

1. IL RACCONTO DELLA VOCAZIONE (Is 6,1-13)

BENITO MARCONCINI

BIBLIOGRAFIA

ALONSO SCHÖKEL L. - SICRE DÍAZ J.L., *I Profeti*, Borla, Roma 1984 (orig. spagn.: 2 voll., Madrid 1980), 149-154; BEALE O.R., *Isaiah VI, 9-13: A Retributive Taunt against Idolatry*, VT 41 (1991) 257-278; BÉGUERIE P., *La vocation d'Isaïe*, in *Études sur le profétisme* (LD 14), Paris 1954, 11-51; BORGONOVO G., *Isaia 6: chiave di volta del pensiero isaiano*, 129-150; CHILDS B.S., *Isaia*, 60-71; DEL OLMO LETE O., *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, Valencia 1973, 235-268; ENGNELL I., *The Call of Isaiah* (UUA), Uppsala 1949; GOUDERS K., *Die profetischen Berufungsberichte Moses, Isaías, Jeremias und Ezechiels. Auslegung, Form und Gattungsgeschichte zu einer Theologie der Berufung*, Bonn 1971; HARDMEIER CHR., *Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6*, in *Mélanges H.W. Wolff*, Neukirchen - Vluyn 1981, 235-251; JACOB E., *Esäie 1-12* (CAT VIIIa), Genève 1987, 93-105; KAISER O., *Isaia capp. 1-12*, 159-180; KNIERIM R., *The Vocation of Isaiah*, VT 18 (1968) 47-68; MARCONCINI B., *Le vocazioni profetiche*, in *La Spiritualità dell'Antico Testamento* (Storia della Spiritualità 1), EDB, Bologna 1987, 385-400; MATTIOLI A., *La dottrina di Isaia nella prima parte del suo libro (1-12)*, RivB 12 (1964) 349-411; MONTAGNINI F., *La vocazione di Isaia*, BeO 6 (1964) 163-172; *Id.*, *Isaia 1-39. L'occhio del profeta sugli eventi della storia* (LoB 1.18), Queriniana, Brescia 1990, 38-47; PENNA A., *L'uomo carismatico*, in G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia biblica*, Ed. Dehoniane, Napoli 1985, 417-433, 448-474; RENAUD B., *La vocation d'Isaïe, expérience de la foi*, VS 119 (1968) 129-145; RENDTORFF R., *Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches*, in J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah* (BETHL LXXXI), Leuven 1989, 73-82; STECK O.H., *Bemerkungen zu Jesaja 6*, BZ 16 (1972) 188-206; VERMEYLEN J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique*, I, Paris 1977, 187-197; WILLIAMSON H.G.M., *Isaiah 6,13 and 1,29-31*, in VAN RUITEN J. - M. VERVENNE (eds.), *Studies in the Book of Isaiah*, 119-128.

Il racconto della vocazione scritto a distanza dall'evento, in un linguaggio "regale" o di corte finalizzato a legittimare la missione, dovrebbe trovarsi, come avviene in Geremia ed Ezechiele, all'inizio del libro. La collocazione attuale è comunemente spiegata come introduzione preposta fin dall'origine ai cc. 7,1-9,6, con i quali esistono più legami: corrispondenza tra il re Ozia morto (6,1) ed Ezechia intronizzato (9,5-6); uso dell'appellativo «questo popolo» (6,5.9.10; 8,6.11.12) diverso dalla formula del patto («mio popolo»); menzione di una devastazione e distruzione (6,11-13a; 7,6.8b.22.24; 8,23b).¹

¹ Per altre opinioni, cf A. PENNA, *Isaia* (SB), Marietti, Torino 1964, 16.84.

LA STRUTTURA

Il brano è variamente suddiviso dagli studiosi.² Più rispettosa del testo appare una divisione tripartita, teofania (vv. 1-5), purificazione (vv. 6-7), missione (vv. 8-13).

La teofania è chiaramente delimitata da un'inclusione tra i vv. 1 e 5: «io vidi il Signore / i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti». La duplice menzione del nome divino ai versetti estremi richiama l'attenzione sul v. 3a (proclamazione del tre volte santo). Si corrispondono in forma chiasmica i vv. 1b e 4b:

I lembi del manto riempivano il tempio (*hēkāl*)

La casa (*bajit*) si riempiva di fumo.

Decisivi risultano il v. 3b («tutta la terra [*kol hā'āreṣ*] è piena della sua gloria») e la rispondenza tra tempio/terra/casa da una parte e dall'altra lembi/gloria/fumo. È sottolineata pertanto la santità, la gloria e la pienezza divina evidenziate dallo schema ternario che ritorna senza appesantire: le tre coppie di ali dei serafini (due per coprirsi la faccia, due per i piedi, due per volare), il «trisagio» (santo, santo, santo), la triplice reazione del profeta (sono perduto, sono impuro, abito con impuri) danno al testo una eccezionale musicalità.³ Mondo divino e umano sono diversi, eppure si richiamano e si compenetrano. Risulta evidente pertanto che il v. 5 appartiene alla visione che include la reazione dell'uomo. Tutti gli elementi convergono nell'evidenziare la teofania, nella quale Dio è rappresentato come re, secondo un'antica concezione teologica e cultica della divinità in tutto il Medio Oriente.⁴

La consacrazione, che consta di un'azione simbolica (il toccare il labbro da parte dei serafini) e di una dichiarazione, è strettamente collegata alla prima parte dal tema delle labbra:

5b Sono un uomo dalle labbra impure.

7a Questo ha toccato le tue labbra.

² Visione e missione (Jacob, p. 95; Fischer suddivide ulteriormente ciascuna parte in otto sezioni): visione (vv. 1-4), conseguenze (5-8[7]), messaggio (9-13), come sostengono Gray, Béguerie, Laridon, Eissfeldt, Wildberger, Kissane, Penna; Del Olmo (p. 242 con nota 5) distingue introduzione/datazione (6,1a), teofania (1b-5), investitura (6-7), missione (8-11), amplificazione (12-13).

