soprattutto alla presenza di una «formula di assicurazione» nel v. 4 («Coraggio, non temete!»). L'affermazione solenne della potenza salvifica di Dio viene effettuata, collegando due motivi teologici tradizionali: quello del (nuovo) esodo e quello del rinnovamento (escatologico) della natura; due motivi che trovano estesa trattazione nella seconda parte

⁶¹ Cf M.A. SWEENEY, «Eschatology in the Book of Isaiah», 190. La stessa trasformazione paradisiaca della terra di Israele funge da elemento di contrasto con il dettato del cap. 34, dove la terra di Edom, a motivo del giudizio che grava su di lui, è preda della desolazione (cf in part. vv. 6-7.9-11.13-15).

del libro profetico⁶². Proprio in ragione di questa connessione stretta a livello tematico con Is 40-55, la data più probabile di composizione del cap. 35 è quella esilica⁶³.

Il deserto, la terra arida e la steppa sono invitati a lasciarsi invadere da una gioia incontenibile (cf Is 42,11; e anche 51,3), perché nel giorno della redenzione saranno trasformati in zone fertili (cf Is 41,19; e anche Sal 107,35), paragonabili a quelle aree geografiche che sotto questo profilo sono emblematiche: la regione del Libano, il monte Carmelo e la piana costiera del Saron, conosciuti soprattutto per le rigogliose foreste (vv. 1-2)⁶⁴. A dire il vero parlare della fecondità futura della terra, identificandola come fa il v. 2a con termini come «gloria» (*kābôd*) e «splendore» (*hādār*), appare quantomeno singolare («Le [alla terra arida] è data la *gloria* del Libano, lo *splendore* del Carmelo e di Saron»): si tratta, infatti, di sostantivi normalmente riferiti alla bellezza di Dio (cf Sal 29,2.4; 96,6.8; 145,5.12). La parte terminale del versetto chiarisce il senso di questa scelta lessicale (v. 2b): è la stessa «gloria», lo stesso «splendore» del Signore a trasparire nel creato rinnovato («Essi [i redenti] vedranno la *gloria* del Signore, lo *splendore* del nostro Dio»; cf Ez 16,14; Sal 8,6; 21,6). Gli eletti nella magnificenza del mondo futuro dovranno riconoscere la magnificenza stessa di Dio, e gioirne a loro volta.

I destinatari della profezia sono invitati a farsi forza, nella certezza che la promessa conoscerà presto il suo compimento (vv. 3-4a). Isaia parla ad un popolo sfiduciato, che soffre per l'apparente assenza di Dio⁶⁵. È esattamente su questo punto che va ad insistere il profeta: a tale apparente

⁶² Sul motivo del (nuovo) esodo e del rientro dei deportati in Sion cf Is 43,16-21; 48,20-21; 49,8-12; 51,9-11; 52,11-12; 55,12-13; sul motivo del rinnovamento della natura cf Is 40,3-5; 41,17-20; 43,14-21; 44,1-5; 51,3. U. BERGES in un suo contributo sul tema dedica grande attenzione a tale ampio materiale testuale allo scopo di mostrare l'interazione fra queste tematiche all'interno del secondo Isaia («Der zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung?», in F.-L. HOSSFELD - L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER [Hrsg.], *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* [= Herders Biblische Studien 44], Herder, Freiburg 2004, 80).

⁶³ Cf M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 435-436. In realtà non manca chi come W.A.M. BEUKEN (*Jesaja 28-39*, 336) punta ad una datazione più tardiva (IV sec. a.C.).

⁶⁴ Cf Y. AHARONI, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia (PA) 1979², 21-27.

