

GIULIO ORAZIO BRAVI

Il libro come oggetto di “ragionate similitudini” in Isaia, Seneca, Dante

Corso di tre lezioni: Bergamo, Fondazione Serughetti La Porta, 10, 17, 24 aprile 2013

PREMESSA p. 1

INTRODUZIONE p. 2

ISAIA p. 7

SENECA

DANTE

PREMESSA

Da molto tempo l'amico prof. Gian Gabriele Vertova, direttore della Fondazione Serughetti La Porta di Bergamo, mi chiedeva di tenere presso la Fondazione un corso sulla storia del libro antico.

In considerazione della nostra amicizia e della stima per la Fondazione, assai attiva nel promuovere iniziative culturali a vantaggio della mia città, non ho voluto frapporre ulteriori indugi nell'appagare il suo desiderio. Gli ho proposto un corso di tre lezioni da tenere nell'aprile 2013.

Avviandomi alla preparazione delle lezioni, ho preso in mano, come suole accadere in questi casi, vecchi appunti, annotazioni, abbozzi di ricerche e schemi di lavori aventi per tema il libro inteso come mezzo di trasmissione delle conoscenze e salvaguardia della memoria, come simbolo della incessante ricerca umana. Mentre, scorrendo le carte, compivo questo preliminare sondaggio, la mia attenzione è stata attratta dalla annotazione, fatta tempo fa, di tre citazioni prese da testi di autori famosi, Isaia, Seneca, Dante. E mi è venuta improvvisa questa idea: perché non commentare queste tre citazioni, così singolari, emblematiche e quasi misteriose? Ho pensato quindi di ideare un corso che, partendo dagli spunti offerti dall'analisi delle tre citazioni e del loro contesto storico e culturale, ripercorresse la storia del libro in tre età, ebraica antica, latina, medievale, che hanno profondamente influito sulla nostra civiltà. Contrariamente dunque al metodo solitamente seguito nella ricostruzione dello sviluppo storico della strumentazione libraria, basato sulla elencazione diacronica delle principali testimonianze offerte dalla letteratura, ho voluto porre al centro della riflessione i seguenti passi:

Isaia 34, 4: *Il cielo si riavvolgerà come un rotolo scritto e tutte le sue schiere cadranno come cade il fogliame dalla vite e le foglie avvizzite dal fico.*

Seneca, Lettera a Lucilio 72, 1: *Mi accorgo che mi succede la stessa cosa che suole accadere ai libri quando le carte, ammuflite, restano appiccicate: bisogna svolgere il volume del nostro animo per leggervi ciò che vi abbiamo scritto.*

Dante, Paradiso XXX, 85-87: *Nel suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna.*

Questi tre autori “inventano” una straordinaria similitudine/metafora nella quale il libro funge da termine figurato per significare/rappresentare, nell'ordine, l'evento apocalittico della fine del mondo (Isaia), l'esercizio della quotidiana introspezione dell'animo (Seneca), l'unità della mente creatrice di Dio (Dante).

Fondandomi su quanto scrive Aristotele nella *Poetica* e nella *Retorica* a proposito della metafora e della similitudine come di mezzi espressivi finalizzati non solo all'ornamento del discorso ma anche a produrre apprendimento e conoscenza, e su quanto scrive il poeta tedesco Johann Wolfgang von Goethe a proposito dei tropi nella poesia orientale, ho voluto condurre intorno a ciascuna similitudine, ad ognuna delle quali ho riservato una lezione, un approfondito ragionamento. Ho studiato quali erano le proprietà e le funzioni che l'epoca, l'ambiente, l'autore attribuivano al libro nel momento in cui è stato fatto oggetto di similitudine, stabilendo tra il libro e la realtà di cui gli autori discorrevano (cielo, animo, Dio) un rapporto di analogia. Dovendo svelare i significati sottesi alle similitudini mi sono trovato obbligato ad approfondire e a sistemare le mie conoscenze sulla storia del libro, sulle pratiche di scrittura e di lettura, sui concetti che i tre autori, con le loro similitudini, han voluto trasmettere. In tal modo si è arricchita di nuovi elementi la mia conoscenza della cultura ebraica antica, della cultura latina, della cultura italiana di età medievale e, nel contempo, ho appreso qualcosa di più su Isaia, su Seneca e su Dante. La bibliografia che cito nelle note è stata da me vista e valutata. È molto probabile che lo specialista di Isaia, Seneca, Dante, dei quali autori io non sono uno specialista, riscontri mancanze imperdonabili. Gli sarò grato della segnalazione; tenga tuttavia conto, come parziale scusante, della finalità didattica e divulgativa delle mie lezioni.

Bergamo, maggio 2013.

INTRODUZIONE

«Se vuoi comprendere il poeta
vai nella sua terra»
(Goethe)

1. L'espressione "ragionate similitudini"

Prendiamo l'espressione "ragionate similitudini", posta nel titolo del corso, dal *Convivio* di Dante. Si legge all'inizio del cap. XV del Trattato II, dove il poeta, commentando la canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*¹, discorre dell'amore per la filosofia sorto in lui con la lettura di Cicerone e di Boezio.

Nel cap. XIV Dante ha appena spiegato le similitudini che egli ha colto tra i cieli e le scienze. Vediamole brevemente². Il cielo stellato, con le sue molte stelle che osserviamo distintamente e che possiamo contare «mille ventidue corpora», «ha esso grandissima similitudine con la Fisica». La galassia invece ha similitudine con la Metafisica, per il motivo che noi non vediamo le stelle della galassia ma solo «di loro apparisce quello albore, lo quale noi chiamiamo Galassia», che è «effetto di quelle stelle le quali non potemo vedere». Avviene così anche per la Metafisica, dice Dante, che tratta «de le prime sustanze, le quali noi non potemo simigliantemente intendere se non per li loro effetti». Anche altre «proprietadi» del cielo stellato hanno similitudini con le scienze, ad esempio «per lo polo che vedemo significa le cose sensibili [...] e per lo polo che non vedemo significa le cose che sono senza materia». Mentre «lo Cielo cristallino, che per Primo Mobile dinanzi è contato, ha comparazione assai manifesta alla Morale Filosofia [...]». Ancora: lo Cielo empireo per la sua pace simiglia la divina scienza, che piena è di tutta pace; la quale non soffera lite alcuna d'opinioni o di sofisticati argomenti, per la eccellentissima certezza del suo subietto, lo quale è Dio». Nell'argomentare queste similitudini, che sono forse più propriamente allegorie che non similitudini, Dante si dilunga in osservazioni e ragionamenti che qui ho sintetizzato.

Dante inizia dunque il cap. XV richiamando «le ragionate similitudini», vale a dire le appena esposte e spiegate somiglianze che i cieli hanno con le scienze. Non ci interessa ora il seguito del suo discorso. Ci basta giustificare il prestito che prendiamo dal poeta di un'espressione concisa, esatta, confacente con quanto tratteremo in queste lezioni. Anche noi "ragioneremo" su tre similitudini, che compaiono nei testi di Isaia, Seneca, Dante, e che hanno come termine di paragone il libro. Intanto possiamo dire, sulla scorta di quanto leggiamo nei citati passi del *Convivio*, che 'ragionare' intorno a una similitudine vuol dire comprendere il rapporto analogico stabilito tra due entità. Tale ragionamento esige: a) approfondita conoscenza dei due termini della similitudine; b) individuazione del rapporto analogico; c) considerazioni conseguenti.

2. Che cos'è una similitudine

La similitudine è la comparazione di due entità stabilita per rapporto analogico³. L'analogia tra le due entità può essere di proprietà funzionali o di somiglianze morfologiche o insieme di ambedue questi aspetti. Per essere compresa, 'ragionata', la similitudine richiede il rinvio a esperienze visive, auditive, tattili, olfattive, a esperienze conoscitive, emozionali, psicologiche, nonché la conoscenza del contesto socio-culturale e linguistico nel quale la similitudine è detta e vuole essere compresa.

Di ampiezza variabile, nella sua forma esemplare la similitudine si presenta come sviluppo di un nucleo descrittivo o narrativo. Una similitudine brevissima: «Apollo, irato in cuore [...] scendeva come la notte» (*Iliade* I, 47); un poco più ampia: «Quando però voce sonora mandava fuori dal petto, parole simili ai fiocchi di neve d'inverno, allora nessun altro mortale avrebbe sfidato Odisseo» (*Iliade* III, 220-222); di nucleo descrittivo complesso: «come vanno gli sciami dell'api innumerevoli ch'escono senza posa da un foro di roccia, e volano a grappolo sui fiori di primavera, queste in folla volteggiano qua, quelle là, così fitte le schiere dalle navi e dalle tende lungo la riva bassa si disponevano in file, affollandosi all'assemblea» (*Iliade* II, 87-93).

Per la retorica antica (Quintiliano, Cicerone) la similitudine nella sua forma più abbreviata è una metafora (*quella fanciulla è un fiore*). Mentre invece già per Aristotele la similitudine è una 'specie' della metafora. La metafora, a differenza della similitudine, produce una fusione o compresenza o condensazione tra le due entità raffrontate; non tutte le similitudini possono "abbreviarsi" in metafora. Mentre la similitudine *Quella ragazza è bella come un fiore* può abbreviarsi nella metafora *Quella ragazza è un fiore*, compiendo una affermazione di identità di due cose diverse, risulta impossibile ridurre a metafora la similitudine «Apollo, irato in cuore ... scendeva come la notte».

¹ DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, 3 voll., a cura di Franca Brambilla Ageno, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1995, vol. III: Testo, p. 139.

² Ivi, pp. 130ss.

³ CHAIM PERELMAN, "Analogia e metafora" (alla voce), in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1977, vol. I, pp. 523-534.

3. L'insegnamento di Aristotele nella Poetica

Per Aristotele «l'elocuzione (λέξις) deve essere chiara e non pedestre⁴. Ora, l'elocuzione composta solo da parole correnti⁵ è sì molto chiara ma povera. Invece è elevata e sfugge alla banalità⁶ l'elocuzione che impiega parole estranee all'uso quotidiano, e per estranee all'uso quotidiano intendo la parola poco usata (γλωττων), la metafora, la parola composta, in breve tutto ciò che non è d'uso corrente», senza tuttavia esagerare, raccomanda Aristotele, per non scadere in un cicalaccio o in un linguaggio enigmatico. Aristotele elogia qui con motivazione estetica l'elocuzione che usa metafore. La metafora nobilita, eleva lo stile, gli conferisce eleganza, brillantezza. Ma per il filosofo greco la metafora non è solo abbellimento ma anche conoscenza. Lo dice, sempre nella *Poetica*, poche righe più avanti del passo appena citato: «È un grande pregio impiegare nella misura conveniente ciascuno dei tipi suddetti, e le parole composte e le parole poco usate, ma è molto più importante eccellere nelle metafore. Queste non possono essere prese da altri, ma sono indice di dono naturale (εὐφροίας), perché fare bene le metafore è cogliere ciò che accomuna le cose»⁷. Che cosa vuol dire Aristotele? Che la metafora è anche conoscenza, oltre che ornamento, perché cogliendo nel rapporto analogico tra due entità ciò che le accomuna (ὁμοιον), accresce la conoscenza dei rapporti fra le cose. Cogliere ciò che può accomunare cose diverse non è di tutti, ma di persone perspicaci. Non si tratta qui di prendere in prestito da altri parole o immagini inusuali, ma di 'inventare'. La bella, efficace, originale metafora è invenzione di persona di genio.

Quanto Aristotele dice della metafora vale anche per la similitudine, essendo questa una 'specie' della metafora, come viene esplicitato nella *Retorica*: «Anche la similitudine è una sorta di metafora; in effetti differisce di poco [...]. La similitudine è cosa utile nel discorso, ma poche volte: giacché è elemento poetico»⁸.

4. L'insegnamento di Aristotele nella Retorica

Nella *Retorica* Aristotele ritorna, con alcune precisazioni, su questo tema: «È soprattutto la metafora a produrre l'effetto richiesto [quello di un apprendimento che riscuote successo per essere rapido e per essergli associata la piacevolezza]: quando infatti si dica «stoppia» la vecchiaia⁹ si produce un apprendimento e una conoscenza (μάθησιν καὶ γνῶσιν) grazie al genere, dal momento che entrambe le entità, vecchiaia e stoppia, sono entità sfiorite. Ebbene, anche le similitudini (εἰκόνας) dei poeti producono lo stesso effetto. Perciò se sono ben fatte, si ha in tutta chiarezza un'espressione brillante (ἀστεῖον). Come prima infatti si è detto, la similitudine è una metafora che differisce per il modo di presentazione; è tuttavia meno piacevole per il fatto di essere costituita da un'espressione più lunga [...]. L'elocuzione e gli entimemi [sillogismi retorici] sono brillanti¹⁰ se producono un rapido apprendimento (μάθησιν ταχέϊαν). Perciò le espressioni scontate, ovvie, non hanno successo: intendo per ovvie le espressioni evidenti a chiunque e rispetto alle quali non vi è necessità di compiere alcuna ricerca; e neppure hanno successo le espressioni dette in modo incomprensibile. Hanno successo [nel senso che producono apprendimento rapido e piacevole] quelle espressioni che non ci sono già note ma che comprendiamo mano a mano che vengono dette oppure subito dopo che sono state dette: qui infatti si compie un processo di apprendimento [...]. Riscuotono successo soprattutto le metafore per analogia, al modo in cui Pericle disse che la gioventù morta durante la guerra è stata sottratta alla città come se all'anno si fosse tolta la primavera»¹¹.

Per Aristotele le metafore migliori sono quelle che ci mettono le cose «dinanzi agli occhi»¹² (πρὸ ὀμμάτων). Ma che cosa vuol dire mettere le cose dinanzi agli occhi? «Ebbene, affermo che mettono le cose dinanzi agli occhi tutte quelle espressioni che rappresentano le cose in azione (ἐνεργουῦντα)¹³. Ad esempio il dire che un uomo è "tetragono" è una metafora, poiché entrambi i suoi termini sono perfetti, ma non esprime energia; mentre parlare di "uno che ha fiorente l'età matura"¹⁴ esprime energia; così come il dire "tu, come un animale lasciato in libertà"¹⁵ [...]. Così fa

⁴ ARISTOTELE, *Poétique*, a cura di J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 63: 1458a 22,1: chiara (σαφή): precisa, evidente, intelligibile, ma anche certa, vera; non pedestre (ταπεινή): modesta, povera, tapina.

⁵ τῶν κυρίων ὀνομάτων, *verba dominantia* di ORAZIO in *Ars poetica* 234, vale a dire da nomi ordinari, comuni.

⁶ ἰδιωτικόν: inesperto, ineducato, plebeo.

⁷ ARISTOTELE, *Poétique*, cit., p. 65: 1459a, 22, 6: εἴ μετὰ φέρειν τὸ ὁμοιον θεωρεῖν ἔστιν, più che pensare, concepire, mi pare più corretto, considerato il contesto e visto quanto su questo tema Aristotele dice nella *Retorica*, tradurre θεωρεῖν con scorgere, vedere, cogliere: un vedere comunque con gli occhi e con la mente insieme, col pensiero, con l'immaginazione.

⁸ ARISTOTELE, *Rhétorique*, 3 voll., a cura di Médéric Doufour, Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989, vol. III, 1989, a cura di Médéric Doufour e André Wartelle, p. 49, 1406b, 20.

⁹ *Odissea* XIV, 213- 215: «adesso è tutto finito, ma penso che anche solo a vedere la stoppia, tu possa capirlo, certo le troppe sciagure mi prostrarono».

¹⁰ ἀστεῖα, di buon gusto, l'aggettivo *urbanus* latino.

¹¹ ARISTOTELE, *Rhétorique*, cit., pp. 63-64: 1410b 12-35 - 1411a, 1.