³ Domina un ritmo ternario. «La visione si può leggere 3 + 3 + 3» (L. ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de Poética Hebrea*, Barcelona 1967, 226), mentre il trisagio ha 3 + 2 + 3 e la reazione del profeta 2 + 3 / 3 + 2 / 3 + 2. «All'inizio abbiamo la visione del Signore: *yšb... ks'... nš'... šlyw ml'ym... lhykl*, con la sequenza sonora (*š/š/s* e *l*): l'apparizione dei serafini raggiunge il suo effetto mediante le ripetizioni di *ššš* ("sei"), *bištayim* ("con due"), *y'kasseh* ("copriva"). Il canto dei serafini attira l'attenzione grazie all'uso di vocali lunghe: *qādōš qādōš qādōš Jhwh švā'ōt / mlō' kol hā'āreṣ k'vōdō* = "Santo, santo, santo, JHWH degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria". Il tremare del tempio viene accentuato dalla reduplicazione delle consonanti: *wayyānu'ū 'ammōt hassippim miqqōl haqqōrē' / w'habbayit yimmālē' āšān* = "Tremarono gli stipiti delle porte al clamore della loro voce / il tempio era pieno di fumo". A questo punto il poeta comincia a parlare per monosillabi, con voce impastata di emozione: *'ōy-lī kīmdmētī kī 'is / [mē' - šfātayim 'anōki* = "Guai a me... sono perduto! Io... uomo... dalle labbra impure!"» (L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989 [orig. spagnolo 1987], 44).

⁴ Per una documentazione bibliografica di questa immagine, cf G. DEL OLMO LETE, *La vocación*, 244 nota 21.

Si può notare come il ritmo ternario del v. 5 (sono perduto, sono impuro, abito con impuri) – cerniera tra le due parti – prosegue nel v. 6 (uno dei serafini volò, toccò, disse) e nel v. 7 (questo ha toccato, è scomparsa, è espiata).

La missione⁵ è introdotta dal verbo «e udii» (v. 8), corrispondente al «e vidi» del v. 1. Sono individuabili due parti formate ciascuna da tre versetti (vv. 8-10 e 11-13) piuttosto che da quattro + due (vv. 8-11 e 12-13). Si passa infatti:

- da un interesse sull'uomo dei vv. 8-10 a un'attenzione rivolta all'ambiente nei vv. 11-13;
- da un vocabolario che evidenzia l'indurimento totale del popolo (cuore, orecchi, occhi) a termini che parlano di devastazione, deserto, desolazione ulteriormente illustrata dall'immagine vegetale;
- da inizi che si richiamano (e udii... e dissi...) a finali che si contrastano dialetticamente (da «una conversione come possibilità perduta» [H.W. Wolff] alla prospettiva di un futuro salvifico per il resto);
- l'inizio e la fine delle due parti principali hanno sempre la stessa persona: *io vidi - io dissi* (vv. 1.5) / *io udii - io dissi* (vv. 8.11), mentre la parte intermedia ha la terza persona (v. 6: uno dei serafini volò).⁶

Questa struttura unisce maggiormente il v. 13 ai precedenti, quale vertice di tutto il racconto. L'ultima parte del versetto manca nei LXX. Ciò è facilmente spiegabile per *omeoteleuton* o stessa finale dei due ultimi stichi. Il v. 12 invece, per il cambio di persona, per la novità di vocabolario e per l'allusione all'esilio, è probabilmente un'inserzione posteriore. Esiste pertanto un movimento in attenuazione che parte dalla tragicità dell'indurimento totale, si porta sulle conseguenze esterne e si chiude con un raggio di speranza nell'annuncio di un resto salvato.

ANALISI DEL TESTO

¹*Nell'anno della morte del re Ozia, vidi il Signore su un trono alto ed elevato e i lembi del suo manto riempivano il tempio.* ²*Attorno a lui stavano dei serafini;*

⁵ La missione è da intendersi in senso largo, come azione mediatrice tra Dio e l'uomo, non come invito ai pagani, per cui si richiedono due elementi: «Il primo è il proselitismo mediante il quale degli uomini attivamente si dedicano a partecipare ad altri di diverse credenze il contenuto dottrinale e la pratica della fede. Il secondo è la coscienza che tale attività costituisca l'obbedienza a un comando divino o almeno un'intrinseca necessità dello stesso credere» (P. BOVATI, *La missione nella religione dell'antico Israele*, RStB 1 [1990] 25). Egualmente la vocazione è da intendersi «in senso ampio come esperienza originaria che motiva e sostiene tutta l'attività futura del profeta» (S. BRETON, *Vocación y misión: formulario profético* [AnBib 111], PIB, Roma 1987, 2 nota 3). Una corretta precisazione dei termini eviterebbe posizioni apparentemente divergenti sulla natura dei racconti di vocazione e di missione. In un'analisi dei racconti di vocazione alla luce delle categorie del discorso individuate da J.L. AUSTIN (*How to Do Things with Words*, Oxford 1975), I. Zatelli vede in Is 6,9-13 «frasi con un valore magico – il massimo della performatività concessa a un uomo – parole potenti che agiscono sulla realtà e sulla natura umana, affinché certi eventi desiderati, certi effetti si producano» (*La chiamata dell'uomo da parte di Dio nella Bibbia al vaglio della Discourse Analysis*, RivB 38 [1990] 22s).

⁶ G. DEL OLMO LETE, *La vocación*, 256.

ognuno aveva sei ali: con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. ³Proclamavano l'uno all'altro:

«Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti.
Tutta la terra è piena della sua gloria».

⁴Vibravano gli stipiti delle porte alla voce di colui che gridava, mentre la casa si riempiva di fumo.