⁶⁵ Cf M. HOWELL, «A Closer Look: Isaiah 35:1-10», in L. BOADT - M.S. SMITH (edd.), *Imagery and Imagination in Biblical Literature. Essays in Honor of Aloysius Fitzgerald*,

assenza si contrappone l'annuncio di un avvento prossimo (v. 4b). È vicino il tempo della «vendetta» (*nāqām*), quando il Signore «darà risposta» alle sofferenze del popolo (cf Is 34,8). Siffatta consapevolezza rappresenta un incentivo a vivere con coraggio il presente, anche in un contesto di oppressione e di profonda delusione. In quel giorno Israele sarà irriconoscibile, trasfigurato nel corpo e nello spirito, sanato dalle sue infermità e colmo di gioia incontenibile. L'associazione fra la condizione futura del creato e quella del popolo di Dio raggiunge il suo *climax* nei vv. 5-7. Alla «guarigione» degli Israeliti (v. 5; cf Is 33,24)⁶⁶, che sfocia in gesti e grida di esultanza (v. 6a), corrisponde la «guarigione» della terra, liberata dalla propria sterilità (vv. 6b-7)⁶⁷.

In questo ambiente, dove la vita trionfa in una forma del tutto inattesa, ecco apparire una «strada» (*maslûl/derek*; v. 8a), ben realizzata e percorribile senza difficoltà (cf anche Is 40,3; 57,14; 62,10; Ger 18,15). Isaia la definisce in modo pregnante una «via santa» (*derek haqqōdeš*), cioè «separata», che appartiene anzitutto al Dio «santo» (cf Is 5,16; 8,13; 29,23), e quindi al popolo dei «santi», in virtù della sua redenzione (cf Is 6,13). Nel mondo esegetico è ampia la discussione circa il senso preciso di questa immagine: ci si interroga se Isaia stia semplicemente alludendo alla strada agevole e sicura, che permetterà ai deportati (di Babilonia e non solo) di rientrare in patria, oppure se il quadro possieda un significato più ampio⁶⁸. In virtù di quanto ricavato dall'analisi dei brani precedenti, ci sembra più coerente con il pensiero e lo stile espressivo del profeta presupporre un senso meno immediato alle immagini impiegate (cf in part. Is 40,3-5; e anche 55,7-8). Anche in questo caso la «via» è simbolo della possibilità

F.S.C. (= CBQ.MS 32), The Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 2001, 76-77.

⁶⁶ È del tutto ragionevole attribuire a questi riferimenti alle diverse infermità anche una valenza simbolica (cf anche Is 32,3-4; 42,18-20): Israele viene presentato come un popolo cieco e sordo, zoppo e muto, incapace di comprendere le vie di Dio e di percorrerle con discernimento; a questo popolo il Signore promette guarigione (cf Is 29,18), fisica ma soprattutto spirituale.

⁶⁷ Cf P.D. MISCALL, *Isaiah 34-35. A Nightmare / A Dream* (= JSOT.S 281), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 105.

⁶⁸ O. KAISER in *Isaia (capp. 13-39)* (= Antico Testamento 18), Paideia, Brescia 2002 (orig. ted. 1983³) 433 parla a riguardo di una «via processionale», che conduce al santuario di Gerusalemme e che è destinata ad essere percorsa senza rischi dai redenti.

concreta che hanno i «dispersi» di Israele di «ritornare» al Signore, e di essere riammessi alla comunione salvifica con lui.

La precisazione circa le qualità di questo singolare *maslûl/derek* è completata nei vv. 8b-10. In primo luogo vengono identificati coloro che non hanno il permesso di percorrerlo: «impuri» (da *tāmē'*) e «stolti» (da *'ēwîl*) (v. 8); e, all'opposto, coloro ai quali è specificamente destinato: «redenti»⁶⁹ (v. 9b) e «riscattati»⁷⁰ (v. 10a). In secondo luogo, Isaia illustra la totale assenza nelle sue vicinanze di animali feroci, che renderebbero insicuro e rischioso il «cammino» (v. 9)⁷¹. Il quadro si chiude nel v. 10 con la visione di una carovana festosa in cammino verso Sion, così composta: precedono i salvati, sul cui capo risplende «felicità perenne» (*šimḥat 'ôlām*), seguono «esultanza» (*šāšôn*) e «felicità» (*šimḥâ*), mentre «tristezza» (*yāgôn*) e «pianto» (*'ānāḥâ*) non vi hanno parte alcuna.