¹² Ivi, pp. 67ss., 1411b, 21ss.

¹³ Per il curatore dell'edizione della *Retorica*, Les Belles Lettres, cit., nota 6 a p. 117, «cose in atto» si contrappone nella filosofia aristotelica a «cose in potenza», ἐνεργείας opposto a δυνάμει. Evoca per il curatore l'idea di "vivacità". Aggiungerei l'idea di "movimento", di "vigore", di "forma compiuta di vita".

¹⁴ ISOCRATE, *Filippo*, 10.

¹⁵ Ivi, 127.

spesso Omero, rendendo animate le cose inanimate attraverso la metafora [...]»¹⁶. In tutte queste espressioni è la vita prestata a un oggetto inanimato che rivela vigore: l'essere svergognati, bramare e altre espressioni implicano energia; e queste qualità sono state applicate da Omero attraverso la metafora secondo analogia (κατ'ἀναλογίαν). Lo stesso effetto è prodotto da Omero con le sue famose similitudini applicate a oggetti inanimati; rendono ogni cosa in movimento e vivente, perché l'atto è movimento. Le metafore [e le similitudini] vanno tratte da cose appropriate e tuttavia di somiglianza non ovvia¹⁷, come in filosofia è proprio di una persona perspicace¹⁸ cogliere ciò che accomuna cose molto distanti al modo in cui Archita disse che sono identici un giudice e un altare, giacché presso entrambi si rifugia chi subisce ingiustizia»¹⁹. È ribadito il concetto espresso nella *Poetica*²⁰. Saper trovare belle metafore significa percepire o pensare la somiglianza delle cose fra di loro, il concetto che le accomuna. Questo concetto che accomuna cose distanti non è subito evidente nelle cose, va cercato, trovato, 'inventato': in tale ricerca o, per meglio dire, 'invenzione', il poeta si avvicina al filosofo²¹.

Umberto Eco ha commentato bene questo passo aristotelico: «la metafora pone sotto gli occhi una proporzione che sotto gli occhi non era, o era sotto gli occhi e gli occhi non la vedevano [...]. Far vedere, insegnare a guardare, dunque. Cosa? Le somiglianze fra le cose, o la rete sottile delle proporzioni fra unità culturali [...]. Ciò che Aristotele ha capito è che la metafora non è belletto, bensì strumento conoscitivo, chiarezza ed enigma»²². Per arrivare alla comprensione di una metafora o di una similitudine, per riuscire a cogliere il loro grado di conoscenza e non solo di ornamento serve, scrive ancora Eco, compiere «un appassionante andirivieni ermeneutico: si presuppone un codice, lo si verifica sulla similitudine, se ne pregustano le trasformazioni metaforiche; si parte dalla similitudine per inferire un codice che la renda accettabile; si incominciano a conoscere al tempo stesso e l'ideologia estetica del poeta biblico (Eco sta recando l'esempio delle molte similitudini che compaiono nel *Cantico dei cantici*), e le proprietà della fanciulla, cioè si apprende al tempo stesso qualcosa di più e su quella fanciulla e sull'universo intertestuale del poeta biblico»²³.

Da qui il riconoscimento della funzione argomentativa delle similitudini (le «ragionate similitudini» di Dante) e delle metafore e della loro rilevanza nella creazione poetica. Le similitudini e le metafore inscrivono lo slancio dell'immaginazione in un 'pensare di più' concettuale, mai astratto, bensì sempre come un'immagine viva posta «dinanzi agli occhi».

5. Le considerazioni di Goethe

Quando Goethe nel 1819 pubblica il *Divan Occidentale-Orientale*²⁴, frutto di un lungo studio della poesia orientale, fa seguire al raffinato gioco estetico delle poesie un lungo testo in prosa dal titolo "Per una migliore comprensione". In questo testo, il poeta, mentre tratta dei caratteri, dei motivi e degli interpreti della poesia orientale per «quei lettori che conoscono poco o nulla dell'Oriente»²⁵, propone, se pure in forma non sistematica, un programma di ricerca del linguaggio figurato in poesia, fornendo osservazioni molto prossime alle argomentazioni di Aristotele.

Il testo "Per una migliore comprensione" si divide in brevi capitoli, ciascuno con un titolo. Nel capitolo *Gli Ebrei*, Goethe annota che «gran parte dell'Antico Testamento è scritta con entusiasmo e sublimità d'animo, e appartiene al campo della poesia»²⁶. Soffermandosi sul *Cantico dei Cantici*, osserva che «ovunque spira l'aria mite della regione più dolce di Canaan; un ambiente rurale, familiare, vigneti, orti, spezie, qualche tratto di angustia cittadina, e sullo sfondo una corte reale con le sue meraviglie. Il tema principale resta però l'ardente inclinazione dei giovani cuori che si cercano, si trovano, si respingono, si attraggono nelle situazioni più semplici e varie [...]. E così, libro dopo libro, il Libro dei libri potrebbe dimostrare che ci fu dato affinché in esso, come al contatto di un altro mondo, potessimo smarrirci, illuminarci, educarci, provare il nostro valore»²⁷.

¹⁶ Seguono alcuni passi esemplificativi, tra i quali *Od.* XI, 598: «di nuovo al piano rotolando cadeva il masso impudente»; *Il.* XV, 541: «la punta attraversò avida il petto».

¹⁷ ἄπο οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν

¹⁸ εὐστόχου, abile nel mirare, nel tiro, sagace, accorto.

¹⁹ ARISTOTELE, *Rhétorique*, cit., pp. 67-68, 1411b 24-34 – 1412a 1-14.

²⁰ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν; vedi nota 7.

²¹ ANDREA BATTISTINI, *Le risorse conoscitive ed estetiche della metafora*, in *La metafora tra letteratura e scienza*, Convegno di studi, Università degli Studi di Bari, 1-2 dicembre 2005, in «Quaderni di Ateneo», 10, Servizio Editoriale Universitario, 2006, pp. 17-35, a p. 24: «Sia pure molto parzialmente, l'operazione della metafora ha qualche punto di contatto con il processo che dà vita al concetto logico, per la parte che movendo da qualche elemento comune al termine proprio e al figurato lo proietta su entrambi realizzando una sintesi di aspetti che propriamente sono diversi. Non sorprende allora che per il pensiero antropologico di Vico la metafora costituisca il processo originario della conoscenza umana, peculiare dei tempi in cui l'assenza di razionalità impediva l'astrazione logica del concetto, una conquista che, secondo la tradizione, risale soltanto ai tempi di Socrate».

²² UMBERTO ECO, *Metafora (voce)*, *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1980, vol. IX, p. 211.

²³ Ivi, p. 210.

²⁴ JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Divan Occidentale-Orientale*, sezione "Per una migliore comprensione" (pp. 391-557), in *Tutte le poesie*, vol. III, Milano, Mondadori (I Meridiani), 1997.

²⁵ Ivi, p. 393.

²⁶ Ivi, p. 395.

²⁷ Ivi, p. 396.

Nel capitolo *Considerazioni ancora più generali*, venuto a discorrere del «supremo carattere della poesia orientale»²⁸, Goethe scrive: «Quei poeti hanno presenti tutti gli oggetti e facilmente stabiliscono nessi fra le cose più lontane»²⁹, ed è per tale motivo che sono vicini anche a quanto noi definiamo arguzia; l'arguzia tuttavia è meno elevata, essendo egoista e piena di sé, caratteristiche da cui l'ingegno è invece del tutto esente, ragione per cui esso può e deve ovunque essere definito geniale. Non solo il poeta tuttavia ha tali meriti; tutto il popolo è ricco di ingegno, come risulta da un'infinità di aneddoti»³⁰. Sottolineiamo l'espressione: «quei poeti [...] stabiliscono nessi fra le cose più lontane», che è un segno, per Goethe, di intelligenza geniale. Lo era anche per Aristotele, come si è visto in alcuni fondamentali passi della *Poetica* e della *Retorica*. Ingegno: εὐφροῦνα per Aristotele, *Geist* per Goethe.

Nel capitolo *Elementi originari della poesia orientale*, il poeta tedesco fa un passo ulteriore nella esplicazione della "genialità" dei poeti antichi orientali, che consisterebbe nell'esprimere sentimenti e pensieri non astrattamente ma con immagini vive che denotano l'intima comunione del poeta con tutte le cose naturali, ambientali e familiari, legate strettamente alla vita. Si ricordi anche qui quanto Aristotele scrive della capacità del poeta di "porre dinanzi agli occhi" le relazioni tra le cose, anche più lontane, mostrandole in atto, vale a dire vive, piene di energia, di movimento. «Nella lingua araba - scrive Goethe - si troveranno pochi elementi radicali che, se non direttamente, con limitate aggiunte e trasformazioni non si riferiscano al cammello, al cavallo e alla pecora. Questa primissima espressione della natura e della vita non possiamo nemmeno definirla tropica. Quanto l'uomo esprime nella naturale condizione di libertà è sempre riferito alla vita»³¹; ora, l'arabo è tanto intimamente vicino al cammello e al cavallo quanto il corpo all'anima, nulla gli può accadere che non riguardi anche queste creature e non leghi vivamente il loro essere e agire al suo. Se poi oltre a quelli citati si ricordano anche gli altri animali domestici e selvatici in cui i beduini nel loro girovagare si imbattono, anch'essi si trovano inseriti in tutte le relazioni di vita. Proseguendo lungo questo cammino e osservando tutti gli altri fenomeni visibili - montagne e deserti, roccia e pianura, alberi, erbe, fiori, fiumi e mari, e il firmamento stellato - si scopre che all'orientale in ogni occasione viene in mente ogni cosa, così che, abituato a collegare e incrociare le cose più lontane, non esita a far derivare, con inflessioni minime di lettere e sillabe, l'uno dall'altro gli elementi più contraddittori. Qui si vede come la lingua sia di per sé produttiva: a livello retorico quando va incontro al pensiero, a livello della poesia quando corrisponde all'immaginazione [...]. A questo proposito è interessante notare come i poeti più antichi, che vissero vicino alla fonte naturale delle impressioni e formarono la loro lingua poetando, debbano avere grandi vantaggi; coloro che vivono in epoche complesse, che vengono a trovarsi in situazioni intricate, pur mostrando lo stesso impegno a poco a poco perdono di vista quanto è giusto e lodevole. Infatti, andando a caccia di tropi sempre più lontani, s'incontra solo il puro non senso; tutt'al più, alla fine rimane il concetto più generale sotto il quale, volendo, si potrebbero riunire gli oggetti: il concetto che annulla ogni visione, e quindi annulla la poesia stessa»³².

Nel capitolo *Transizione dai tropi alle similitudini* Goethe scrive che tutto quello che ha appena detto nel capitolo che precede, *Elementi originari della poesia orientale*, nel quale aveva messo in rilievo la funzione dei tropi, vale a dire delle figure metaforiche nella poesia orientale, dove le immagini collegano e incrociano «le cose più lontane», «vale anche per le similitudini, che sono strettamente affini ai tropi»³³.

Metafore e similitudini vengono messe da Goethe, come già aveva fatto Aristotele, sullo stesso piano per quanto attiene alla loro capacità di cogliere nessi tra cose lontane, ciò che accomuna cose diverse, creare relazioni tra gli oggetti, in vista dell'espressione, mediante un'immagine viva, di un concetto particolare. Le cose che si prestano ad essere usate in senso metaforico o come termini di similitudini sono quelle che hanno una stretta relazione di vita (*Lebensbezug*) con l'uomo o che lasciano trasparire l'interazione di tutte le cose (*das Wechselleben der Weltgegenstände*).

Da quanto detto, discende per Goethe una preziosa indicazione di metodo, che vale per la comprensione della poesia orientale, ma può benissimo applicarsi alla comprensione di ogni poesia, alla comprensione di ogni metafora e di ogni similitudine poeticamente ben congegnata: «Se vogliamo essere partecipi dei prodotti di questi ingegni meravigliosi, bisogna che rendiamo noi stessi orientali, perché non sarà certo l'Oriente a venire da noi. E sebbene le traduzioni siano encomiabili come stimolo e introduzione, tuttavia da quanto sin qui detto appare evidente che in questa letteratura il ruolo principale è della lingua in quanto tale. Chi non vorrebbe conoscere questi tesori alla fonte!»³⁴. Osservazione stupendamente sintetizzata da Goethe nei versi posti in esergo al testo "Per una migliore comprensione": «Chi vuol capire il poeta vada nella sua terra». Se il poeta trae immagini, sentimenti ed espressioni dalle cose del suo mondo, dalle cose che sono con lui in un rapporto vitale, dovremo, per comprenderlo, conoscere il suo mondo; e per decodificare le sue immagini metaforiche, gli oggetti delle sue similitudini, ciò che per lui accomuna cose lontane e diverse nel rapporto analogico, dovremo compiere un processo cognitivo di apprendimento e di conoscenza di cose che ci sono lontane nel tempo e per cultura, ma che erano presenti e vive per il poeta: solo così potremo condividere con il poeta l'analogia intravista.

Questo processo cognitivo di apprendimento del senso della metafora o della similitudine è stato così delineato da Umberto Eco: «La riuscita della metafora è funzione del formato socioculturale dell'enciclopedia dei soggetti

²⁸ Ivi, p. 437.

²⁹ Nell'originale: *beziehen die entferntesten Dinge leicht auf einander*.

³⁰ Ivi, p. 438.

³¹ Nell'originale: *Lebensbezüge*.

³² Ivi, pp. 453-454.

³³ Ivi, p. 455. Per "similitudini" nell'orig. *Gleichnissen*.

³⁴ Ivi, p. 456.

interpretanti. In questa prospettiva si producono metafore solo sulla base di un ricco tessuto culturale, ovvero di un universo del contenuto già organizzato in reti di interpretanti che decidono (semioticamente) della similarità e della dissimilarità delle proprietà»³⁵.

In un passo delle *Massime e riflessioni*, 1833, Goethe sottolinea il ricco e stupefacente uso metaforico che Shakespeare fa del libro nelle sue opere, e riconduce tale ricorrente motivo letterario al forte legame che sia Shakespeare sia il suo tempo avevano con il libro, fonte inesauribile di metafore e di similitudini. Questa osservazione del poeta tedesco è perfettamente in sintonia con quanto ha espresso circa tropi e similitudini della poesia orientale. È oggetto di metafora o di similitudine ciò il poeta sente in stretta simbiosi con la sua personale vita spirituale e materiale e con la cultura spirituale e materiale del suo tempo e della sua “terra”: «Shakespeare è ricco di singolari tropi che nascono da concetti personificati e che noi non adatteremmo affatto; essi tuttavia si inseriscono perfettamente nella sua opera, perché ai suoi tempi l’arte era dominata dall’allegoria. Inoltre egli trova paragoni là dove noi non li prenderemmo; ad esempio nei libri. L’arte della stampa esisteva ormai da più di cent’anni, ciò nonostante un libro sembrava ancora una cosa sacra, come lo vediamo dalle rilegature di allora, e quindi era caro e degno di venerazione al nobile poeta; ma noi adesso rileghiamo tutto e difficilmente rispettiamo sia copertina che contenuto»³⁶.

Così la madre di Giulietta parla alla figlia del promesso sposo Paride, invitato alla serale gran festa in casa Capuleti (Atto primo, terza scena): «Che ne dici? Potrai amarlo? Lo vedrai questa sera alla festa; leggerai sul libro aperto del suo viso la simpatia scritta dalla penna della bellezza. Esamina i suoi lineamenti sposati felicemente tra loro e se poi qualche tratto del bel volume ti rimane oscuro, nei suoi occhi ne troverai le note in margine. A questo prezioso libro d’amore, a questo non legato amante, per riuscire perfetto manca solo la coperta. C’è gran merito per la bellezza esteriore se copre un’interiore bellezza; agli occhi di molti un libro partecipa alla gloria del suo contenuto solo se chiude sotto fermagli d’oro una leggenda d’oro»³⁷.