⁵E dissi:

«Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti».

⁶Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. ⁷Egli mi toccò la bocca e mi disse:

«Ecco, questo ha toccato le tue labbra,
perciò è scomparsa la tua iniquità
e il tuo peccato è espiato».

⁸Poi io udii la voce del Signore che diceva:

«Chi manderò e chi andrà per noi?».

E io risposi:

«Eccomi, manda me!».

⁹Egli disse:

«Va' e riferisci a questo popolo:
Ascoltate bene, e non capite;
guardate bene, e non conoscete.

¹⁰Rendi insensibile a questo popolo il cuore,
gli orecchi indurisci, acceca gli occhi
e con gli occhi non veda, né con gli orecchi oda,
né comprenda con il cuore,
né si converta in modo da essere guarito».

¹¹Io dissi:

«Fino a quando, Signore?».

Egli rispose:

«Finché non siano devastate le città, senza abitanti,
le case senza uomini
e la campagna resti deserta e desolata».

¹²(Il Signore scaccerà la gente
e grande sarà l'abbandono nel paese).

¹³Anche se ne resterà un decimo, sarà nuovamente distrutto,
come alla caduta di una quercia o di un terebinto,
di cui resta soltanto un ceppo:
seme santo quel ceppo.

1. La teofania

v. 1: Il racconto inizia con un'annotazione temporale che colloca nella storia del popolo la manifestazione di JHWH. La morte nel 740 del re Ozia o Azaria (cf 2 Re 15,1-7), il cui regno più che quarantennale fu caratterizzato da pace esterna e prosperità interna, segna una nuova e creativa manifestazione divina: dopo questo evento l'uomo, singolo e comunità, non è più lo stesso. L'evento è riportato attraverso il comune verbo «vedere» (*rā'āh*). JHWH (da preferire al termine *'adōnāy* per il parallelismo con il v. 5) è interpretato dal Targum «gloria del Signore» (cf Gv 12,41), attenuando così la forza del testo.

Il verbo «vedere» con molto realismo indica percezione della presenza di una persona, superamento di una distanza, «un'esperienza mistica quale ponte tra l'eternità e il tempo». ⁷ «Su tutte le altre sfumature prevale la percezione fisica... (per cui) “vedere Dio” non può essere inteso come atto puramente spirituale in opposizione alla percezione sensibile; la sua origine non va ricercata nell'evento culturale; il suo punto di riferimento era là dove Israele sperimentava l'azione di Dio a suo favore: nella storia». ⁸ Alla verità di non poter vedere Dio (Es 33,23; cf Gv 1,18) fanno eccezione alcuni privilegiati, come Abramo (Gn 18,1) e Mosè (Dt 34,10). Le immagini per tradurre questa visione sono il fuoco (Es 3,2; 24,17; Dt 4,36), i metalli preziosi e lucenti (Es 24,10), lo splendore/gloria che rivela o la nube che nasconde (Es 16,10; 40,34.38; Nm 17,7; 1 Re 8,10ss).

Isaia ricorre all'immagine di un manto di cui si indica la parte inferiore, sotto i fianchi, non solo l'orlo. Il termine *šālīm*, nel senso di veste femminile, è presente in Ger 13,26; Lam 1,9; Na 3,5 e sacerdotale in Es 28,33; 39,24. Poiché la veste è unita allo splendore e alla lucentezza (cf Sal 104,2-3; Ez 1,27) e nel nostro testo è in parallelo con fumo (variante della nube nel culto), l'immagine del manto lascia intendere una manifestazione di luce, segno della trascendenza connotata dalla figura umana non delineata che si perde nell'immensità dei cieli. Il tempio è quello terrestre come si desume dal vocabolo del v. 4 (*bajit*), un termine inusitato per il tempio celeste. Il trono alto ed elevato, in relazione a quello di Salomone (cf 1 Re 10,18), connota una figura regale. Il versetto afferma la trascendenza assoluta di Dio, mentre la parte più sacra della terra, il tempio, è appena sfiorata non da Dio stesso, ma da una sua manifestazione luminosa.

v. 2: Il nome dei serafini (letteralmente «i brucianti» da *šāref*) allude alla capacità trasformante e purificante di Dio, verso cui esprimono prontezza nell'eguire gli ordini, riverenza e rispetto con quel coprirsi la faccia e i piedi (cioè il sesso; cf Es 4,25). Dato il loro aspetto umano, non è ammissibile la tesi che i serafini siano in rapporto coi serpenti del deserto (Nm 21,6; cf Dt 8,15), con il *šārāf* che guariva il popolo (Nm 21,8), con il *n'hustān* (2 Re 18,4) abbattuto nel tempio da Ezechia e con quel dragone volante di cui fa menzione il libro di Isaia

⁷ F. MONTAGNINI, *La vocazione*, 163.

⁸ D. VETTER, *r'h*, DTAT II, 624.626.

(14,29). Si distinguono inoltre dagli esseri viventi di Ezechiele (1,5ss), statici e sostenitori del trono. Nominati solo da Isaia, mettono in risalto la regalità di Dio e, in quanto ne costituiscono la corte, sono vicini all'esercito del cielo che sta intorno al Signore, a destra e a sinistra, nella visione di Michea figlio di Imla (1 Re 22,19; cf Ger 23,18.22; Zc 1,11.14; Sal 89,6-9; Gb 2,1; Dn 7,10).⁹ Il testo non parla del loro numero: se ridotti a due, sono da intendere piuttosto come capi di cori alternati.

a. La santità divina

vv. 3-4: La *Biblia Hebraica* suggerisce la possibilità che «santo» sia detto una sola volta, mentre 1QIs^a lo riporta due volte: conseguentemente qualche esegeta ha parlato di una geminazione «pietosa» e di una trigeminazione quale «*lectio conflata*». Resta tuttavia preferibile la triplice ripetizione, attestata anche altrove (cf Ger 7,4; 22,29; Ez 21,32), fondata su altre testimonianze testuali e accettata dalla maggioranza degli studiosi. Il grido (*qôl*), il fumo/nube, il terremoto («tremavano gli stipiti») danno risalto ai due singolari titoli divini.