Il «ritorno» dei redenti a Sion, cioè alla pienezza della comunione con il Signore, avviene in un clima di universale tripudio. Anche la natura è sollecitata dal profeta a condividere quella gioia che sarà anzitutto del popolo di Dio. Il compiersi definitivo della salvezza, che si configura come ristabilimento della giustizia e come ripristino delle sorti di Israele, è all'origine di questa esultanza cosmica, verso la quale la nazione è indotta a guardare con speranza. Lo smarrimento del presente non deve intaccare la fiducia nella realizzazione prossima del disegno salvifico di Dio.

⁶⁹ Il part. *qal* passivo qui impiegato deriva dalla radice *gā'al*, che ricorre con una certa frequenza nella seconda parte del libro di Isaia nell'annuncio della futura liberazione dall'esilio di Babilonia (cf Is 41,14; 43,1.14; 44,6.22-24; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 52,3.9; 54,5.8; e anche 59,20; 60,16; 62,12; 63,9.16). La radice, di origine giuridica, indica l'azione di «riscatto» a vari livelli da parte di un soggetto (il *gō'ēl*) nei confronti di un altro, legato a lui da vincoli di parentela (cf Lv 27,13.15; 25,48; Nm 35,19; Rt 4,4); lo stesso agire viene predicato anche di Dio nei confronti del suo popolo (cf Is 51,10; Ger 31,11; e anche Os 13,14).

⁷⁰ Il termine proviene dalla radice *pādâ*, la quale, propria dell'ambito commerciale, indica la liberazione di persone o oggetti tramite pagamento di una somma di denaro. Anche in questo caso il verbo illustra la salvezza di Dio nei confronti della sua gente (cf Dt 7,8; 9,26; 15,15; 24,18; 2Sam 7,23; Is 1,27; 29,22; 51,11; Ger 31,11; Os 7,13; 13,14; Mi 6,4; Zc 10,8; Sal 25,22; 44,27; 78,42; Ne 1,10).

⁷¹ In alcuni oracoli di salvezza (profetici e non) l'eliminazione delle bestie feroci è presentata come segno affidabile dell'avvento della redenzione (cf in part. Lv 26,6; Ez 34,25.28; e anche Is 11,6-7; 65,25).

III. CONCLUSIONE: LA NATURA E L'UOMO DESTINATI (INSIEME) ALLA REDENZIONE

Dall'analisi testuale proposta ricaviamo alcuni tratti distintivi della visione isaiana sulla «redenzione» del creato, nel tentativo di offrire un contributo utile a chiarire la particolare prospettiva, con cui la teologia biblica affronta la questione della natura e del suo destino.

Anzitutto è da notare come il profeta nell'affrontare il tema, mantenga un chiaro approccio «antropocentrico»: l'attenzione si concentra sul «popolo di Dio», primo beneficiario dell'azione salvifica. Il concetto deve però essere interpretato in maniera «inclusiva»: la comunità redenta è costituita primariamente, ma non esclusivamente, da Israele (cf in part. Is 2,2-4). Il popolo eletto – primizia dell'umanità nuova – ricopre un ruolo di mediazione in vista della salvezza universale, portando così a compimento il senso della propria originaria elezione: non un privilegio fine a se stesso, ma un dono in vista di una missione (cf in part. Gen 12,3). Nell'ottica del profeta, pertanto, la riflessione cosmologica è a servizio di quella antropologica: l'interesse principale di Isaia è sempre l'uomo e la sua redenzione; la considerazione sul cosmo e sul suo futuro costituisce un interesse secondario. Non sarebbe altresì ragionevole attendersi dal profeta un'argomentazione sistematica sulla questione, anche a motivo della fisionomia propria del suo scritto (oltre che di tutto il dettato biblico): non una trattazione esaustiva e ordinata di una particolare tematica, ma un insieme variegato di pericopi, a partire dalle quali è tuttavia possibile riconoscere alcuni aspetti qualificanti di una determinata riflessione. Il tempo della salvezza si configura così per Isaia fondamentalmente come «ritorno al Signore» (cf Is 35,8-10) da parte di Israele (e dell'umanità insieme con lui). I salvati possono ritenersi tali, perché finalmente godono in modo pieno e definitivo della presenza al loro fianco di Dio, fonte di ogni benedizione, materiale e spirituale. La salvezza si conforma essenzialmente come ristabilimento di un rapporto di alleanza, dal quale dipende la vita dell'uomo e la sua gioia. In questo progetto si compie un desiderio che è inscritto nel cuore dell'uomo fin dal giorno della sua creazione: il desiderio dell'armonia perfetta con il suo Creatore, e quindi con tutto il creato.