Riassumiano: metafore e similitudini stabiliscono un rapporto di analogia tra cose ed entità diverse. Nobilitano il discorso, elevano lo stile, sono piacevoli. Sono anche fonte di apprendimento e di conoscenza, perché hanno la capacità di far cogliere ciò che accomuna cose diverse in vista dell’espressione di un concetto, non astratto ma vivamente “immaginato” e rappresentato. Fare una efficace e originale metafora non è cosa che si può apprendere, è dono naturale dell’ingegno: non si tratta di imitare belle e inusitate parole già dette da altri, ma di “inventare”. Qui poeta e filosofo si avvicinano nel “vedere” relazioni e nessi tra le cose che non appaiono immediatamente. Per questo motivo metafore e similitudini esigono una ricerca per essere pienamente comprese e apprezzate. La relazione di analogia non deve porsi tra cose ovvie, scontate, perché in questo caso, non essendoci sorpresa e meraviglia, non ci sarebbe nemmeno bisogno di ricerca; l’analogia deve porsi tra cose diverse e distanti (Giuseppe Ungaretti: «Si sta come d’autunno sugli alberi le foglie»: soldati in trincea e foglie degli alberi nella stagione autunnale sono due entità molto diverse: il poeta ha colto (ha visto?) il “concetto” che le accomuna, la precarietà della vita, l’esistenza fuggevole, l’angoscia (il tremore?) per l’imminenza della fine: concetto espresso non astrattamente ma con un’immagine dall’effetto icastico, concetto posto “dinanzi agli occhi”, per usare le parole di Aristotele). Se la metafora e la similitudine, per produrre conoscenza e non solo ornamento, devono stabilire un rapporto di analogia tra cose non ovvie e scontate ma diverse e distanti, queste tuttavia non possono non stare in stretta relazione di vita e di cultura (“terra”, ambiente, tradizione, costumi...) con l’autore/poeta della metafora e della similitudine; non possono in altre parole non iscriversi in un codice di interpretazione valido sia per l’autore sia per il suo pubblico, pena la “non comprensione” del rapporto analogico stabilito, con la conseguente scarsa, per non dire nulla, presa evocativa ed emotiva dell’espressione usata. Metafore e similitudini espresse in contesti culturali che ci sono lontani nel tempo e nello spazio, ed è il caso delle tre similitudini di Isaia, Seneca e Dante che vogliamo studiare, esigono, per essere da noi comprese, un supplemento di indagine. Serve che studiamo la “terra” (il mondo, l’ambiente, la cultura, la tradizione, i costumi, la lingua, le concezioni di vita ecc.) dell’autore. Nel nostro specifico caso servirà che studiamo sia le concezioni di vita (teologia, filosofia, visione del mondo, tradizione...) degli autori, sia l’immagine che essi avevano del libro, chiamato a fungere da termine di paragone della similitudine, immagine che non poteva non essere espressione di una “relazione di vita” degli autori e del loro mondo con questo oggetto.

³⁵ ECO, cit., p. 233.

³⁶ JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Massime e riflessioni*, Roma-Napoli, Theoria, 1983, vol. I, pp. 57-58, n. 252. Partendo da questa osservazione di Goethe, ERNST ROBERT CURTIUS in *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, la Nuova Italia, 1992 (ediz. orig. Bern 1948) ha dedicato ampio spazio alla metafora del libro in Shakespeare nel cap. XVI: “Il libro come simbolo”, pp. 335-385.

³⁷ WILLIAM SHAKESPEARE, *Romeo e Giulietta*, in *I capolavori*, Torino, Einaudi, 1994, vol. I, p. 27.

Il libro come oggetto di una “ragionata similitudine” in Isaia

Oggetto di studio della prima lezione è la similitudine: «Il cielo si riavvolgerà come un rotolo scritto», che compare in un breve poema escatologico³⁸ contenuto nel *Libro di Isaia* e che alcuni esegeti chiamano la piccola apocalisse, per distinguerla dall’apocalisse maggiore dei capitoli 24-27. Leggendo 34, 1 la mente corre alla scena d’apertura del cap. 24, 1-4: «Ecco, il Signore spezza la terra, la devasta, ne sconvolge la superficie e ne disperde gli abitanti [...]. È in lutto, langue la terra, deperisce e langue l’universo, deperiscono cielo e terra».

Is. 34, 1-4

1. «Avvicinatevi o popoli, per udire,
voi nazioni, prestate attenzione!

Oda la terra e quanto la riempie,
la terraferma e quanto vi cresce.

2. Poiché Jahvé è adirato contro tutti i popoli
ed è sdegnato contro tutti i loro eserciti.

Li vota all’anatema, li destina al massacro.

3. I loro uccisi sono gettati via
e i loro cadaveri – sale il loro fetore!

grondano i monti del loro sangue

4. ne sono intrise le valli³⁹.

*Il cielo si riavvolgerà⁴⁰ come un rotolo scritto,
e tutte le sue schiere cadranno⁴¹,
come cade il fogliame dalla vite
e le foglie avvizzite dal fico».*

³⁸ Così chiama i due capitoli di Isaia 34-35 JAMES MUILEBUG, che ha dedicato al brano una approfondita analisi letteraria: *The literary character of Isaiah 34*, in «Journal of Biblical Literature», n. 59, 1940, pp. 339-365.

³⁹ Questa lezione, che è forse quella vera, è conservata nel manoscritto di Qumrān 1QIsa, il quale tuttavia reca anche quella del testo masoretico («si scioglie tutta la milizia del cielo»), mostrando così una lezione composita (ANGELO PENNA, *Isaia*, Torino-Roma, Marietti, 1964, p. 312); OTTO KAISER, *Isaia (capp. 13-39)*, a cura di Corrado Martone, Brescia, Paideia Editrice, 2002 (ediz. orig. Göttingen 1979), p. 420, traduce questo stico: «e tutti i ‘colli’ si scioglieranno».

⁴⁰ Nell’ebraico gālal, rotolare, arrotolare, cfr. G. MÜNDERLAIN, gālal (alla voce), in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 2002 (ediz. orig. Stuttgart 1977), vol. IV, coll. 23-27; stesso verbo in Is. 38,12: «la mia vita riavvolta lontano da me come la tenda di un pastore», metafora della gravità della malattia di Ezechia, ormai prossimo a morire. I Settanta traducono: Ἐλιγίσεται οὐρανός ὡς βιβλίον, verbo ἔλισσω, volgo, riavvolgo; EURIPIDE, *Oreste* 1432: «Lei attorno alla conocchia con le dita volgeva (ἔλισσεν) il lino»; la Volgata: «complicabuntur sicut liber caeli»; la *Vetus latina*, tre testimoni: «et involvetur caelum sicut liber», «et convolvetur caelum ut liber», «caelum plicabitur ut liber»: i verbi *involvere*, *convolvere*, *plicare*, *complicare* sono tutti documentati nel latino classico col significato di riavvolgere il rotolo, *volumen* (*Vetus latina*, 12, *Esaias*, Pars I: 1-39, a cura di Roger Gryson, Freiburg, Verlag Herder, 1987-1993, p. 702). Singolare notare che il Targum di Isaia interpreta diversamente il passo: «si disgregheranno tutti gli eserciti celesti e saranno eliminati i cieli come è scritto sopra di essi nel libro» (JOSEP RIBERA FLORIT, *El Targum de Isaiás: la versión aramea del profeta Isaiás*, Valencia, Artes Graficas Soler, 1988, Biblioteca Midrasica 6, p. 160).

⁴¹ Il termine ebraico nābēl, appassire, avvizzire, cfr. H.-J. FABRY, nābēl (alla voce), in *Grande Lessico...*, cit. 2005 (ediz. orig. Stuttgart 1984), vol. V, coll. 530-538; per l’ autore il verbo compare in 34, 4 tre volte e sono «attestazioni postesiliche»; lo stesso verbo in Is. 1, 30: «veramente voi (idolatrici) sarete come una quercia la cui foglie appassiscono e come un giardino le cui acque si disseccano», Is. 24, 4: «Inaridisce, avvizzisce la terra, langue, avvizzisce il mondo», Is. 28, 4: «E avviene del fiore avvizzito del suo meraviglioso ornamento [...] come al fico primaticcio prima dell’estate, che, chi lo vede, appena gli è in mano lo inghiotte», Is. 40, 8: «l’erba si secca, il fiore appassisce ma la parola del nostro Dio rimarrà in eterno», Is. 64, 5: «tutti noi avvizziamo come foglie»; Ger. 8, 13: «Vorrei raccogliere il loro raccolto, oracolo del Signore, ma non c’è uva nella vigna e non ci sono fichi sulla ficaia; anche il fogliame è avvizzito». FABRY, cit., col. 535: «Nel corso del tempo, avvicinandosi alla letteratura apocalittica, si osserva un’accreciuta universalizzazione del *topos* (della foglia che appassisce), e cita 34, 4. Dall’originario appassire, il significato del verbo si è ampliato ad includere cadere, soccombere, in particolare se riferito a soggetti umani, Sal. 18, 46: «Cadono esausti i popoli stranieri, escono trepidanti dai loro rifugi». I Settanta e la Volgata traducono nābēl di 34, 4 con πῦρτεν, *defluere*, cadere. KAISER, cit., p. 420, sceglie una via di mezzo: «Il cielo si arrotolerà come un libro, e tutte le sue schiere avvizziranno, come cade il fogliame dalla vite e le foglie avvizzite dal fico»; PENNA, cit., p. 312, traduce: «I cieli si arrotolano come un libro, tutte le loro schiere cadono come cade il pampino della vite e come il fogliame avvizzito del fico». Il testo greco di Matteo 24, 29, che riprende Is. 34, 4: «le stelle cadranno (πεσοῦνται) dal cielo»; così in Mc. 13, 25; in Lc. 21, 26: «le forze dei cieli saranno sconvolte»; nell’*Apocalisse* 6, 13-14: «le stelle dal cielo precipitarono sulla terra come i frutti acerbi di un fico che è scosso da un vento gagliardo; il cielo si accartocciò come un rotolo che si riavvolge», testo che riprende alla lettera la similitudine di Is. 34, 4, ma che varia rispetto all’immagine della caduta degli astri, anche se resta l’albero di fico; in 2 Pt. 3, 10 un’immagine “sonora” per il dissolvimento del cielo: «allora i cieli scompariranno in un sibilo (ῥοιζήδων)».

Sempre istruttivo vedere come interpretano l’originale ebraico i grandi biblisti del Cinquecento. Il domenicano SANTE PAGNINO traduce: «Et liquescet omnis exercitus caeli, et complicabunt se sicut liber caeli, et omnis exercitus eorum decidit sicut decidit folium de vite, et sicut decidit de ficu» (*Biblia*, Lugduni, impensis Francisci Turchi et Dominici Berticinium Lucensium et Jacobi de Giuntis bibliopole, 1528, c. 232v). L’ebraista riformato SEBASTIAN MÜNSTER traduce: «Tabescet quoque omnis exercitus caelorum, et involventur caeli ut liber, et omnis exercitus eorum defluet, sicut defluit folium de vite, et sicut (folium) marcescit de ficu» (*Hebraica Biblia, latina planeque nova translatione*, Basileae, ex officina Michaelis Isingrinii, et Henrici Petri, 1546, vol. II, p. 804); il portoghese domenicano FRANCISCO FOREIRO traduce: «Et tabescet omnis exercitus caelorum, et volventur, sicut liber caeli, et omnis exercitus eorum marcescet, sicut marcescit folium de vite, et sicut marcidum de ficu» (*Isaiaie prophetiae vetus et nova ex Hebraico versio*, Venetiis, ex officina stellae Iordani Zileti, 1563, c. 120v): Foreiro è l’unico autore, da me incontrato nel corso della presente ricerca, che commenta con originalità la similitudine di 34, 4. Su questo tornerò nell’ultimo paragrafo di questo lavoro. La sua traduzione, che interpreta nābēl con *marcescere*, quindi avvizzire, rinsecchirsi, si avvicina a Kaiser e a Münster. A c.121v scrive: «haec constructio, marcescere de vite, aut ficu, quae fecit, ut verbo defluendi verteretur, est Hebraeis frequentissima, ut superius annotavi, esseque reddendam dixi duobus verbis, marcescet ac decidet». Inspiegabile come la versione Tigurina (1543) traduca l’ebraico sēfer né con *liber* né con *volumen* ma con *codex*, che non è termine appropriato al contesto, per il resto traduce nābēl con *defluere* (*Biblia*, con le annotazioni di Fancesco Vatable, Salmanticae, apud Gasparem à Portonariis suis et Guilielmi Rouillii, Benedictique Boierii expensis, 1584, t. II, c.76v). SAMUEL DAVID LUZZATTO, del Collegio Rabbिनico di Padova, nel 1867 traduce: «rotolerassi a guisa d’un libro il cielo; tutta la schiera cadrà giù; come cade il fogliame dalla vite o un frutto dal fico» (*Il profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degl’Israeliti*, Padova, coi tipi di Antonio Bianchi, 1867, p. 389).

Il testo evoca una prospettiva escatologica di dimensioni cosmiche; leggiamo di una prossima tribolazione universale. Tutte le nazioni hanno meritato l'ira ardente e vendicatrice di Jahvé. La terra, il cielo e gli "eserciti del cielo", espressione che indica gli astri e le costellazioni, patiscono gli effetti del giudizio divino. Donde tale terribile punizione? *Is.* 24,5-6: «La terra è stata profanata sotto i piedi dei suoi abitanti, perché hanno trasgredito le leggi, hanno violato il precetto, hanno infranto il patto eterno. Per questo la maledizione divora la terra e i suoi abitanti ne pagano il fio; per questo sono consumati gli abitanti della terra, rimarranno solo pochi uomini».

Il testo di *Is.* 34-35, sul quale dovremo ritornare più avanti, è stato redatto, secondo la maggior parte degli esegeti, tra la fine del VI e il V secolo a. C., vale a dire tra il tardo periodo esilico e il primo secolo del periodo postesilico. Il testo, come accaduto per molti altri, è stato inserito nel *Libro di Isaia* al momento della compilazione e redazione finale del *Libro*, operazione che ha come data *ante quem* sicuramente il II secolo a. C.

Il contenuto profetico-teologico del testo è frutto di una lunga meditazione, svoltasi in ambiti profetici, sacerdotali e scribali nel periodo che precede e accompagna l'esperienza drammatica del disastro del Regno di Giuda del 587, che conosce l'umiliazione dell'esilio babilonese e il felice ritorno a Sion dopo il 539, che vede la ricostituzione identitaria di Israele intorno al ruolo centrale del tempio e dell'osservanza del "libro della legge": una meditazione che, mentre rilegge teologicamente la storia del passato per spiegare le condizioni del presente, pone in primo piano la concezione monoteista di Jahvé, creatore e signore dell'universo; elabora la teologia del patto tra Jahvé e il suo popolo, la cui fedeltà reca benedizione e prosperità mentre l'infedeltà provoca la punizione divina; alimenta la speranza escatologica di un rinnovamento epocale che si attuerà in un regno di Jahvé non più identificato su base nazionale nel Regno d'Israele, ormai non più attuabile, ma in senso fortemente etico, e quindi universalistico, in un regno di pace e di giustizia.