L'aggettivo *qādôš* (santo) indica l'aspetto numinoso e trascendente, affascinante e terribile, attraente e terrorizzante, mirabile, di gran valore. A questa santità ontologica, che esige sottomissione, è strettamente collegata la santità morale, l'assenza di ogni macchia e imperfezione, che esige l'imitazione (cf Lv 17,27; 19,2: «siate santi, perché io il Signore Dio vostro sono santo»). JHWH è pertanto diverso dalla natura impura (*ṭamē'*) del profeta, incapace di porgere un annuncio divino al popolo egualmente impuro. Questa esperienza porterà Isaia a prediligere l'appellativo «santo d'Israele», frequente in tutto il libro (1,10; 5,19, ecc.).¹⁰

Il titolo *Jhwh š'vā'ôl*, che ricorre 267 volte nell'AT, a partire da Isaia esprime la sovranità assoluta del Signore sul cosmo e sulla storia. È difficile precisare ulteriormente se *š'vā'ôl*¹¹ sia da intendere come genitivo o attributivo, quindi se il titolo equivalga a «JHWH degli eserciti», oppure «JHWH bellicoso», anche se per quest'ultima interpretazione fa difficoltà la frequenza con cui la formula è usata nei profeti. Gli eserciti possono essere quelli di Israele (1 Sam 17,45) in collegamento con l'arca quale santuario militare; oppure le schiere cosmiche (astri, angeli, demoni, l'intera creazione): *š'vā'ôl* è da intendere forse come un astratto di intensità, traducibile con «il Signore onnipotente» (cf il *theòs pantocrátor* dei LXX) che ha il trono sui cherubini (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2). Il titolo prediletto da Isaia ricompare con frequenza in Geremia e poi in Aggeo, Zaccaria e Malachia, ma è inspiegabilmente assente in Ezechiele e nel Terzo Isaia.

⁹ K.R. JONES, *Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision*, JBL 86 (1967) 410-415; E. LACHEMAN, *The Seraphim of Isaiah 6*, JQR 58 (1967s) 71ss. Per il problema sull'esistenza degli angeli, cf B. MARCONCINI, *Angeli. La testimonianza della Sacra Scrittura*, in AA.VV., *Angeli e Demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, EDB, Bologna 1992, 41-103.

¹⁰ H.P. MÜLLER, *qdš*, DTAT II, 530-549; O. PROCKSCH, *ágios*, GLNT I, 234-256 e per il NT coll. 269-298.

¹¹ A.S. VAN DER WOUDE, *šb'*, DTAT II, 448-456.

b. La gloria

Kāvôd (gloria) è la manifestazione della santità divina nel cosmo: «Pienezza di tutta la terra è la sua gloria». La santità e la maestà invisibile e inaccessibile del Signore è resa visibile dalla gloria, realtà distinta, ma non separata da Dio. Il canto dei serafini segna un progresso nella rivelazione: la presenza divina finora limitata nel tempo e nello spazio (al Sinai, nel tempio) è annunciata come realtà universale, senza confini. Dal senso originario di «avere peso» e quindi valore, maestà, onore, «gloria» è da intendere qui e altrove (Sal 57,6; 19,2) come «quell'aspetto dell'agire di JHWH che l'uomo può riconoscere e nel quale egli stesso diventa visibile nella sua potenza».¹² Tanto valore tende ad essere riconosciuto. Poiché il peccato dell'uomo costituisce un impedimento, Is 6,3 esprime un auspicio e una speranza.

v. 5: Il profeta è assalito da timore mortale per due motivi che si assommano: ho visto il Signore, sono impuro. Il perfetto *nidmêti* (*dāmāh*, nif'al) dal senso originario di «restare immobile», «cessare di far qualcosa» richiama il morire e il tacere. Le labbra sono ricordate, sia in relazione al noto realismo biblico di indicare l'organo esterno per connotare l'intimo dell'uomo (cf la confusione del labbro di Gn 11), sia in rapporto alla missione profetica costituita dal parlare: Isaia condivide la situazione del suo popolo che non solo ha peccato, ma è peccato.

2. La purificazione

vv. 6-7: L'azione simbolica ha una capacità espressiva intermedia, tra la più semplice di Geremia che riceve sulle labbra la parola (1,9) e quella impressionante di Ezechiele, a cui è chiesto di mangiare il rotolo (3,2). L'efficacia purificante del contatto con Dio è illustrata con tutto il vocabolario disponibile: il serafino (il cui etimo significa bruciare) in movimento (volò, toccò, disse), il fuoco, il cui carattere distruttivo e purificatorio è aumentato in quanto fuoco dell'altare, il peccato espresso sia con il termine che significa delitto, crimine, offesa contro Dio e la sua legge (*'āwôn*), sia dal vocabolo indicante colpa che esige una pena (*ḥattā't*), e soprattutto le forme verbali toccare (*nāga'*), scomparire (*šâr*), spiare (*kippēr*). Quest'ultimo verbo, in particolare, evoca il rito dell'espiazione (Lv 16) e suggerisce che Dio resta libero di rispondere alla domanda di perdono dell'uomo, incapace da solo di ristabilire relazioni positive con lui. L'offerta di qualcosa proporzionato al peccato, una rinuncia o un sacrificio, è qui sostituita dal riconoscimento sincero, senza attenuanti, del proprio peccato.