Questa prospettiva soteriologica viene sviluppata nei testi profetici (e non solo) con l'ausilio di un determinato linguaggio simbolico, che più di ogni discorso speculativo è in grado di comunicarne l'essenza. E l'immagine che maggiormente rappresenta questa modalità di parola è la «città santa» – la città al cui centro è posto il tempio di Dio –; raffigurazione

di Gerusalemme e del suo singolare *status*. Alla luce di questa icona, in pratica onnipresente nelle profezie bibliche di salvezza, e del suo senso è possibile comprendere quale sguardo Isaia custodisca sul creato e sul suo escatologico rinnovamento: il mondo nel suo complesso è chiamato a condividere la condizione unica della città santa, cioè ad essere luogo di incontro fra Dio e l'uomo (cf Is 11,9). Sotto questo profilo l'immagine di una «città-tempio» è di peculiare eloquenza: dire che al centro del mondo futuro è posta la Gerusalemme nuova (cf Is 2,2-4; 33,20-21), significa ribadire che esso è luogo di abitazione per l'uomo («città») e di comunicazione con il Signore («tempio»). Dove, secondo la tradizione comune nell'AVO, la creazione ha conosciuto il suo principio, là conoscerà anche il suo compimento: sul «monte santo» – cuore della città eletta e sede del santuario – cielo e terra torneranno a congiungersi in modo perfetto, garantendo così che l'ordine e la vita del cielo possano rifluire sulla terra e sulle sue creature.

Nelle pagine del profeta la terra trasfigurata dalla mano di Dio gode di una fecondità fuori dal comune (cf Is 30,23-26; 32,15). È la vita stessa di Dio a riversarsi sul mondo e ad eliminarne ogni segno di corruzione e di morte (cf Is 4,4-6). La fisionomia del mondo futuro trasmette così una sensazione di straordinaria serenità: tutto ciò che «storicamente» minaccia la vita e la sua prosperità viene eliminato, e la «pace» inonda la terra e i suoi abitanti (cf Is 32,18-20). Dal loro punto di vista anche gli animali partecipano di questo rinnovamento senza precedenti: dalla conflittualità e dalla reciproca sopraffazione si passa alla perfetta armonia escatologica, dove ciascuna specie non ha più nulla da temere per la propria sopravvivenza (cf Is 11,6-7). La pienezza di tale armonia interna al mondo animale coinvolge direttamente anche l'uomo, che finalmente può essere «custode» del creato (e delle creature) secondo il progetto originario di Dio (cf Gen 1,26.28; ma soprattutto 2,15.18-20). La «naturale» tensione che l'uomo sperimenta quotidianamente nei rapporti con gli animali – con alcuni in modo particolare (cf Gen 3,15) – resterà un ricordo del passato, superata dalla nuova concordia cosmica (cf Is 11,6b.8).