La similitudine di *Is.* 34, 4, intorno alla quale vogliamo ragionare, ci mette dinanzi agli occhi (ricordiamo il $\pi\rho\acute{o}\ \acute{o}\ \mu\acute{\upsilon}\delta\ \tau\omega\nu$ di Aristotele) un'immagine singolare di forte impatto e di straordinaria invenzione. Per cogliere tutta la pregnanza di significati che essa racchiude dobbiamo compiere l'«andirivieni ermeneutico» proposto da Umberto Eco e ricordato nella Introduzione (p. 4). Il tragitto da compiere non è breve. In primo luogo vogliamo conoscere, almeno nei lineamenti essenziali, la storia di Israele che precede e che accompagna il momento di composizione del breve poema escatologico. Ci chiederemo chi può esserne l'autore, quale la sua cultura, quali le intenzioni. Nel condurre questa ricerca ci fonderemo sulla più aggiornata esegesi del *Libro di Isaia*. Passando in rassegna molti luoghi della antica letteratura ebraica, apprenderemo quali erano in Israele le concezioni cosmologiche e quali le pratiche librarie di scrittura e di lettura: *cielo* e *libro* sono infatti i due termini della similitudine. Di ambedue dovremo conoscere le proprietà e le caratteristiche che ad essi attribuivano l'ambiente, la cultura, l'immaginario dell'autore al fine di comprendere e di apprezzare il rapporto analogico stabilito tra le due entità.

1. La storia di Israele dalla metà dell'VIII secolo all'età postesilica

1.1. *L'Impero Assiro conquista la Siria-Palestina*

Nel volgere di pochi anni Tiglat-Pileser III (744-727), re degli Assiri, salito al trono nel 744, conquistatore infaticabile e vittorioso, attraversata la Siria-Palestina centrale e meridionale, trasforma i territori conquistati in province assire o in regni tributari. Al culmine della loro potenza gli Assiri creano un Impero che riunisce sotto un unico dominio quasi tutti i territori dell'Antico Oriente. L'annessione della Siria-Palestina permette agli Assiri di giungere al mare e di aprirsi una via verso l'Asia Minore e l'Egitto.

I minuscoli regni di Giuda e di Israele percepiscono per la prima volta tutta la loro precarietà e debolezza nel contesto politico-militare di una potenza imperiale, nelle cui mani passa ora il loro destino. Le popolazioni, con i loro governanti, si trovano in balia di eventi giganteschi, che investono un territorio assai più ampio di quello dei due Stati, Giuda e Israele: «Insieme con gli altri stati siro-palestinesi, Israele apprese ora – nei limiti del suo ristretto orizzonte – cosa significava la storia del mondo, e non poté far altro che subirla. In tal modo, però, Israele comprese come fosse insostenibile l'ingenuo concetto secondo il quale la storia del mondo era solo un'amplificazione della propria storia nazionale. Attraverso fatti concreti ed estremamente brutali, la storia del mondo dimostrò di essere un movimento che andava oltre la vita d'Israele e nel cui possente corso Israele rappresentava solo una forza insignificante»⁴².

Che cosa significò questo mutamento storico per Israele? Gli dèi stranieri erano forse più potenti di Jahvé?

1.2. *La parola dei profeti*

In tale inedita congiuntura storica si levò in Israele una voce che intendeva spiegare quei drammatici accadimenti. Si trattò di un fenomeno storico unico nel suo genere, che non ha riscontro in altre letterature, il profetismo, che ebbe inizio verso la metà del secolo VIII a. C., proprio quando si verificò quella straordinaria svolta nella storia d'Israele.

⁴² MARTIN NOTH, *Storia d'Israele*, Brescia, Paideia, 1975, p. 313 (ediz. orig. Göttingen 1950); da aggiungere alla lettura di Noth quella di MARIO LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Bari, Editori Laterza, 2003.

Se il profetismo aveva le sue radici nella tradizionale attività dei veggenti di corte, ora acquista ben altra dignità ideologica e letteraria. Ne sono esponenti Amos, Osea, Michea, il Primo Isaia, «tutti testimoni e protagonisti della temperie ideologica e dei dibattiti che seguirono gli eventi terribili dell'invasione assira, della distruzione di Samaria, della minaccia su Gerusalemme stessa: eventi che ponevano in dubbio il rapporto fiduciario tra popolo, classe dirigente, e divinità, rapporto che a quanto pareva non stava affatto funzionando nel modo giusto»⁴³.

I profeti, in particolare il Primo Isaia (attivo negli anni 740-700 circa), di fede jahvista, contrastano vane paure, inutili e meschini espedienti politici in nome di una radicale ed esclusiva, timorosa e insieme amorevole fiducia nel solo Jahvé, unica speranza di salvezza. Fanno appello alla responsabilità comune di governanti e governati. Richiamano le classi dirigenti a una moralità d'azione che si faccia carico del benessere del popolo. Denunciano l'arroganza, la superbia e la corruzione dell'aristocrazia e dei funzionari, la contaminazione del culto con pratiche di idolatria e di superstizione. Sconvolgimenti politici, sofferenze presenti e future, interpretati a partire da principi etico-teologici, sono da considerare e da accettare come la manifestazione del giudizio di Jahvé, signore del mondo, che domina tutta la storia umana: «tutta la terra è piena della sua gloria» (Is. 6, 3).

Quando Israele, dopo la catastrofe del 587, conoscerà distruzioni, deportazioni, l'esilio il minaccioso ed energico ammonimento dei profeti richiamerà la necessità di una radicale conversione, cui si accompagnerà la promessa di un radioso e gioioso ritorno a Sion dove si rinnoverà l'alleanza del popolo con Jahvé: «Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce; sugli abitanti in paese tenebroso risplendette una luce. Hai moltiplicato la gioia, hai causato grande letizia» (Is. 9, 1-2).

La teologia della salvezza annunciata dai profeti, discostandosi col prosieguo del tempo e sotto l'incalzare di sempre nuovi eventi, da un esclusivo riferimento alla realtà di Israele come era stato alle origini del movimento profetico con Amos, Osea, Michea, Isaia, assumerà a poco a poco, e non senza contrasti, i lineamenti di una concezione universalistica dal forte contenuto etico. Con l'apocalittica, figlia del profetismo, che inizia a manifestarsi in Israele tra il periodo tardoesilico e postesilico, il "giorno del Signore", giorno di giudizio e insieme di salvezza, trascende sia il tempo sia lo spazio. In questa nuova concezione giudizio e salvezza assumeranno una dimensione escatologica, universale e cosmica. Alla fine dei tempi le forze del bene sconfiggeranno le forze del male. Tutto quanto esiste sarà annientato, ma seguirà una nuova e definitiva creazione.

Ritorniamo alla storia.

1.3. Rivolte, alleanze, sconfitte.

Da poco tempo assoggettati all'Assiria, intorno al 734-733 lo Stato aramaico di Damasco e il Regno di Israele progettano una comune azione di rivolta. Intendono coinvolgere nell'impresa anche il Regno di Giuda il quale, rifiutandosi, viene assalito dai due Stati rivoltosi. Posto sotto assedio in Gerusalemme il re di Giuda ricorre al re assiro, il cui pronto intervento libera re Acaz (736-716) dall'assedio, ponendo fine alla cosiddetta guerra siro-efraimita.

Dopo altri infruttuosi tentativi di ribellione, il Regno di Israele, fra l'altro sempre percorso da dissidi interni, nel 721 cessa definitivamente di esistere, divenendo una provincia dell'Impero assiro; la classe dirigente e molti abitanti sono deportati in Mesopotamia, sostituiti con deportati di altre provenienze. Se lo Stato di Israele è completamente soppresso, conseguenza delle sue improvvise azioni antiassire, quello di Giuda sopravvive come Stato vassallo indipendente. Re Acaz continua a essere tributario degli Assiri.

Dopo la morte di Acaz, anche nello Stato di Giuda prendono corpo movimenti rivoltosi, condotti con altri Stati vicini. Si cerca l'appoggio, in funzione antiassira, del vicino potente Egitto. Trattative col faraone Sabaka sono avviate da parte del re di Giuda Ezechia (716-687). Ambasciatori etiopi giungono a Gerusalemme (Is. 18, 1-6). Il profeta Isaia mette tuttavia in guardia Gerusalemme dal riporre fiducia nell'aiuto egiziano (Is. 20, 1-6), aiuto che in effetti non giungerà mai. Sargon nel 711 ha ragione della ribellione. Giuda, che appena in tempo riesce a sottrarsi alla rivolta, non subisce gravi conseguenze. Ma approfittando di una situazione abbastanza fluida, nel 705 Ezechia ritiene di poter sospendere il pagamento del tributo, dota Gerusalemme di fortificazioni e sistema idrico tale da poter resistere in caso di assedio e costruisce varie fortezze a difesa del paese. Ma tutto ciò provoca nel 701 l'intervento del re assiro Sennacherib (704-681). Anche in questa occasione Giuda chiede l'appoggio dell'Egitto; e ancora una volta il profeta Isaia torna ad ammonire di non fidarsi della potenza egiziana (Is. 30, 1-5). Gerusalemme è sotto assedio, ma non capitola. Se la cava pagando un tributo assai pesante. Sennacherib accetta la sottomissione di Ezechia e lo lascia sul trono come vassallo tributario, obbligandolo a riaprire il tempio al culto degli dèi assiri, che Ezechia aveva pochi anni prima abolito nell'ambito di riforme religiose intese a mobilitare le risorse morali del paese di fronte al nuovo e grave pericolo (2 Re 18, 4). Con le riforme, di stampo jahvista, primo esito dell'avviato movimento profetico, Ezechia aveva cercato di sradicare e sopprimere luoghi di culto della religione agraria e popolare che erano sempre convissuti con il culto di Jahvé. Le riforme di Ezechia segnano un primo passo nel trasformare Jahvé da un dio nazionale a dio esclusivo. Ma il

⁴³ LIVERANI, cit. p. 173; vedi anche J. ALBERTO SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1987 (I ediz. 1968), il cap. 17: "I Profeti d'Israele", alle pp. 267-310.

successore di Ezechia, Manasse (687-642), probabilmente spinto dalla popolazione abituata ai suoi culti agrari, reintroduce il pluralismo religioso, riedificando gli “alti-luoghi” (bāmôt) e gli altri simboli dei culti della fertilità⁴⁴.

1.4. La nuova potenza Babilonese.

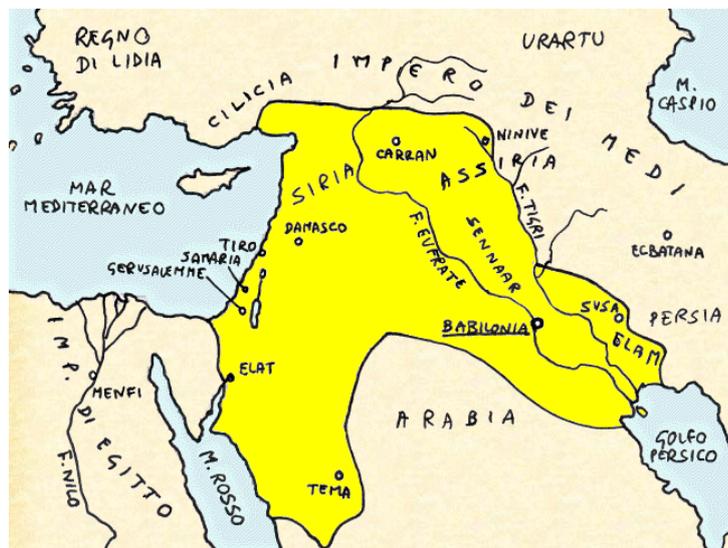
Per circa tre quarti di secolo, dal 701 fino al crollo dell’Impero assiro, la cui capitale Ninive cade nel 612 nelle mani dei Babilonesi e dei Medi, i re di Giuda restano soggetti al sovrano assiro. Tale dipendenza politica comporta il permanere in Gerusalemme di numerose forme straniere di culto, fortemente contrastate dai profeti di fede jahvista.

Nella fase finale di vita dell’Impero assiro, approfittando della debolezza del potere centrale e periferico ormai al disfacimento, il re di Giuda, Giosia (640-609), riesce a liberarsi dalla soggezione assira, rompendo i rapporti di vassallaggio. Persegue in questo momento, siamo negli anni 630-610, una importante politica religiosa. Riforma il culto, rimuove dal santuario reale di Gerusalemme gli oggetti e le prescrizioni dei culti assiri legati alle divinità astrali (2 Re 23, 5ss.). Consapevole della ormai estrema irrisolutezza assira, Giosia occupa territori dell’antico Stato di Israele, con l’ambizione di ricostituire in parte quello che era stato l’antico Regno di Davide e di Salomone. Nel 621/20 è ritrovato nel tempio di Gerusalemme il “libro della legge”, da identificare forse con la primitiva redazione della legge deuteronomica⁴⁵, con la cui lettura, proclamata davanti a tutto il popolo, il re ristabilisce l’antica alleanza tra Jahvé e il suo popolo.

I fatti che ci vengono narrati nei *Libri dei Re* riguardanti Ezechia e Giosia, e le loro rispettive riforme religiose, sono stati redatti almeno un secolo e mezzo dopo (due secoli e mezzo dopo nel caso di Ezechia), al momento dell’opera storiografica deuteronomista quando, dopo l’esilio babilonese, è costituita in Gerusalemme un’identità d’Israele fondata sul culto jahvista del tempio e sull’osservanza della legge. La rielaborazione storica del Regno di Giuda, retrospettiva,

risente, nella accentuazione degli aspetti politici (come la ricostituzione dell’antico Regno di Davide), culturali e legalistici, delle “esigenze” del presente⁴⁶.

Il tentativo di Giosia di restaurare l’antico Regno resta un’illusione, che dura fino a quando con la caduta dell’Assiria una nuova potenza non ne prende il posto. Dopo che nel 609 il regno di Giuda è passato, per brevissimo tempo, sotto la completa soggezione egiziana, con la sconfitta del faraone Nekao nel 605 ad opera del re babilonese Nabucodonosor (605-562), i Babilonesi si assicurano il possesso di tutta la Siria-Palestina. Anche Giuda deve ora riconoscere Nabucodonosor come suo nuovo signore. Ma il figlio di Giosia, Joaquim (609-598), nonostante sia stato messo in guardia da Geremia, un altro profeta nuovamente inascoltato, è tanto arrogante e sconsiderato da tentare di sottrarsi alla signoria



babilonese. Nel frattempo muore e gli succede il figlio diciottenne Joaquim. Nabucodonosor nel 598 assedia Gerusalemme, che cade rapidamente. I babilonesi deportano il giovane re, la sua famiglia, la classe dirigente, gli artigiani specializzati, saccheggiano i tesori del tempio e del palazzo reale, lasciano come re vassallo di Giuda Sedecia (598-589), figlio minore di Giosia.

1.5 La distruzione di Gerusalemme

Nel contesto di un acceso dibattito politico e religioso a Gerusalemme, che vede coinvolti anche i profeti Geremia ed Ezechiele, su quale sia la linea da seguire: accettare la soggezione babilonese fedeli al patto di vassallaggio giurato ai Caldei, sostenere la ribellione confidando in Jahvé, ricorrere ancora all’aiuto egiziano (perseverando in una politica di alleanze rivelatasi altre volte disastrosa), Sedecia decide di ribellarsi. Nabucodonosor, che non aspetta altro, assedia Gerusalemme, che resiste per due anni. Ma il destino del Regno di Giuda è irrevocabilmente deciso. Nel luglio del 587 gli assediati aprono una breccia nelle mura e penetrano nella città. Gerusalemme è saccheggiata e data alle fiamme con il palazzo reale e il tempio. I dati archeologici documentano per Gerusalemme le distruzioni in tutte le zone della città, e mostrano che la sorte di Gerusalemme è condivisa da gran parte delle città vicine. Giuda è trasformato in una provincia dell’Impero babilonese.

⁴⁴ LIVERANI, cit., pp. 172-177.