3. La missione

v. 8: La parola di Isaia diventa efficace, perché parola di uno che è «inviato», come esprime il vocabolario tecnico della missione («mandare»/«andare»): si

¹² C. WESTERMANN, *kbd*, DTAT I, 695; G. VON RAD, *dóxa*, GLNT II, 1369s.

sente capace, perché qualcuno lo ha reso tale. Il «per noi» più che segno della maestà divina è da collegare al genere letterario di corte (il sovrano si consulta e decide con i suoi ministri) comune alle religioni orientali, particolarmente ugaritica. Nella sua risposta Isaia si mostra deciso come Abramo (Gn 12,4), non incerto come Mosè (Es 4,10) o Geremia (1,6).¹³

a. Un messaggio sconvolgente

vv. 9-10: L'appellativo «questo popolo» (6,10; 8,6.12; 9,15; 28,11.14) segnala l'attuale distacco da Dio il quale evita la formula del patto, «mio popolo» (3,12; 10,2). Siamo di fronte a uno dei testi più difficili della Bibbia: il profeta sembra inviato a intensificare con la sua parola questo distacco, ad approfondire l'abisso del peccato (cf Is 59,2). Il comando è espresso con due imperativi rafforzati da due infiniti assoluti:

šim'û šamôa': «ascoltate attentamente». Invito a partecipare con tutto l'essere, non solo ad aprire le orecchie;

r'û rā'ô': «osservate attentamente». Esortazione a leggere in profondità gli eventi della storia, il cui senso resta nascosto al popolo (Dt 29,3).

I due verbi sono gli stessi usati per l'esperienza del profeta che ha visto (vv. 1.5) e udito (vv. 3.4.8). Anche per il popolo sembra aprirsi la stessa possibilità toccata a Isaia. La conseguenza dovrebbe essere positiva: «Ascoltate attentamente (*šim'û šamôa'*) e mangerete cose buone; ascoltate e vivrete» (55,2-3). L'effetto invece è negativo: seguono due imperfetti che esprimono una proibizione, sia pure nella forma attenuata (con *'al*): gli ascoltatori non raggiungono né l'intendere (*bîn*), né il conoscere (*jāda'*).

Questi verbi sono uniti dalla congiunzione «e», da non tradurre con un'avversativa che attenua il paradosso. La mancata comprensione non deriva infatti dalla difficoltà del messaggio, ma dal cuore indurito, come precisa il v. 10 che contiene un comando diretto al profeta. I tre imperativi in *hif'îl* esprimono lo stesso concetto: il comando di rendere insensibili gli ascoltatori al messaggio trasmesso dal profeta, di impedire che percepiscano l'azione di Dio nella storia, in una parola l'ordine di provocare l'indurimento, cioè la chiusura di tutto l'essere alla rivelazione. La drammaticità dell'ordine è sottolineata dalla scelta dei verbi sinonimi adatti a ognuno dei tre organi: la sede dell'intelligenza e dei sentimenti, il cuore, è appesantita con il grasso (*šāman*), l'orecchio è reso duro e pesante (*kāvēd*), l'occhio è accecato (*hāša'*). La frase è costruita con un efficace parallelismo chiastico: cuore-orecchi-occhi / occhi-orecchi-cuore.

Se viene meno la capacità interiore di comprensione, anche i sensi esterni perdono la loro funzione. La finale del versetto sottolinea in modo impressio-

¹³ «Il verso 8 non è tanto la manifestazione della disponibilità di Isaia che volontariamente si offre per il ministero profetico, quanto la constatazione con formule tradizionali di avere già la capacità e il possesso di tali funzioni» (O. DEL OLMO LETE, *La vocación*, 251). Nel «chi andrà per noi», «l'esegesi patristica, come quella più recente, amava scorgere nella forma plurale del pronome personale (*per noi*) una allusione alle tre divine persone» (A. PENNA, *Isaia*, 88).

nante l'effetto negativo e chiarifica le immagini mediante l'introduzione di due categorie nuove, la conversione (*šāv*) e la salute (*rāfa'*). Come spiegare questa difficoltà teologica (un comando a rifiutare il messaggio salvifico!) che Simmaco, la versione siriana e i LXX hanno attenuato, trasformando gli imperativi in aoristi (*epachýnthē*, *barēōs ēkousan*, *ekámmysan*)?

Si è cercato frequentemente di rispondere con la teoria della *permissione*. La parola del profeta non sarebbe la causa neppure parziale dell'indurimento, ma l'occasione che accentua il rifiuto di un cuore già indurito. Lo scopo della missione raggiungerebbe una finalità positiva, in quanto manifesterebbe l'ostinazione finora nascosta nel cuore dell'uomo. Ciò sarebbe conforme con il pensiero comune della Bibbia che non distingue tra permissione e volontà, attribuendo direttamente a Dio l'intero sviluppo della vicenda, come quando si legge che «Dio indurì il cuore del faraone» (Es 4,21; 9,35). Altri si limitano a vedervi la previsione di un rifiuto a convertirsi: essa è comunicata in anticipo al profeta che si assume il grave incarico di parlare, pur sapendo di non essere ascoltato. Tale esito negativo è parzialmente intravisto in base alla legge psicologica per cui la ripetizione di atti tende a stabilizzare un comportamento: l'abitudine a disattendere gli ammonimenti di Dio rende insensibili al suo agire.