È del tutto evidente come questo quadro paradisiaco si ponga in netta e dichiarata antitesi con il presente, segnato ad ogni livello dall'esperienza del «lutto». Pur nella varietà delle sue rappresentazioni, il rapporto fra il presente e il futuro si gioca secondo la promessa profetica nel passaggio dalla sofferenza alla gioia (cf Is 30,19; 35,10). La città santa (cf Is 4,4), il popolo eletto e le nazioni (cf Is 2,4), la natura e le creature (cf Is 11,6-7)

sono tutti sottoposti al giogo della «morte», che in molteplici forme esercita il suo dominio su quanto esiste. Tale dominio è destinato ad esaurirsi, nel momento in cui sarà la signoria di Dio ad imporsi in modo definitivo. In quel giorno la bellezza del Creatore risplenderà alla perfezione nelle sue creature, e il mondo diverrà limpida trasparenza del suo stesso splendore (cf Is 35,1-2). A tutti gli effetti la redenzione viene intesa da Isaia come atto di guarigione, che riporta il cosmo (e tutto ciò che lo costituisce e lo abita) alla sua gloria «originaria» (cf Is 35,5-6.7). L'intento del profeta da questo punto di vista è chiaro: invitare il suo popolo ad affrontare le fatiche del presente con lo sguardo proiettato al futuro di Dio.

Nel processo di trasfigurazione del mondo Isaia riconosce un primato assoluto alla grazia, che viene ribadito secondo modalità differenti. È Dio, e solo lui, a realizzare nell'*eschaton* quel progetto, secondo cui il creato è stato pensato e voluto in principio. Il mondo nuovo nasce da questo desiderio «superiore», che attende solo di essere coronato (cf Is 30,18). L'affermazione piena della signoria divina alla fine dei tempi renderà possibile la maturazione di questo disegno, in relazione al quale l'uomo non ha propriamente alcuna voce in capitolo. Lo spirito di vita, che in origine ha dato la vita a tutte le cose (cf Gen 1,2), torna ad essere effuso alla fine della storia, per dare all'uomo e alla sua terra un nuovo volto e una nuova dignità (cf Is 32,15-16). Anche nei passaggi in cui si allude più direttamente ad una «figura messianica», mediatrice della redenzione, questo principio non viene per nulla disatteso: il Messia, infatti, è considerato come dono di Dio al suo popolo; abilitato dal suo stesso spirito all'esercizio della missione di governo (cf Is 11,1-5), attraverso cui torna a regnare nel mondo l'armonia degli inizi (cf Is 11,6-8). Se il rinnovamento del creato non dipende dunque in modo sostanziale dall'opera dell'uomo, tuttavia anch'egli ha una precisa responsabilità in merito: accogliere con libertà il dono. L'uomo è esortato così a lasciar cadere ogni forma di illusoria redenzione per affidarsi all'opera della grazia (cf Is 30,22); l'unica in grado di portare salvezza.

A conclusione del nostro percorso di indagine è opportuno domandarsi quale sia il senso ultimo della presentazione così articolata da parte di Isaia della futura redenzione del cosmo. Posto – come detto – che l'attenzione del profeta si concentra *in primis* sulla salvezza dell'umanità, il coinvolgimento della natura in tale processo risponde ad una logica – potremmo dire – «testimoniale»: il cosmo è chiamato a partecipare «da testimone» alla redenzione dell'uomo, e a dividerne la gioia (cf Is 35,1-2.6-7). Il

mondo nuovo, abitato della «conoscenza» di Dio, cioè reso spazio adeguato di incontro e di comunione con il Creatore (cf Is 11,9), diviene segno eloquente della trasfigurazione dell'umanità; nella novità straordinaria dell'etere futuro si riverbera la bellezza del cuore umano ricondotto all'alleanza con il Signore. Al di là della funzione specifica rivestita da questo discorso all'interno delle pericopi isaiane, è chiara la grande dignità che il testo biblico riconosce al creato e alla sua relazione strutturale con l'uomo. Questa profonda sinergia fra uomo e natura – elemento costitutivo del progetto creativo – troverà la sua conferma più alta nell'ultimo giorno, quando, guardando ai «cieli nuovi» e alla «nuova terra» (cf Is 65,17; 66,22), si potrà finalmente proclamare: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini!» (Ap 21,3).

19 maggio 2016

MASSIMILIANO SCANDROGLIO
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)