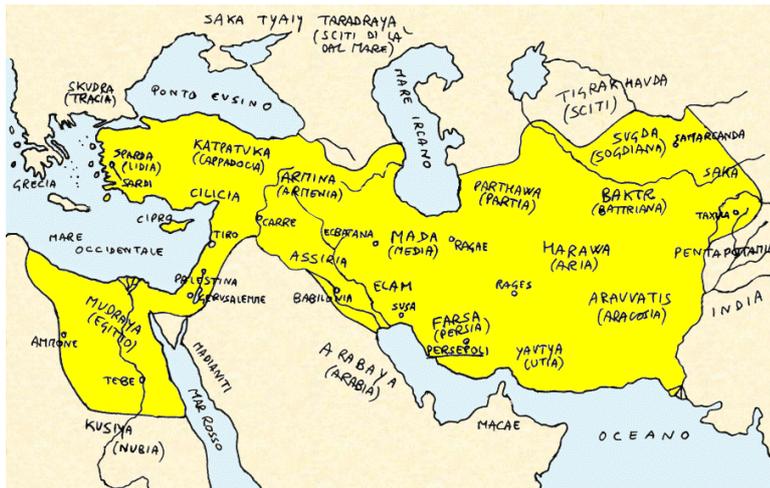
⁴⁵ NOTH, cit., p. 338.

⁴⁶ LIVERANI, cit. pp. 378ss.

Col 587 finisce il minuscolo Regno di Giuda. La classe dirigente e gran parte della popolazione cittadina sono deportate a Babilonia. La popolazione rurale è lasciata nel paese. I terribili eventi del 587 segnano la conclusione di un lungo processo, iniziato verso la metà dell'VIII sec. a. C., con l'irrompere nella storia d'Israele di due grandi potenze, prima quella assira e ora quella babilonese.

1.6 La fine dell'esilio. La ricostruzione del tempio di Gerusalemme

L'Impero babilonese non ha lunga vita. Un'altra nazione si affaccia presto sulla scena della storia, la Persia, con il suo potente re *Ciro* (559-529), che nel 539 entra vittorioso in Babilonia. Il figlio di *Ciro*, *Cambise* (529-522), nel 525 sottomette anche l'Egitto. Tutto il territorio dell'Antico Oriente entra a far parte del dominio persiano.



Per i deportati Giudei a Babilonia cessa, non all'improvviso ma nel volgere di alcuni anni, la condizione di esiliati. Gruppi di Giudei, scaglionati nel tempo, ritornano a Gerusalemme, dove, autorizzata dai persiani, si può mettere mano alla ricostruzione del tempio. La città è ancora in gran parte distrutta, le condizioni di vita miserevoli. Anche i lavori di ricostruzione del tempio si protraggono a lungo e tra mille difficoltà (Ag. 1, 1-11).

Giuda ha perso con la monarchia la sua autonomia politica. Resta ora il tempio, riedificato per volere del lontano re di Persia, a fungere da centro identitario della comunità israelitica. Intorno al tempio «Israele rimase unito come comunità religiosa, nella più

ristretta cerchia di coloro che erano rimasti o erano tornati nell'antica patria, e in quella più ampia della diaspora. L'elemento sacerdotale acquistò in tal modo un'importanza che finora non aveva avuto. Il primo sacerdote del tempio di Gerusalemme divenne ora il capo dell'antico Israele, il "sommo sacerdote" [...]. Dopo la soppressione dell'indipendenza politica, culto e sacerdozio passarono ora in primo piano come elementi essenziali della vita d'Israele»⁴⁷.

L'impulso decisivo alla ricostruzione di Gerusalemme viene dato nel V sec. da gruppi di Giudei rientrati da Babilonia. I discendenti di deportati tornati a Gerusalemme sono i primi ad assumersi il compito di ricostruire la città, di ristabilirvi l'osservanza delle antiche tradizioni e della "legge di Jahvé". Nella comunità dei deportati a Babilonia i fattori di compattamento nazionale erano stati soprattutto due: i messaggi profetici di Geremia, Ezechiele e del Secondo Isaia, proiettati in un futuro di ritorno e ricostruzione, e il lavoro storiografico, rivolto alla riscrittura del passato, che vedeva nella catastrofe del 587 la punizione di Jahvé per l'infedeltà del re e del popolo al patto. Grazie a questi radicati e condivisi sentimenti, nella comunità dei deportati il vincolo comunitario e identitario si era mantenuto più vivo e più saldo che non nella popolazione rimasta in Palestina.

Neemia, discendente da una famiglia di deportati, in posizione di prestigio presso la corte persiana, è nominato nel 445 dal re Artaserse I (464-425) governatore della provincia di Giuda. Egli provvede a riorganizzare la vita amministrativa e civile della provincia, a ricostruire e a ripopolare il centro urbano, a eliminare alcuni abusi nel culto. Con Esdra, sacerdote e scriba, anch'egli proveniente dalla comunità dei deportati babilonesi, succeduto a Neemia, si riafferma in Gerusalemme il legame giuridico esistente tra Dio e il popolo sulla base della "legge del Dio del cielo", legge che è stata compilata o elaborata nell'ambito del gruppo dei deportati babilonesi, che sicuramente si rifaceva ad antiche tradizioni, e che possiamo trovare in una delle sezioni legali introdotte più tardi nel racconto del Pentateuco. «Con il consolidamento della provincia di Giuda grazie all'attività svolta da Neemia come governatore, e con la riforma della comunità culturale di Gerusalemme in seguito alla missione speciale di Esdra, fu probabilmente creata, dopo il crollo dell'antico ordine, una situazione abbastanza stabile nella quale Israele poteva ormai vivere»⁴⁸.

Israele e tutto il vicino Oriente rimangono per due secoli sotto il dominio persiano, fino a quando Alessandro Magno nel 331 a. C., sottratta ai Persiani la Siria-Palestina, non ingloba sotto il suo vasto Impero greco-orientale anche le province di Samaria e di Giuda.

⁴⁷ NOTH, cit., p. 385.

⁴⁸ Ivi, p. 410.

1.7. Il “libro della legge”, base della vita religiosa di Israele

Il periodo postesilico, contrassegnato dalla dominazione persiana, ha avuto una grande importanza nell'avviare in Israele il processo di canonizzazione di una determinata letteratura. Sulla spinta di quanto già fatto da Esdra, prende a poco a poco forma definitiva quel libro sacro che resterà vincolante per l'intera comunità giudaica. Le componenti più antiche della tradizione vengono riconsiderate, rielaborate, e fissate in opere teologico-letterarie che tengono conto della storia d'Israele degli ultimi due secoli.

Nel periodo postesilico si continua anche a raccogliere, rileggere, rivedere, ampliare, ricomporre, i detti profetici che erano stati tramandati all'inizio in forma orale e poi messi per iscritto in redazioni occasionali e frammentarie. Anche la tradizione testuale profetica fu ulteriormente sviluppata alla luce di quanto era accaduto ad Israele negli ultimi due secoli: la distruzione di Gerusalemme, la deportazione e l'esilio, la ricostruzione del tempio, la riorganizzazione e la riforma del culto operate dopo l'esilio. Le raccolte profetiche già esistenti sono integrate sulla base della riconsiderazione teologica del passato, sotto l'influenza della teologia deuteronomistica. Nel lavoro redazionale compiuto intorno alle raccolte di testi profetici, che si viene formalizzando in età postesilica tra V e IV secolo, assume sempre maggiore importanza l'apporto di redattori, figli del profetismo, teologicamente orientati verso una concezione escatologica della storia e universalistica della salvezza, che vivono nell'attesa di uno straordinario e radicale intervento di Jahvé, giudice e salvatore⁴⁹.

2. Il Libro di Isaia: una complessa e secolare stratificazione redazionale

Ripercorsa nelle sue linee essenziali la storia d'Israele dall'VIII al IV sec. a. C., accennato al ruolo avuto dai profeti nello svolgimento di questa storia, approfondiamo ora la conoscenza del *Libro di Isaia*. Partiamo da una considerazione generale. Con i libri profetici non abbiamo a che fare con libri unitari e compatti, ascrivibili a un solo autore, ma con *raccolte*. L'esegesi scientifica moderna, con il metodo storico-redazionale e della critica letteraria, considera anche il libro del profeta Isaia una *raccolta*. I detti profetici che noi racchiudiamo sotto il nome di Isaia, e che in un primo tempo furono trasmessi oralmente, risalgono solo in parte all'epoca del profeta del quale il libro porta il nome. Molti derivano da epoche posteriori e sono stati elaborati in situazioni storiche, religiose, politiche e sociali diverse. Quello che noi chiamiamo *Libro di Isaia*, formato da 66 capitoli, è dunque un libro molto complesso, che si è costituito nella sua redazione finale in epoca tarda, tra IV e III secolo, raggruppando diverse tradizioni testuali.

Gli studi storici e filologici, a partire dal fondamentale lavoro di Duhm del 1892⁵⁰, hanno individuato nel *Libro di Isaia* tre distinte collezioni: *Primo Isaia*, capp. 1-39; *Secondo Isaia*, capp. 40-55: un profeta anonimo attivo nel periodo tardoesilico babilonese, ma non necessariamente tra gli esiliati come il profeta Ezechiele; *Terzo Isaia*, capp. 56-66: un altro profeta anonimo attivo a Gerusalemme in età postesilica. Anche queste tre grandi collezioni in cui si divide il *Libro di Isaia* non sono poi da considerare organicamente unitarie, essendo pure esse l'esito di rielaborazioni e ampliamenti. Il *Libro di Isaia* è dunque il risultato di un lungo processo di tradizione testuale che si sviluppa per più secoli. Inizia con un profeta di nome Isaia attivo tra gli anni 740 - 700, che vide l'imporsi della potenza assira come potenza egemone nel mondo mediorientale, e arriva sino all'iniziale periodo ellenistico⁵¹. Dentro questi estremi cronologici Israele ha conosciuto molti eventi: la dominazione assira, la distruzione di Gerusalemme, l'esilio babilonese, la ricostruzione del tempio, il ritorno a Sion, l'imporsi in età postesilica della religione del “libro della legge”, la centralità del culto legato al tempio, la cultura teologica scribale, il primo manifestarsi di una teologia escatologica e apocalittica. Va tuttavia osservato che gli studi più recenti, pur mantenendo la distinzione delle tre collezioni del *Libro di Isaia*, e pur ravvisando all'interno delle tre collezioni inserti autonomi e interpolazioni, tendono a vedere collegamenti e legami fra le tre collezioni, dovuti a un cosciente lavoro di composizione ancorché avvenuto molto tardi. Questi legami sono riconoscibili sulla base di tematiche ricorrenti: la denuncia dell'infedeltà del popolo al patto con Jahvé, la punizione divina, il ravvedimento e la conversione, la consolazione della salvezza, Sion/Gerusalemme città di giustizia, la gloria di Jahvé: «Il Libro di Isaia non è sorto dall'unione di tre libri indipendenti, ma è una composizione globale stratificata, avente dietro di sé una lunga storia, con due nodi principali: l'attività del profeta Isaia nella seconda metà dell'VIII secolo e la raccolta delle parole di un anonimo profeta o predicatore verso la fine dell'esilio babilonese. L'annuncio di salvezza di quest'ultimo divenne il punto di avvio di una grandiosa raccolta, in cui, nel messaggio di salvezza dell'epoca dell'esilio, e nella sua ricezione postesilica, l'annuncio di giudizio di Isaia trovò il suo seguito ed ebbe risposta. Giudizio e salvezza sono ora inscindibilmente legati e correlati. La comunità postesilica non ascolta uno senza l'altro: il messaggio di giudizio non rimane l'ultima parola, ma la salvezza non ha ancora fatto la sua apparizione definitiva. A Israele è ancora richiesto di realizzare la giustizia e il diritto, perché la salvezza e la giustizia di Jahvé vogliono compiersi»⁵². Con ulteriori specificazioni, Walter Brueggemann ribadisce uguali concetti: «Nel lungo libro di Isaia, le parole che secondo gli studiosi sono state realmente pronunciate dal profeta dell'VIII secolo sono relativamente poche; nessun critico, inoltre, crede che il libro nel suo complesso sia davvero stato scritto dal profeta dell'VIII secolo.

⁴⁹ BENITO MARCONCINI, *Profeti e apocalittici*, Torino, Editrice Elledici, 2007, pp. 223-233.

⁵⁰ BERNHARD DUHM, *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1892.

⁵¹ KAISER, cit., p. 216, parla di «graduale crescita del libro di Isaia».

⁵² ROLF RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino, Claudiana, 2001 (ediz. orig. Neukirchen-Vluyn 1988), pp. 266-267.

Piuttosto, il libro di Isaia, benché radicato nella sua figura, è emerso solo attraverso un lungo, esteso e complesso processo di tradizionalizzazione, forse attraverso una successione ininterrotta di “discepoli” di Isaia, che continuarono ad articolare la traiettoria interpretativa generale (cfr. *Is.* 8,1), ma che erano essi stessi interpreti potenti, capaci di generare nuove articolazioni. In un certo senso, il materiale del libro di Isaia è semplicemente una riflessione continua sul destino di Gerusalemme, una riflessione che si verificò sotto forma di qualcosa di simile a reazioni casuali e disgiunte a nuove questioni di fede, sorte in circostanze successive; allo stesso tempo, tuttavia, è chiaro come la forma definitiva del testo possieda un’intenzionalità basilare che conferisce al libro nel suo complesso una notevole coerenza»⁵³

3. I capitoli 34-35 del *Primo Isaia*: un inserto apocalittico.

All’interno della collezione del *Primo Isaia*, gli esegeti concordano nel ritenere che i capp. 34-35 (al versetto 34, 4 è la nostra similitudine) costituiscono un brano autonomo, sulla cui datazione i giudizi non sono unanimi. La maggior parte degli esegeti, le cui argomentazioni mi sembrano convincenti, è orientata ad assegnare il testo tra la fine del VI sec. a. C. e l’inizio del primo periodo postesilico⁵⁴. Concordano i giudizi nel considerare l’inserto un testo di natura escatologico-apocalittica, anche se per alcuni studiosi il termine apocalisse andrebbe qui usato con qualche riserva, mancando nel testo tutti gli elementi formali propri del genere apocalittico. Otto Kaiser⁵⁵ chiama l’autore dell’inserto «l’apocalittico»; altri studiosi si limitano a indicarlo come «anonimo».

Tutti i popoli sono chiamati a raccolta perché abbiano ad udire il giudizio terribile di Dio, che ha votato all’anatema tutti gli eserciti delle nazioni, condannandoli al massacro. Con un’immagine realistica, cruda e iperbolica l’autore mostra i cadaveri degli uccisi insepolti, il cui fetore impestava l’aria, e il cui sangue cola dai monti. La volta del cielo si dissolverà, le stelle cadranno. A questo annuncio di una catastrofe cosmica, meritato castigo del giudizio divino, segue ai vv. 5-17 la punizione che Dio riserva a Edom, lo Stato vicino a Giuda, che aveva avuto un ruolo nel favorire la conquista di Gerusalemme del 587 per opera dei Babilonesi, come sappiamo da Ger. 49, 7-22 e da Ez. 25, 12-17. Edom è ridotto in una condizione di totale desolazione e abbandono, una terra desertificata, abitata da animali selvatici e impuri. Il cap. 35 è un canto di speranza e di gloria: «Si rallegrino il deserto e la terra arida, gioisca la steppa e fiorisca! Come gigli fiorisca rigogliosa ed esulti e tripudi [...]. Dite ai timorosi di cuore: - Coraggio! Non temete, ecco il vostro Dio! Viene la vendetta, la ricompensa di Dio, egli stesso viene e vi salverà -. Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e le orecchie dei sordi si apriranno. Allora lo storpio salterà come un daino e la lingua del muto griderà di gioia. Sì, nel deserto scaturiscono acque e nella steppa scorrono torrenti. Il suolo bruciato diventerà una palude e quello arido tutto sorgenti d’acqua, i luoghi in cui riposavano gli sciaccalli diventeranno canneti e giuncaie. Là ci sarà una strada pura, la chiamano Via santa [...]. Là camminano i redenti, i riscattati ritornano e vanno tripudianti a Sion; eterna gioia ne ricopre il capo, gioia e felicità li invadono mentre afflizione e gemito si allontanano».