Permissione e previsione non spiegano a sufficienza il testo isaiano per due motivi, letterario e teologico. Le due spiegazioni riducono infatti gli imperativi a indicativi, non considerano a sufficienza la totalità del rifiuto, trascurando l'efficacia che il parlare di Dio ha per la salvezza dell'uomo. La Parola infatti conserva sempre il suo valore dinamico e creativo, senza mai ridursi a pura passività. Vedremo come l'annuncio del profeta raggiunga una finalità positiva, pur conservando la natura di vera causa dell'indurimento: è da escludere pertanto un'interpretazione predestinazionista di tipo calvinista, che identifica l'incarico con la volontà di allontanare definitivamente gli ascoltatori da Dio.

b. La sopravvivenza di un resto

vv. 11-13a: Sono preannunciate delle conseguenze sociali dell'indurimento: devastazione, deportazione, distruzione. Ciò si verificò totalmente per il regno del nord con la fine di Samaria nel 722 e parzialmente per il sud nelle quattro invasioni assire, specialmente nell'assedio del 701, che, al di là di ogni previsione, non raggiunse conseguenze più tragiche. L'annuncio è illustrato con un'immagine tratta dal regno vegetale, di una quercia abbattuta di cui resta solo il ceppo. La decima parte potrebbe indicare il regno di Giuda (cf 2 Sam 19,44).

v. 13b: *zera' qōdeš maššavtāh*. Il problema fondamentale è di sapere se quest'ultimo stico continua il tema della distruzione o introduce improvvisamente un filo di speranza, annunciando la salvezza del resto. Decisivo è il senso da attribuire a *massevā*.¹⁴ Se è intesa come stele cultica in pietra, si tratta allora di una

¹⁴ La variante di Qumran ha indotto, troppo affrettatamente, a vedervi designato un insieme completo cultuale composto di albero sacro, querce e pilastro sacro, cf S. IWRY, *Massebah and Bamah in IQIs* 6,13, JBL 76 [1957] 225-232. Per il problema dell'autenticità dei vv. 12-13, cf nota 25.

realtà esecranda, proprio l'opposto dell'idea biblica di resto. La distruzione sarebbe pertanto totale e una salvezza sarebbe possibile solo se il popolo ripercorresse l'esperienza del profeta, riconoscendo giusto il castigo ricevuto e lasciandosi consumare dal fuoco divino (cf 6,5.7): questo però il testo non lo annuncia, né lo prevede. «Escludiamo da questo testo l'idea di resto, non in forza di un pregiudizio *literarkritisch* che considera questa idea tardiva e inaccettabile a un profeta di disgrazia, ma unicamente in virtù della semantica della frase. Il messaggio di vocazione termina così con un tono di castigo universale, di esilio totale, in una prospettiva parallela già offerta da Amos (9,1-4) e Osea (1,2-9)».¹⁵

È tuttavia possibile sostenere l'interpretazione comune, che vede l'idea di un resto, attestato d'altronde in tutto il libro: la presenza di «santo» nei vv. 3.13 favorisce questa linea interpretativa. *Mašševâ*, infatti, può significare anche stemma regale in conformità a testi egiziani, nei quali pietra e albero non si oppongono.¹⁶ Il concetto di continuità della dinastia è presente poi in Is 11,1, sebbene con altri termini, quali germoglio (*hōter*) e virgulto (*nēšer*). «La distruzione non sarà totale, poiché rimarrà un resto. Alla fine risuona la voce della speranza, in un prolungarsi immaginifico non molto logico: il ceppo si trasforma in seme. Il resto che sopravvive alla catastrofe diventa seme di un popolo santo, consacrato al Signore. Il capitolo della vocazione del profeta si apre alla speranza».¹⁷ Resta aperto il problema se questa aggiunta sia stata fatta da Isaia stesso – come è probabile – o in seguito.

Estendiamo l'analisi all'influsso di questo brano nel resto del libro di Isaia.

ISAIA 6 IN RELAZIONE ALL'INTERO LIBRO

Questo capolavoro letterario e teologico «non è un testo isolabile... è aperto prima e dopo»:¹⁸ offre la chiave di lettura di gran parte del libro di Isaia. Lo documentano diverse osservazioni.

– La nozione di santità, titolo del Dio santo (*qādoš*) acclamato dai serafini (6,3), si ritrova costantemente nell'appellativo «il Santo d'Israele» (1,4; 5,19.24; 10,17.20; 41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 55,5) e in una decina di ricorrenze nella forma nominale o verbale.

– Alla teofania (6,1-5) corrisponde l'analogica scena inaugurale della seconda parte del libro (40,1-6):¹⁹ si richiamano infatti visione e audizione, voce (*qôl*) che

¹⁵ G. DEL OLMO LETE, *La vocación*, 258.

¹⁶ H. CAZELLES, *La vocation d'Isaïe et les rites royaux*, in *Mélanges Juan Prado*, Madrid 1965, 89-108.

¹⁷ L. ALONSO SCHÖREL - J.L. SICRE DÍAZ, 154. Cf TOB, 733 nota v («speranza di una posterità santa»); F. MONTAGNINI, *Isaia*, 47 («il ceppo cela anche un residuo di vita che potrà riesplodere; cf 1,11»); E. JACOB, *Isaïe*, 104 («la promessa appare alla fine del v. 13»); J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe*, 176 («sono l'Israele autentico "postesilico" eletto da Jahvè e depositario delle sue promesse»).

¹⁸ O.H. STECK, *Bemerkungen zu Jesaja 6*, BZ.NF 16 (1972) 188-206

¹⁹ R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW 14), Berlin 1976, 83-84.

grida (*qārā'*: 6,4 e 40,3) o parla (*'āmar*: 6,8 e 40,6), identificata chiaramente (6,8)²⁰ o implicitamente (40,6) con quella del Signore.

– La gloria (*kāvôd*: 6,3), presente in contesti vicini (3,8; 4,5; 10,16; 24,23), apre la seconda parte (40,5), dove si trasforma in realtà visibile da parte di ogni uomo.

– Il tema dell'indurimento ha più ampie risonanze letterarie e teologiche.²¹ Già nel c. 1 di Isaia si incontrano i binomi «udire / vedere» e «conoscere / comprendere»; mentre i cieli ascoltano, il bue e l'asino conoscono, Israele non conosce e non comprende (1,3). L'assurda situazione trova una spiegazione nel peccato generale (1,4) che provoca la punizione (1,5-7). Come il profeta è purificato dall'iniquità (*'awôn*) e dal peccato (*ḥaṭṭā't*) prima dell'annuncio (6,7), così per il popolo la liberazione, già prevista (27,9; 33,24), è annunciata come realtà dal Secondo Isaia:²² «È scontata l'iniquità» del popolo (40,2) già carico di peccati (1,4), cosicché si realizza quella conversione (44,22: *šûv*) ritenuta prima impossibile (6,10b) e quella guarigione (53,5: *rāfā'*) non prevista (6,10b), quel «vedere e comprendere» (41,20) graduale (cf 42,16.18-19 e 43,8; 44,18-19).