Per Angelo Penna (1964): «i due capitoli si distinguono dal resto del libro. Il primo per il tema svolto si riconnette in qualche modo ai capp. 24-27. Con un linguaggio apocalittico si descrive il giorno terribile del giudizio divino. In particolare si parla del castigo di Edom, che sarà ridotto in una landa deserta. Allo squallido quadro contrasta il cap. 35, in cui si ha la serena descrizione di Israele liberato in festoso ritorno nel suo suolo, donde era stato scacciato»⁵⁶; sottolinea poi una caratteristica che altri studiosi hanno pure rilevato: «i due capitoli 34 e 35 contengono non poche immagini veramente grandiose e svolte non senza un vero lirismo poetico»⁵⁷; dedica infine ai due capitoli una lunga *Nota critica*⁵⁸ nella quale rimarca l’indubbia analogia con il *Secondo Isaia*, una netta relazione di 34s. con 13s., ascrive il brano al periodo tardoesilico, «in un momento che precedette di poco il ritorno dall’esilio».

Otto Kaiser (1979) vede nei due capitoli, come tutti gli altri esegeti, una dipendenza dal testo del *Secondo Isaia*; vi scorge però anche un evidente intrecciarsi di tradizioni, di figure, di simboli, di oracoli, di sicuro argomento escatologico e apocalittico (egli chiama l’autore dell’inserto «l’apocalittico»); tuttavia, a suo giudizio, la materia svolta dall’autore non si è ancora formalmente costituita nel genere classico apocalittico come lo conosceremo tra III e II secolo; dopo i primi quattro versetti che delineano una prospettiva apocalittica universale si passa infatti alla descrizione delle tribolazioni che colpiranno Edom, una realtà locale, evidente oggetto di odio particolare; mentre nel cap. 35 non si parla ancora di nuova creazione, di “cieli e terre nuove”, ma di una rifioritura del deserto, di salutari nuove acque sorgive, e di un ritorno processionale dei redenti a Sion⁵⁹. Per l’esegeta si tratta comunque senza alcun dubbio di una composizione postesilica: lo testimoniano «le reminiscenze della catastrofe cosmica che accompagna il giudizio finale e la tendenza alla religione libraria (cfr. 34, 4 e 16) [...]». 34,16 mostra chiaramente quale importanza aveva raggiunto nel

⁵³ WALTER BRUEGGEMANN, *Introduzione all’Antico Testamento*, Torino, Claudiana, 2005 (ediz. orig. Louisville 2003), p. 176.

⁵⁴ Due buone rassegne sulle datazioni proposte da diversi esegeti in J. ALBERTO SOGGIN, *Introduzione all’Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1987 (I ediz. 1967), alle pp. 347-339; HANS WILDERBERGER, *Jesaja. 3. Teilband, 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, Neukirchener-Verlag, 1982, alle pp. 1334ss.

⁵⁵ KAISER, cit., p. 423.

⁵⁶ PENNA, cit., p. 14.

⁵⁷ Ivi, p. 311.

⁵⁸ Ivi, pp. 322-325.

⁵⁹ KAISER, cit., pp. 420-438.

frattempo il libro profetico, e come probabilmente la nostra piccola apocalisse fosse stata composta espressamente per essere inserita nel rotolo di Isaia»⁶⁰.

Per Hans Wilderberger (1982)⁶¹, che dice di condividere il giudizio di Otto Eissfeldt⁶², il brano è da ascrivere all'iniziale periodo postesilico: l'autore del brano viene dopo Ezechiele ed Abdia, viene dopo *Is. 13*, viene prima della cosiddetta apocalisse maggiore di *Is. 24-27*, viene prima di *Gl. 4*, viene prima di Malachia.

Christopher Seitz (1993)⁶³ vede nei capitoli 34-35 un unico complesso di tradizioni, solidali coi capp. 24-27; l'ambito geografico, in ambedue le sezioni, riguarda tutta la terra, anche se non è del tutto chiaro per l'esegeta perché, dopo la prospettiva cosmica dei primi quattro versetti del cap. 34, il testo passi repentinamente a parlare di Edom, una realtà locale; nel cap. 35 sente il linguaggio e lo spirito del *Secondo Isaia*; non si esprime sulla datazione.

Brevard Childs (2001)⁶⁴, passate in rassegna le varie posizioni esegetiche a partire da Duhm, propone di vedere nei due capitoli, «che sembrano aver avuto un tempo vicende compositive indipendenti [...], un ponte redazionale che collega la prima parte di Isaia con la seconda. I due temi principali dei capitoli, ossia il giudizio divino sulle nazioni e il ritorno dei redenti a Sion, rimandano entrambi a profezie isaiane precedenti, oltre che introdurre ai capitoli successivi [...]»⁶⁵. Insieme i due capitoli formano un dittico, anche se non vi sono nessi sintattici espliciti tra i due. Il rapporto è di una corrispondenza inversa e insieme essi riepilogano le due parti principali del corpus isaiano: il potere di Dio sulle nazioni e l'esaltazione di Sion per la salvezza di Israele⁶⁶ [...]. La forma e la funzione dei capp. 34 e 35 nella loro collocazione letteraria attuale nel libro di Isaia proiettano il piano divino oltre questi due periodi storici per concentrarsi sull'esaltazione escatologica finale di Sion e sull'ingresso nella gioia definitiva del regno di Dio»⁶⁷.

Valutata la complessa natura redazionale del *Libro di Isaia*, con particolare riguardo ai capp. 34-35, dobbiamo continuare ora la ricerca concentrandoci sui due termini della similitudine di 34, 4, vale a dire il *cielo* e il *rotolo scritto*: è tra queste due entità che l'autore pone il rapporto d'analogia nella ideazione della similitudine: «il cielo si riavvolgerà come un rotolo scritto».

Vogliamo dunque in primo luogo conoscere quale era in Israele la concezione cosmologica del *cielo*. Passeremo poi all'indagine del *rotolo scritto* e delle connesse pratiche di scrittura e lettura.

4. Il cielo

4.1 Crescono le attestazioni a partire dai testi esilici e postesilici

Nel testo ebraico cielo è sempre al plurale, i cieli, šāmajim. Anche nei passi in cui si parla di «cieli dei cieli» come nel *Sal. 148, 4*: «Lodateci cieli dei cieli e acque che state al di sopra dei cieli» non si pensa a più cieli, come si riteneva nella cosmologia babilonese, bensì a un unico cielo. La locuzione va letta nel senso di un superlativo o più precisamente di un elativo: con il plurale «cieli» s'intende il cielo in tutta la sua immensa estensione.

Šāmajim è uno dei termini più ricorrenti della Bibbia ebraica, con 458 attestazioni⁶⁸. Nella graduatoria delle ricorrenze il *Secondo Isaia* si pone al secondo posto, dopo *Daniele* e prima del *Deuteronomio*. Le attestazioni crescono di numero a partire dai testi esilici e postesilici, cui appartengono *Secondo Isaia* e *Deuteronomio*. Nel periodo più arcaico il cielo ha un ruolo minore nel pensiero d'Israele. È con la letteratura jahvista del periodo esilico che il cielo diventa una realtà teologicamente rilevante, nella duplice accezione di sede misteriosa e trascendente di Jahvé e di entità creata da Jahvé e quindi a lui sottoposta come tutte le cose dell'universo, *Is. 40, 12* «Chi misurò le acque del mare col cavo della mano e calcolò la distesa del cielo con il palmo?»; *Is. 40, 22*: «[Jahvé] stende il cielo come un velo, lo dispiega come una tenda in cui si abita»; *Deut. 11, 16-17*: «Badate a voi, che non sia sedotto il vostro cuore, deviando, servendo altri dèi e prostrandovi innanzi a loro: si accenderebbe l'ira di Jahvé contro di voi, chiuderebbe il cielo, non vi sarebbe più pioggia, il suolo non darebbe più i suoi prodotti e perireste presto dalla buona terra che Jahvé vi dona».

Con *Daniele*, II secolo, testo di genere apocalittico, il cielo è al centro del pensiero teologico; rafforzato poi, in ambito cristiano, oltre che da molti altri passi, da quello più famoso di *Mt. 6, 9*: «Padre nostro che sei nei cieli».

⁶⁰ Ivi, p. 423.

⁶¹ WILDERBERGER, cit., p. 1336.

⁶² OTTO EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento. Analisi dei libri dell'Antico Testamento* – 2, Brescia, Paideia, 1982 (ediz. orig. 1964), p. 53: «Il brano appartiene al più presto alla fine del sec. VI a. C.».

⁶³ CHRISTOPHER R. SEITZ, *Isaia 1-39*, Torino, Claudiana, 2012 (ediz. orig. Louisville 1993), pp. 247-251.

⁶⁴ BREVARD S. CHILDS, *Isaia*, Brescia, Editrice Queriniana, 2005 (ediz. orig. Louisville 2001), pp. 273-282.

⁶⁵ Ivi, p. 277.

⁶⁶ Ivi, p. 279.

⁶⁷ Ivi, p. 280.

⁶⁸ R. BARTELMUS, šāmajim (alla voce), in *Grande Lessico...*, cit., 2009 (ediz. orig. Stuttgart 1993), vol. IX, coll. 554-596; vedi anche: J. BELLAMY, «Ciel» (alla voce) in *Dictionnaire de la Bible*, a cura di F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané Edit., 1912, T. II, coll. 750-756; CHRISTIAN CANNUYER, «Cielo» (alla voce) in *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Roma, Edizioni Borla, 1995 (ediz. orig. Turnhout 1987), pp. 339-341; ID., «Cosmologia», in *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, cit., pp. 370-371.

4.2 La volta del cielo

Dalle attestazioni bibliche rileviamo che le concezioni cosmologiche di Israele si differenziano poco da quelle delle culture circostanti. Il cosmo, termine che non ha equivalente nell'ebraico, che per indicare la totalità degli esseri creati ricorre all'espressione "cielo e terra", si compone di tre piani come di un edificio: il cielo, la terra con mari, laghi e fiumi, e il mondo sotterraneo⁶⁹. Si tratta di una elaborazione popolare fondata essenzialmente sul dato dell'esperienza visiva. Sopra la terra il cielo atmosferico dell'aria, delle nuvole, dove volano gli uccelli, chiuso dalla "volta del cielo", semisferica, consistente, la "distesa" di *Gn.* 1, 6, ebr. *rāqîā*⁷⁰, che i Settanta traducono con *σπερέωμα* (corpo solido, fondamento, sostegno) e la Volgata con *firmamentum*, che si appoggia ai confini della terra su monti come colonne, *Gb.* 26, 11: «le colonne del cielo si scuotono e fremono alla sua minaccia». Cielo e terra si toccano l'uno con l'altra sulla linea dell'orizzonte. Al di sopra della volta del cielo sono le acque dell'oceano celeste, la cui fuoriuscita dalla volta, dotata di aperture, le "cateratte del cielo", si manifesta con le precipitazioni d'acqua, neve e grandine. Al centro del cosmo è la terra asciutta, i mari, i laghi e i fiumi, acque che vengono in superficie, attraverso le sorgenti, provenienti dall'oceano sotterraneo, l'«abisso». Le aperture nella volta del cielo e le sorgenti sulla terra sono la connessione della terra con l'oceano primordiale che avvolge in alto e in basso la forma d'elissoide del cosmo, *Gn.* 8, 2: «Le fonti dell'abisso e le cateratte del cielo furono chiuse e la pioggia cessò di cadere dal cielo». Pioggia e acque sorgive sono la benedizione di Jahvé, *Is.* 35, 6-7: «Allora lo zoppo salterà come un cervo e la lingua del muto griderà di gioia, perché le acque scaturiranno nel deserto, scorreranno torrenti nella steppa. Il suolo bruciato diventerà una palude e quello arido tutto sorgenti di acqua».

Non è per nulla facile stabilire, stando alle scarse e poco univoche testimonianze bibliche: a) la qualità materica della volta del cielo, della "distesa", del *firmamentum*: è di materia cristallina trasparente? *Gb.* 37, 18: «Hai tu forse steso il firmamento, duro come lo specchio di metallo fuso?», espressione poetica che vuole sottolineare la lucentezza diafana della volta del cielo; vi sono molti altri passi biblici, in particolare in Isaia, nei quali invece la volta del cielo è paragonata a un velo, a un manto, alla copertura di una tenda: su queste similitudini, frutto di immaginazione poetica e non certo di intenzione scientifica, dovremo tornare. Altro dubbio: b) dove esattamente si collocano gli astri, il sole, la luna, le stelle? In *Gn.* 1, 14 leggiamo: «vi siano dei luminari nel firmamento (*rāqîā*) del cielo, per separare il giorno dalla notte [...] e facciano da lampade nel firmamento del cielo»; basandosi su questo passo alcuni interpretano che gli astri siano come fissati alla volta del cielo; ma come spiegare il loro movimento posto che la volta è immobile? Altri hanno ipotizzato che gli astri siano in uno spazio siderale appena al di sopra della volta che sarebbe trasparente. Terzo dubbio: c) come le acque dell'oceano celeste sono trattenute sopra la volta del cielo? Dove si appoggiano? Sulla volta? Ma allora dove stanno gli astri? Si è ipotizzato che al di sopra della volta vi siano come dei serbatoi nei quali le acque sono trattenute. Nulla possiamo dire con certezza circa i quesiti ora posti. Dobbiamo prendere atto che tutte le difficoltà a concepire nei particolari la cosmologia d'Israele nascono dal fatto che nessun passo biblico ci dà una descrizione precisa del cielo, che è un'esigenza della nostra mentalità moderna; non lo era certo per gli scrittori biblici, per i quali non importa tanto il "come" del cielo, quanto piuttosto "chi" ha creato il cielo. Quelle che a noi paiono contraddizioni, per lo spirito d'Israele, che non si appassionava a tali questioni, dovevano essere dubbi irrilevanti al cospetto del tema assoluto ed esclusivo di Jahvé, creatore, re e signore del cielo, *Sal.* 19, 1: «I cieli narrano la gloria di Jahvé, e il firmamento annuncia l'opera delle sue mani»

4.3 La dimora di Jahvé sopra la volta del cielo

Sopra le acque primordiali dell'oceano celeste, che stanno sopra la volta del cielo, è la dimora invisibile e misteriosa di Jahvé e delle creature celesti. Con l'espressione «cieli dei cieli», cieli superiori, la parte più alta dei cieli, è indicato nella Bibbia ebraica questo spazio divino, trascendente, *Sal.* 148, 4: «Lodatelo, cieli dei cieli, e le acque sopra i cieli». Paolo in *2 Cor.* 12, 2 dirà di essere stato rapito «fino al terzo cielo»; e secondo *Efes.* 4, 10 Cristo è asceso «al di sopra di tutti i cieli». Al di sopra dei cieli, attorniato dagli angeli, Jahvé siede sul suo trono, *Sal.* 11, 4: «Jahvé, nel tempio è il suo santuario, Jahvé, nel cielo è il suo trono». *Ez.* 1, 1: «si aprirono i cieli e vide una visione divina»; 1, 26: «sulla parte superiore della volta, che era sulla loro testa, la forma di un trono, che sembrava di zaffiro. Sulla specie di trono, in alto, stava uno di forma umana»; 1, 28: «Così appariva la forma della Gloria di Jahvé»; *Is.* 66, 1: «Così parla Jahvé: - il cielo è il mio trono, e la terra è lo sgabello dei miei piedi -»; *Gb.* 22, 12: «Jahvé non è egli nell'alto dei cieli? Guarda il vertice delle stelle, come sono alte!»; *Lam.* 3, 41: «Eleviamo il nostro cuore sulle mani al Dio che è nei cieli». La dimora di Jahvé nei «cieli dei cieli», che si afferma teologicamente in Israele a partire dalla fine dell'VIII sec., è simbolo mitico dell'onnipotenza di Jahvé che abbraccia cielo e terra, vede tutte le azioni degli uomini, giudica e salva; 1

⁶⁹ GIOVANNI VIRGINIO SCHIAPARELLI, *L'astronomia nell'Antico Testamento*, Milano, Ulrico Hoepli, 1903; ANGELO PENNA, "Il cosmo nella letteratura profetica", in *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli, ED, 1982.