– La devastazione (*šmāmā*) illimitata (6,11), già ricordata due volte (1,7), è superata con la ricostruzione di Gerusalemme e l'afflusso di nuovi abitanti (49,17-21), la generazione di numerosi figli (54,1), il ripopolamento di città deserte (54,3), cosicché «nessuno ti chiamerà più abbandonata, né la tua terra sarà più detta devastata» (62,4).

– Un resto salvato (6,13) con il ritorno in patria (11,11.16) – tredici volte se ne fa menzione nei cc. 10-28 – distingue Israele dalle nazioni prive di un resto (14,22.30; 15,9; 16,14), come testimonierà pienamente il Secondo Isaia. Diventa pertanto «riconoscibile una grande linea che dal primo capitolo del libro, attraverso l'indurimento del c. 6, conduce agli annunci della salvezza (c. 40ss)»,²³ che il precedente giudizio rende ancora più splendida.

La valutazione di questi collegamenti dipende dalla soluzione del problema più generale dell'autenticità di Is 6. È diverso infatti il senso delle corrispondenze, qualora il capitolo non contenga genuine parole isaiane, come ritengono coloro che lo datano al VI-V secolo a.C.,²⁴ oppure – come è da ritenere più probabile – risulti un testo sostanzialmente autentico e unitario.²⁵

²⁰ In 6,4 «la voce di chi gridava» (*qôl haqqôrē'*), comunemente inteso dei serafini, può benissimo riferirsi a Dio.

²¹ R. RENDTORFF, *Jesaja 6*, 73-82.

²² Cf R.E. CLEMENTS, *Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes*, JSOT 31 (1985) 95-113.

²³ R. RENDTORFF, *Jesaja 6*, 79.

²⁴ C.F. WHITLEY, *The Call and Mission of Isaiah*, JNES 18 (1959) 38-48 lo ritiene dipendente da Ez 1-3 per i concetti di santità divina, impurità, regalità, gloria divina che riempie la terra. Cf O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kap. 1-12* (ATD 17), Göttingen 51981.

²⁵ Sull'autenticità, con particolare riferimento a 6,12-13, si registrano quattro posizioni: - 1. Unità del capitolo e autenticità dei versetti a) con la testimonianza del resto di Israele (A. Feuillet, J. Lindblom, R. Fey, A. Penna, P. Auvray, Bibbia TOB); b) senza l'idea di resto, ma quale continuazione della distruzione

Tre sono i temi teologici rilevanti di questo capitolo: l'esperienza di un Dio che trasforma, l'indurimento, il resto.

1. L'esperienza di Dio

Essa è attestata dal realismo del verbo «vedere» (6,1.5), anche se resta discusso il luogo, il tempo e la natura estatica dell'esperienza: i riferimenti culturali e il collegamento con la morte di Ozia possono essere elementi illustrativi della figura divina intravista nelle «percezioni sublimi» (J. Lindblom). Dio è conosciuto santo, è re, pienezza che si estende a tutta la terra e presenza raggiante e luminosa. Sono titoli già noti dalla tradizione. La santità quale termine di relazione non si identifica né con il comune concetto degli antichi di sacro come tabù, né con il concetto di totalmente altro dei moderni (R. Otto): esprime invece comunicazione di vita, giudizio e salvezza. Anche la concezione di Dio re, nonostante l'opinione di O. Eissfeldt che la ritiene nata con Isaia, è attestata molto prima (Es 15,18; Nm 23,21; Dt 33,5) e può risalire fino ai tempi della conquista (M. Buber).

Il Dio che già Isaia conosceva si rende vicino nell'incontro, nel dialogo, nell'amore, in un'irruzione improvvisa: «Non è più qualcuno di cui si parla, ma qualcuno che parla e a cui si parla». ²⁶ Egli si rende presente per trasformare, a condizione che il profeta si ponga nella verità. Nella visione di Dio egli riconosce i più reconditi angoli del proprio spirito e scopre non solo di aver peccato, ma di essere peccatore. «La scoperta del peccato comincia dall'incontro con Dio, e dunque dall'iniziativa divina che si rivela come vuole e quando vuole. Per quanto paradossale possa apparire, la rivelazione del peccato è una grazia: non è nel ripiegamento su di sé che si possono sondare gli abissi della propria ribellione, ma soltanto nel confronto accogliente, dove Dio mi dice nella silenziosa parola della sua apparizione: tu sei peccatore». ²⁷ Isaia accetta questo giudizio uniformandosi al vedere e al volere divino. Ciò trasforma la situazione, e invece della morte il profeta sperimenta la vita: risparmiato dalla grazia, egli anticipa la verità della croce. Accettando la propria radicale povertà, partecipa della grandezza e onnipotenza divina, comprendendo come non sia il peccato a impedire la salvezza, ma il suo mancato riconoscimento: diviene così uomo nuovo capace di portare un autentico annuncio.

(G. Del Olmo Lete), - 2. Autenticità dei vv. 12-13ab, ma collocati fuori posto (G. Fohrer, E. Jenni, H.P. Müller), - 3. Addizione del v. 12a (H.L. Ginsberg, H.W. Hoffman), - 4. Addizione postesilica dei vv. 12-13, come rilettura del v. 11 (K. Marti, H.W. Hertzberg, R. Kilian, H. Wildberger, O.H. Steck, H. Barth) con senso positivo del resto che indicherebbe «i giudei pii, deboli e poco numerosi, ma costituenti l'Israele autentico, eletto da JHWH e depositario delle sue promesse» (J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe*, 196, che nelle pagine precedenti fornisce la documentazione completa).

²⁶ B. RENAUD, *La vocation*, 131.

²⁷ B. RENAUD, *La vocation*, 135.

2. L'indurimento

Come obiettivo della missione l'indurimento appare inverosimile; esso va letto sia come frutto di un ordine divino che come rifiuto del popolo alla predicazione del profeta: «Isaia non l'ha voluto, ma l'ha provocato» (E. Jacob). L'indurimento, quale opera divina e non solamente come eventualità nei rapporti umani, è presente in numerosi testi biblici (Gdc 9,23; 1 Sam 16,14; 18,10; 19,9; 1 Re 12,15; 22,19-22 e poi Is 19,14; 29,10), anche se non unificabili in un pensiero coerente. La novità della concezione isaiana sta nel fatto che la Parola «è efficace non solamente nell'ambito esterno, ma anche nell'intimità del cuore umano e la sua efficacia consiste nel rigetto della parola di JHWH che chiama alla salvezza... Se la prima cosa che (Isaia) ha da dire è l'annuncio dell'accecaimento di Israele, essa non è però l'ultima». ²⁸

La parola sull'indurimento è all'inizio di una storia salvifica che alla fine vedrà l'uomo prendere coscienza del suo errore, anche se costretto in qualche modo dalle tragiche conseguenze subite. Provocare l'indurimento è positivo (cf 8,17) per il fatto che la salvezza è possibile solo in base all'accettazione della Parola. Poiché attualmente il popolo la rifiuta, non resta che sperare in una futura accettazione che scaturisce dalle tristi conseguenze della distanza da Dio: prima l'uomo tocca il fondo del male, prima si salva. ²⁹ L'indurimento rivela paradossalmente l'interesse di Dio per l'uomo: nel momento della sventura egli riconoscerà il giusto giudizio di Dio. Non sarebbe meglio allora che Dio tacesse? Un evento tragico vissuto da soli porta alla disperazione, ma se è illuminato dalla Parola che lo carica di senso estende al popolo l'esperienza di vita attraverso la morte già fatta dal profeta: questo è già un'apertura al terzo tema.

3. Il resto

Questa concezione teologica è quanto mai efficace per spiegare il prolungamento di una vita dopo e attraverso la devastazione. Il «resto» è qualificato «seme santo», non tanto per essere un corpo sociale di semplici sopravvissuti, ma per l'accoglienza della Parola che inaugura un nuovo ciclo della storia salvifica. Questa dottrina nel libro di Isaia si delinea in tre fasi. ³⁰

In alcuni testi il resto connota la semplice sopravvivenza di pochi, devastati e impotenti a resistere all'urto delle forze avverse, come indica il paragone con Sodoma e Gomorra (1,9); se questo passo risale – come è probabile – ai primi anni del ministero profetico e non al tempo dell'invasione di Sennacherib del 701, la desolazione lascia un tenue spazio alla speranza (cf 7,18-25; 30,17). Testi non isaiani, probabilmente postesilici, identificano il resto con il nuovo popolo di Dio, oggetto di misericordia divina dopo il castigo per l'infedeltà (4,3;

²⁸ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 184.

²⁹ «Bisogna arrivare al punto zero perché alla fine il popolo comprenda che solo la morte può essere il passaggio verso una nuova vita» (E. JACOB, *Esaié*, 104).

³⁰ F. MONTAGNINI, *Isaia*, 73-80.

10,20). Altri infine, legati al verbo *šwb*, oscillano tra un ritorno materiale dall'esilio e un ritorno al Signore mediante la conversione. Se questo sarà chiaro in passi posteriori (Ger 31,18; Lam 5,21-22), il concetto è già implicito nel nome del figlio di Isaia *Š'ār-Jāšûv* che, mentre include l'idea di conversione, suggerisce il ritorno dall'esilio in Gerusalemme, dove nascerà la nuova comunità (Is 37,32).

4. Indicazioni per un'attualizzazione

Isaia 6 ha illuminato fatti all'interno della Bibbia stessa. La prima parte (vv. 1-5) ha ispirato vari testi dell'Apocalisse dove, assieme alla visione e ad elementi culturali, spicca il motivo del trono, simbolo della potenza e maestà divina (Ap 4,2.9; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.17; 15,8; 19,4; 20,11; 21,5). I versetti sull'indurimento sono ripresi per illustrare la resistenza all'annuncio di Gesù in parabole. Il testo più vicino è Mc 4,12 (cf Lc 8,10) che conserva alla Parola una certa causalità attraverso la preposizione finale. Mt 13,14-15 ha trasformato gli imperativi isaiiani in indicativi (ascolterete, ma non capirete, ha indurito il loro cuore), facilmente spiegabili con la teoria della permissione, al pari di Gv 12,38: quest'ultimo testo unisce Is 6,9-10 con Is 53,1, il quale afferma la difficoltà ad accettare la rivelazione inaudita di un servo sofferente che è glorificato e salva gli altri. At 28,26 interpreta con Is 6,9-10 il rifiuto opposto dai Giudei romani alla predicazione di Paolo prigioniero.

La vocazione di Isaia può suggerire nuove riflessioni nella situazione attuale. Nelle grandi svolte storiche la moltitudine resta spesso disorientata, si lascia sedurre dal nuovo, dal superficiale e dall'immediato; invero, la fedeltà ai valori da parte dei pochi, di un resto, permette il superamento dell'ora difficile e fa nascere una generazione nuova. Ciò esige che l'annuncio fatto agli altri affondi le radici in una esperienza di Dio: Isaia deve riconoscere il proprio indurimento prima di poterlo scoprire nel popolo e prima di presentarsi quale mediatore di conversione attraverso una missione drammatica. Scaturisce da ciò il senso genuino di profezia nella dimensione sia individuale che ecclesiale.