⁷⁰ M. GÖRG, *rāqîā* (alla voce), in *Grande lessico...*, cit, 2008 (ediz. ori. 1993), vol. VIII, coll. 698-617; col. 612: «*rāqîā* denota un elemento stabile dalla struttura solida e ben connessa, che si trova sopra la terra e garantisce la sicurezza del regno della vita dall'irruzione delle acque del caos; ha la connotazione di ciò che è compatto, solidamente strutturato e coeso»; col. 615: «la traduzione dei Settanta con *σπερέωμα* e della Volgata con *firmamentum* è quella che meglio corrisponde al dato biblico».

Re 8, 27: «Ma veramente Dio abita sulla terra? Ecco: i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere; quanto meno lo potrà questo tempio che ho costruito».

4.4 Jahvé creatore «ha steso» la volta del cielo

Nel *Secondo Isaia* che, come abbiamo detto, appartiene al periodo esilico, e dal quale dipende l'autore dei capp. 34-35 (non dimentichiamo mai che stiamo indagando su *Is.* 34, 4, dove è la nostra similitudine) leggiamo alcuni passi di notevole rilevanza per la nostra ricerca. Per esprimere l'assoluta signoria creatrice di Jahvé il *Secondo Isaia* usa metafore e similitudini che presuppongono la concezione cosmologica del cielo sopra ricordata: Jahvé «ha steso» (ebr. *nāṭā*)⁷¹ la volta celeste, *Is.* 40, 22: «Egli siede al di sopra della volta della terra, i cui abitanti sono come cavallette. Egli stende i cieli come un velo, li dispiega come una tenda in cui si abita». E poco più avanti, *Is.* 40, 26: «Levate in alto i vostri occhi e mirate: chi ha creato tali cose? Egli fa uscire e conta il loro esercito e le chiama tutte per nome; davanti al suo grande vigore e la sua ardente forza nessuno manca»; *Is.* 42, 5: «così parla Dio, Jahvé, che ha creato e steso i cieli»; *Is.* 45, 8: «Stillate, o cieli, dall'alto, e le nubi facciano piovere la giustizia! Si squarci la terra, fiorisca la salvezza e insieme germogli la giustizia! Io, Jahvé, ho creato questo». *Ger.* 10, 12: «Jahvé [...] con la sua intelligenza ha steso i cieli. Quando emette la sua voce è un rumoreggiare d'acque in cielo»; *Ger.* 14, 22: «C'è forse tra gli idoli vani delle nazioni chi faccia piovere? Ovvero il cielo potrà dare acquazzoni? Non sei forse tu, Jahvé, nostro Dio? Noi speriamo in te, poiché tu hai fatto tutte queste cose»; *Ger.* 51, 15: «Egli ha fatto la terra con la sua potenza, ha stabilito l'universo con la sua sapienza e con la sua intelligenza ha steso i cieli. Quando emette la sua voce c'è tumulto d'acque in cielo e fa giungere le nubi dall'estremità della terra; lampi per la pioggia egli produce ed estrae il vento dai suoi rispostigli»; *Ez.* 34, 26: «Darò la benedizione a loro, tutt'attorno al mio colle, e farò scendere a suo tempo le piogge; saranno piogge benedette»; *Na.* 1, 3: «Jahvé [...] incede nel turbine e nella tempesta e le nubi sono la polvere dei suoi piedi».

Il *Sal.* 102, 26-27 canta con una similitudine l'eternità di Jahvé contrapposta alla caducità del cielo: «Da principio fondasti la terra e fattura delle tue mani sono i cieli. Essi periranno ma tu resterai ed essi tutti si consumeranno come una veste». L'immagine dei cieli come una veste, un manto, come il telo di una tenda, era diffusa in tutto l'Oriente. L'abbiamo incontrata in *Is.* 40, 22; stessa immagine nel *Sal.* 104, 1-3: «Benedici Jahvé, anima mia: mio Dio, quanto sei grande! Splendore e maestà hai rivestito, ti abbellisci di luce come d'un manto. Egli stende i cieli come un telo, costruisce sulle acque le sue stanze. Fa delle nubi il suo carro, cammina sulle ali del vento». In *Gn.* 12, 8 il verbo *nāṭā*, che abbiamo visto nei passi citati per indicare l'azione di Jahvé che «ha steso» il cielo, è usato per l'azione di Abramo che sulla montagna vicina a Betel «ha steso la sua tenda».

4.5 Contro il culto delle divinità astrali

I profeti richiamano costantemente il popolo d'Israele a rimanere fedele a Jahvé, unico Dio, creatore e signore del «del cielo e della terra». Fa parte integrante di questo ammonimento, la messa in guardia dal cadere nei culti delle divinità astrali, quali erano praticati dalle nazioni vicine, dai dominatori assiri e babilonesi, ma anche da strati della popolazione israelitica, soprattutto nell'età preesilica, e nel periodo esilico dai rimasti in Palestina, quando il culto monoteista di Jahvé non si era ancora imposto come culto esclusivo fondante l'identità giudaica⁷². *Is.* 14, 13: «Eppure tu pensavi (il re di Babilonia) in cuor tuo: - Salirò in cielo, al di sopra delle stelle di Dio erigerò il mio trono»; *Is.* 47, 13, rivolto a Babilonia: «Ti sei stancata per i tuoi molti consiglieri: si presentino, e ti salvino quelli che misurano il cielo, che contemplano le stelle, e pronosticano ogni mese ciò che ti accadrà. Ecco sono diventati come paglia»; *Ger.* 7, 18: «i figli raccolgono legna e i padri accendono il fuoco e le donne intridono la pasta per fare focacce alla regina del cielo; e si fanno libagioni a dèi stranieri per offendermi»: regina del cielo è la dea Istar del culto babilonese; *Ger.* 8, 1ss: «In quel tempo, oracolo di Jahvé, si estrarranno dai loro sepolcri le ossa di tutti i re di Giuda e le ossa dei suoi principi, le ossa dei sacerdoti e le ossa dei profeti e le ossa degli abitanti di Gerusalemme, e saranno esposte al sole e alla luna e a tutto l'esercito celeste che hanno prediletto e che hanno servito, ai quali sono andati dietro e che hanno consultato e ai quali si sono prostrati; non saranno raccolte né saranno seppellite ma saranno come letame sulla superficie della terra»; *Ez.* 8, 16: «Là all'ingresso del tempio di Jahvé tra l'atrio e l'altare c'erano circa venticinque uomini con le spalle al tempio di Jahvé e la faccia a oriente e stavano adorando il sole a oriente. Mi disse allora: - Hai visto, figlio dell'uomo? Ti par poco per la casa di Giuda commettere le abominazioni che compiono qui? Oh, hanno riempito la terra di violenza: cominciano a nausearmi!».

La raccolta dei detti dei profeti, molti dei quali sono indirizzati contro il culto dell'«esercito del cielo», in vista della loro compilazione e redazione finale, viene a coincidere tra VI e V secolo con l'opera storica deuteronomista, che ha nel libro del *Deuteronomio* il testo di più compiuta «interpretazione» della storia d'Israele intesa come storia del patto tra Jahvé e il suo popolo. La fedeltà al patto implica il riconoscimento di Jahvé come unico signore, protettore e salvatore del popolo; l'infedeltà al patto, cui conseguono come punizione calamità e sofferenze, si manifesta nell'abbandono dell'unico vero culto jahvista per seguire idolatria e superstizione, *Deut.* 4, 19-20: «Quando alzati gli

⁷¹ H. RINGGREN, *nāṭ* ā (alla voce), in *Grande Lessico...*, cit., 2005 (ediz. orig. Stuttgart 1984), vol. V, coll. 813-821.

⁷² R. E. CLEMENTS, [astronomia] (alla voce), in *Grande lessico...*, 2004 (ediz. orig. 1982), vol. IV, coll. 250-263.

occhi verso il cielo e vedi il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, non lasciarti trascinare a prostrarti innanzi ad essi e a servirli, perché Jahvé tuo Dio li ha dati in sorte a tutti i popoli che sono sotto il cielo. Ma voi, Jahvé vi ha presi e vi ha fatti uscire dal crogiolo di ferro, dall'Egitto, affinché diventiate popolo di sua eredità, come siete oggi»; *Deut.* 17, 3: «Se si troverà in mezzo a te, in una delle tue città, che Jahvé tuo Dio ti dona, un uomo o una donna che faccia quanto è male agli occhi di Jahvé tuo Dio, trasgredendo la sua alleanza, che vada a servire altri dèi e a prostrarsi innanzi a loro, al sole, alla luna o a tutto l'esercito del cielo, cosa che io non ho ordinato [...] farai uscire alle porte della tua città quell'uomo o quella donna che hanno compiuto tale azione malvagia, e lapiderai quell'uomo o quella donna, così che muoiano».

4.6 Dio distrugge il cielo e ne annienta l'«armata»

Le infedeltà del popolo, le ingiustizie dei potenti, l'idolatria e la superbia delle nazioni nemiche d'Israele provocano l'ira di Jahvé. Il «giorno di Jahvé» indica l'approssimarsi del momento del giudizio e della punizione. Nei primi tempi del profetismo il «giorno di Jahvé» è storicamente legato all'annuncio della deportazione, dell'esilio, della caduta di Ninive, dell'Egitto, di Babilonia. A partire invece dal tardo periodo esilico il «giorno di Jahvé» assume i toni apocalittici dello sconvolgimento cosmico, della totale distruzione del mondo. Nelle immagini/visioni di tale sconvolgimento è componente essenziale la scomparsa del cielo, la caduta o il venir meno della luminosità degli astri, bene prezioso contrapposto alla desolazione delle tenebre. *Am.* 8, 9: «In quel giorno, oracolo del Signore Jahvé: farò tramontare il sole a mezzo il giorno e ottenebrerò la terra a mezzo di un giorno luminoso»; *Is.* 13, 10: «Ecco il giorno di Jahvé arriva, crudele, l'indignazione e lo sdegno di collera, per fare della terra un deserto e sterminare da essa i peccatori. Infatti le stelle del cielo e le loro costellazioni non fanno brillare la loro luce, il sole si oscurerà al suo sorgere, e la luna non diffonderà la sua luce. Punirò il male sulla terra e i malvagi per la loro iniquità, metterò fine all'orgoglio dei presuntuosi e umilierò l'alterigia dei tiranni [...]. Perciò scuoterò i cieli e la terra traballerà dal suo posto»; *Is.* 50, 3: «Rivestirò i cieli di nero, e metterò loro un sacco per manto»; *Is.* 51, 6: «I cieli si dissolveranno come una nube, la terra si logorerà come un vestito»; *Ger.* 4, 23: «Guardai il paese, ed eccolo informe e vuoto; il cielo, e non aveva la sua luce»; *Ger.* 4, 28: «Per questo sarà in lutto il paese e si oscureranno i cieli dall'alto perché io ho parlato, l'ho meditato, e non mi pento né indietreggio da ciò». Ezechiele, rivolto al faraone egiziano, che si riteneva «figlio del sole», 32, 7-8: «Quando ti spegnerai coprirò i cieli, farò intristire le stelle; il sole lo coprirò con le nubi e la luna non darà più la sua luce. Tutto ciò che fa luce nel cielo lo farò oscurare su di te, diffonderò le tenebre sulla terra. Oracolo di Jahvé Dio»; *Gl.* 2,10: «Davanti a lui geme la terra e tremano i cieli; il sole e la luna si oscurano, le stelle celano il loro splendore».

5. Libri, lettura, scrittura

Abbiamo analizzato il termine proprio della similitudine di *Is.* 34, 4, il *cielo*, nelle sue varie accezioni, com'è «conosciuto» nella cosmologia d'Israele, com'è «interpretato» alla luce della teologia jahvista e con quali significati, sulla base di questa teologia, è presente nei testi profetici ed escatologici. L'elevato numero di citazioni bibliche che abbiamo convocato per questa nostra disamina, con ordine e nel rispetto di un preciso schema, è sicuramente servito alla delineazione di un quadro completo di conoscenze, significati, simboli, credenze. Dobbiamo ora studiare il termine figurato della similitudine, lo scritto nella forma di *rotolo*.

5.1 Lo scritto, sēfer

Dābar, parola, compare nella Bibbia ebraica 1100⁷³ volte e 'āmar, dire, circa 5300 volte⁷⁴. È indizio eloquente di come in Israele, almeno sino all'età ellenistica, la cultura orale abbia avuto un ruolo infinitamente maggiore di quella scritta come mezzo di comunicazione umana.

Il verbo kātab, scrivere, è presente 222 volte, e mai in *Genesis*⁷⁵. I Settanta traducono kātab con γράφειν. Ha il significato di incidere, intagliare, scolpire, segnare, scrivere, sottoscrivere, firmare, compilare un elenco, disegnare; in senso traslato, di prescrivere, ordinare, imporre. La scrittura di Jahvé è «incisa» su tavole di pietra, *Es.* 32,16: «Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, incisa sulle tavole». In Siria e Palestina il materiale scrittorio più antico era la pietra, preferibilmente una morbida pietra calcarea; tavolette di argilla, utili per la scrittura cuneiforme, non sono mai documentate nella Bibbia ebraica, mentre sono documentate le tavolette di legno (lūāh)⁷⁶, ricoperte con uno strato di cera, adatte alla scrittura corsiva dell'ebraico, sulle quali si scriveva con uno stilo di ferro o, se tavolette dealbate, con un pennellino di giunco. Due tavolette apribili a libro, tenute insieme da una cerniera di cuoio, formavano un dittico, il taccuino preferito degli scribi; più tavolette scrittorie potevano venire aggiunte le une alle altre

⁷³ J. BERGMAN-W.H. SCHMIDT, dābar (alla voce), in *Grande Lessico...*, cit., 2002 (ediz. orig. Stuttgart 1977), Vol. II, coll. 96-144.

⁷⁴ S. WAGNER, 'āmar (alla voce), in *Grande Lessico...*, cit., 1988 (ediz. orig. Stuttgart 1973), vol. I, coll. 705-748.

⁷⁵ H. HAAG, kātab (alla voce), *Grande lessico...*, Brescia, Paideia, 2004 (ediz. orig. Stuttgart 1982), vol. IV, coll. 603-617.

⁷⁶ A. BAUMANN, lūāh (alla voce), in *Grande Lessico...*, cit., 2004 (ediz. orig. Stuttgart 1984), vol. IV, coll. 734-738.

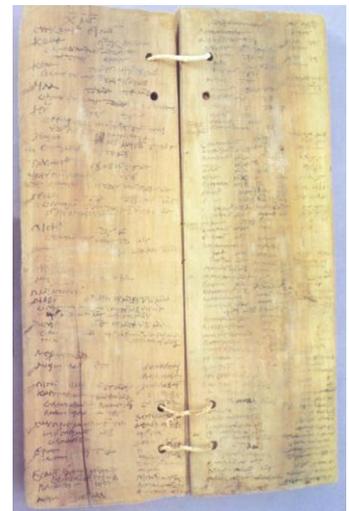
[Nell'immagine qui sotto tavolette con scrittura greca ritrovate in Egitto, sec. I d.C.; non dovevano essere molto diverse da queste le tavolette usate in Palestina alcuni secoli prima].

Nell'uso ordinario, e storicamente più recente, il verbo *kātab* si riferisce allo scrivere su materiali quali il papiro e la pergamena, con calamo e inchiostro. Il papiro migliore veniva importato dall'Egitto. La pergamena, ricavata da pelli di capra o di pecora, era prodotta in Palestina. Sui fogli di papiro o di pergamena, di formato per lo più rettangolare, la scrittura veniva disposta a colonne da destra a sinistra; i fogli, tra loro incollati oppure cuciti se di pergamena, formavano strisce di diversa lunghezza che si avvolgevano a formare un rotolo le cui dimensioni variavano. A Qumrān si sono trovati soprattutto rotoli di pergamena. Il più integro è un rotolo con il *Libro di Isaia* risalente al I secolo a. C., lungo m. 7,35 e alto cm. 20, in 54 colonne di 29 righe⁷⁷.

Con il termine *sēfer*⁷⁸, che i Settanta traducono sempre con βιβλίον o βίβλος e la Volgata con *liber* o *volumen*, viene indicato qualsiasi tipo di scritto, a prescindere dalla sua tipologia documentaria o libraria, dalla forma o dal materiale scrittorio usato. Ma nella maggioranza delle attestazioni, quando il contesto non certifica altrimenti, con *sēfer* dobbiamo intendere il rotolo scritto, sia esso di papiro o di pergamena. In pochissimi casi per indicare il rotolo è usato il termine *megillā*, accompagnato sempre da *sēfer*, come a dire, letteralmente, "rotolo scritto" (*Ger.* 36, 2; *Ez.* 2, 9).

Nella Bibbia ebraica sono documentati diversi generi di scritti profani: lettere; documenti privati, quali contratti con sottoscrizione dei testimoni; atti giuridici, stipulazione di patti; resoconti storici; cronache; disposizioni, ordini del re; elenchi di località, nomi di anziani, di tribù, dei re davidici, di cittadini di Gerusalemme (una sorta di anagrafe), dei reduci dall'esilio babilonese, di classi sacerdotali; l'insegnamento del maestro in *Prov.* 22, 20: «Non ho forse scritto per te trenta parole, riguardanti consigli e conoscenza, perché tu possa far conoscere la verità, rispondere a coloro che ti interrogano?». In ambito religioso si parla di scrittura scritta per i detti dei profeti; per le parole del patto tra Dio e il suo popolo; secondo la concezione deuteronomista tutte le parole della legge sono contenute in un *sēfer*, nello scritto; l'espressione "libro della legge" ricorre costantemente a partire dall'opera storica deuteronomista, compilata tra VI e V sec. a. C.; i salmi presuppongono che colui che prega abbia davanti a sé il "libro della legge", *Sal.* 1, 2: «ma nella legge di Jahvé è la sua gioia e in essa medita giorno e notte».

Nella letteratura religiosa *sēfer* è anche usato per indicare il libro celeste o libro della vita, libro di Jahvé, nel quale sono registrati i destini degli uomini e dei popoli, *Sal.* 69,29 «Aggiungi colpa alla loro colpa, così che non giungano alla tua giustizia. Siano cancellati dal libro dei viventi e con i giusti non vengano iscritti»; *Es.* 32, 31-33: «Mosè ritornò da Jahvé e disse: - Ah, questo popolo ha commesso un grande peccato, e si sono fatti per sé un dio d'oro: e ora, se tu sopportassi il loro peccato! Se no, cancellami dal tuo libro che hai scritto -. Jahvé disse a Mosè: - Chi ha peccato contro di me, quello cancellerò dal mio libro». Il fedele crede che ogni giorno sia annotato in modo indelebile nel libro di Jahvé, *Sal.* 139, 16: «Tutti i miei giorni videro i tuoi occhi; nel tuo libro erano scritti tutti quanti: vennero fissati i giorni quando neppur uno di essi esisteva ancora». Con questa concezione del "libro di Jahvé", abbiamo probabilmente una trasposizione teologico-letteraria della funzione "anagrafica" degli elenchi delle tribù, degli abitanti di Gerusalemme, dei rimpatriati dall'esilio. L'idea del memoriale di Malachia nasce da questa concezione: 3, 16-18 «Ma Jahvé ha inteso e ascoltato; fu scritto un memoriale (*sēfer*) al suo cospetto per coloro che lo temono e onorano il suo nome. Saranno per me, dice Jahvé degli eserciti, speciale proprietà per il giorno che preparo. Avrò compassione di loro come il padre ha compassione del figlio che lo serve. Distinguerete allora tra il giusto e l'empio, tra chi serve Dio e chi non lo serve». Il registro di Dio, nel quale sono annotate tutte le azioni degli uomini, sarà aperto nel giorno del giudizio, *Dn.* 7, 10: «Un fiume di fuoco colava scorrendo dalla sua presenza. Mille migliaia lo servivano e miriadi stavano davanti a lui. Il tribunale sedette e i libri furono aperti»; *Ap.* 20, 15: «Quindi, chi non si trovò nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco»⁷⁹.



5.2 La lettura pubblica del "libro della legge"

Il termine ebraico *qārā'*⁸⁰, che originariamente e propriamente significa "chiamare", nel senso di "richiamare l'attenzione di qualcuno attraverso il suono della voce", si è poi sviluppato a significare "leggere", un leggere ad alta voce, davanti a un pubblico, un "leggere-proclamare". Con questo significato *qārā'* è attestato per la prima volta nei testi profetici di età preesilica, ma le occorrenze diventano numerose nei testi profetici e deuteronomistici del periodo tardoesilico e postesilico: crescono parallelamente, e nello stesso periodo, alle attestazioni del verbo "scrivere", e ciò è

⁷⁷ *I manoscritti di Qumrān*, a cura di Luigi Moraldi, Milano, TEA, 1994.

⁷⁸ F. L. HOSSFELD – E. REUTER, *sēfer* (alla voce), in *Grande lessico...*, cit., (ediz. orig. Stuttgart 1986), 2006, vol. VI, coll. 280-298.

⁷⁹ L'immagine del "registro di Dio" avrà lunga vita sia nella cultura popolare che nella letteratura: WILLIAM SHAKESPEARE in *Romeo e Giulietta*, Atto primo, terza scena: «Balìa a Giulietta: - Zitta, ho finito. Che Dio ti abbia sempre nel suo registro. Eri il più bel batuffoletto di quanti mai ne ho allattato» (*I capolavori*, Torino, Einaudi, 1994, vol. I, p. 27).

⁸⁰ F. L. HOSSFELD – H. LAMBERTY-ZIELINSKI, *qārā'* (alla voce), in *Grande lessico...*, cit., (ediz. orig. Stuttgart 1989), 2007, vol. VII, coll. 1097-1100.

significativo. In *Es.* 24, 4 ss. con la lettura pubblica, unita a un'azione liturgica sacrificale, viene concluso il patto di Jahvé con il popolo: «Mosé scrisse (kātab) tutte le parole (dābar) di Jahvé. Si alzò al mattino e costruì un altare sotto il monte, con dodici stele per le dodici tribù di Israele. Poi mandò alcuni giovani tra i figli d'Israele e offerirono olocausti e immolarono dei torelli come sacrificio di comunione in onore di Jahvé. Mosé prese la metà del sangue e la mise in bacini e metà del sangue la versò sull'altare. Prese il libro (sēfer) dell'alleanza e lo lesse (qārā') agli orecchi del popolo e dissero: - Faremo e ascolteremo tutto quello che Jahvé ha detto - »; *Deut.* 31, 9-12: «Mosé scrisse questa legge e l'affidò ai sacerdoti, figli di Levi, che portavano l'arca dell'alleanza del Signore, e a tutti gli anziani d'Israele; Mosé ordinò loro: - Al termine di sette anni, nel tempo fissato per l'anno della remissione nella festa delle Capanne, quando verrà tutto Israele per presentarsi davanti a Jahvé tuo Dio nel luogo che sceglierà, leggerai questa legge davanti a tutto Israele. Raduna il popolo, uomini, donne, bambini, e il forestiero che è nelle tue città, perché ascoltino e imparino a temere Jahvé vostro Dio e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge».

Ritrovato al tempo del re Giosia, verso la fine del VII sec. a. C. (ma noi sappiamo che si tratta di un fatto narrato almeno un secolo e mezzo dopo) il "libro della legge" nel tempio, ne viene fatta una solenne pubblica lettura come rinnovamento dell'alleanza, *2 Re* 23, 1-3: «Convocato che ebbe presso di sé tutti gli anziani di Giuda e di Gerusalemme, il re salì al tempio di Jahvé con tutti gli uomini di Giuda, tutti gli abitanti di Gerusalemme, i sacerdoti, i profeti e tutto il popolo dal più piccolo al più grande, e lesse all'uditorio tutte le parole del libro della legge che era stato trovato nel tempio di Jahvé. Il re, stando sul podio, concluse alla presenza di Jahvé l'alleanza che gli imponeva di seguire il Signore, di custodire i suoi comandamenti e i suoi precetti con tutto il cuore e con tutta l'anima, al fine di attuare le clausole dell'alleanza scritta in questo libro».

Teniamo sempre presente un fatto: le citazioni che abbiamo ora riportate (da *Esodo*, *Deuteronomio*, *2 Re*) sono tratte da libri che sono l'esito del processo storiografico sviluppatosi tra VII e V secolo, e che vede una definitiva redazione tra V e IV secolo, per cui le pratiche di lettura pubblica appena viste sono da considerare come proprie del periodo tardoesilico e postesilico. I teologi redattori deuteronomisti hanno operato una "retrospezione storica" per spiegare l'origine antichissima (il mito fondatore) di pratiche religiose, legali, culturali, librarie del presente.

Nel capitolo di *Geremia* 36, dove si parla del rotolo del profeta scritto sotto dettatura da Baruc e poi da questi letto in Gerusalemme prima che il rotolo finisse bruciato da re Ioachim nel 604 (ma anche qui teniamo conto che la redazione finale del *Libro di Geremia* è di qualche secolo dopo), capitolo su cui torneremo più avanti, oltre che della scrittura si discorre anche di pratiche di lettura, sia privata sia pubblica. Letture private vengono fatte nelle case di scribi, letture pubbliche nel «cortile superiore», «all'ingresso della Porta Nuova», nel tempio di Jahvé. In questo capitolo il termine qārā' ricorre ben 12 volte. Per la storia del libro, della scrittura e della lettura ritengo il capitolo 36 di *Geremia* il più ricco di elementi descrittivi e di testimonianze di tutta la letteratura antica prima del III secolo. Forse non è un caso che si trovi nella Bibbia ebraica.

In età postesilica la lettura pubblica della legge, documentata in un passo di *Neemia* 8, 1-8, diventa componente essenziale della vita comunitaria e momento solenne dell'azione liturgica; alla proclamazione della legge segue la spiegazione dei testi fatta dai leviti: «Giunse il settimo mese; i figli d'Israele dimoravano nelle loro città, e tutto il popolo si radunò come un sol uomo nella piazza che sta dinanzi alla porta delle Acque. Dissero allo scriba (sēfar) Esdra di portare il rotolo (sēfer) della legge di Mosè, che Jahvé aveva dato ad Israele [...]. Sulla piazza che sta dinanzi alla porta delle Acque egli ne diede lettura (qārā') dall'alba fino a mezzogiorno [...]. Esdra, lo scriba, stava ritto su una tribuna di legno, costruita allo scopo [...]. Esdra aprì il rotolo alla presenza di tutto il popolo; egli stava più in alto di tutti, e quando l'aprì, tutto il popolo si alzò in piedi. Esdra benedisse Jahvé, Dio grande; e tutto il popolo rispose: - Amen! Amen! -, elevando le mani. Poi s'inchinarono e si prostrarono davanti a Jahvé, con il volto a terra. I leviti [...] spiegavano al popolo la legge, mentre il popolo se ne stava in piedi. Lessero il rotolo della legge di Jahvé a sezioni, spiegandone il significato, così da far comprendere ciò che si leggeva».

5.3 Libro, scrittura e lettura nei profeti

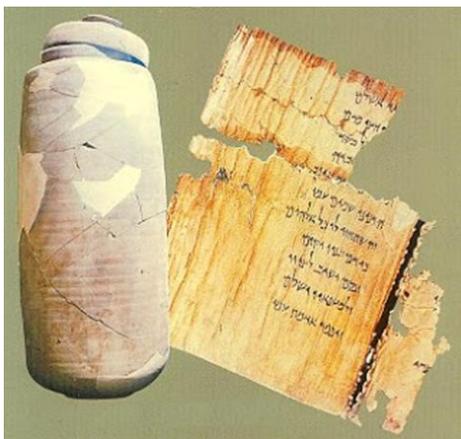
Sēfer, scritto, delle cui accezioni abbiamo già detto, ricorre nella Bibbia ebraica 185 volte⁸¹. L'uso si fa più frequente a partire dai profeti e dai testi della storiografia deuteronomistica. Le maggiori attestazioni crescono infatti in coincidenza col periodo in cui le parole dei profeti, inizialmente proferite solo oralmente, vengono messe per iscritto per garantirne la trasmissione e salvarne la memoria, e ciò avviene tra VI e V sec. a. C.; si tratta dello stesso periodo in cui prende avvio il processo di canonizzazione scritta del "libro della legge". Non è dunque un caso se nel *Deuteronomio* sēfer compare 11 volte, in *Giosuè* 7, in *Samuele* 4, nei due libri dei *Re* 30 volte; in *Isaia* 12 volte, in *Geremia* 26.

La graduale, crescente frequenza delle occorrenze nei testi profetici rispecchia il processo di stesura scritta del messaggio profetico. Nei libri profetici che leggiamo nella loro redazione definitiva possiamo vedere testimoniate le fasi di una cultura che dall'iniziale oralità si è andata poi consolidando nella forma scritta: a) nella fase iniziale i pronunciamenti dei profeti furono sicuramente soltanto orali; se in questa prima fase vi furono scritture da parte dei profeti più antichi, furono testi molto brevi consegnati a semplici tavolette; b) il messaggio orale fu portato nello scritto o dal profeta o dai suoi discepoli nel momento in cui si avvertì che le parole pronunciate non avevano più solo un valore occasionale ma che potevano mantenere una loro efficacia e validità anche per il futuro, per le generazioni successive; c)

⁸¹ F.L. HOSSFELD-E. REUTER, cit., col. 280-281.

la trasmissione di testi scritti creò le condizioni per il formarsi di un conseguente e necessario lavoro di ricerca di testi e nei testi; il testo tradito permise frequentazione, rapporto creativo e costruttivo con i contenuti trasmessi, accrescimento, base di partenza di un ulteriore sviluppo tradizionale; d) l'utilizzo sempre più frequente del mezzo scrittorio e l'accresciuta diffusione del libro come mezzo di conoscenza produssero nei testi: 1) testimonianze sul lavoro dello scrittore e sulle pratiche di lettura; 2) uso metaforico del libro e degli strumenti di scrittura, indizio della familiarità del mezzo; 3) uso simbolico del libro e della scrittura nel discorso teologico, soprattutto di ambito escatologico e apocalittico.

5.3.1. Isaia



Passiamo in rassegna le testimonianze di cultura scritta nei profeti. Iniziamo con Isaia, tenendo nel dovuto conto quanto già detto circa la complessità redazionale del libro di questo profeta, costituito da testi che coprono un arco cronologico di almeno tre secoli, riuniti da un redattore della comunità giudaica della prima età ellenistica.

Is. 4, 3: «Chi sarà rimasto in Sion e sopravviverà a Gerusalemme sarà chiamato santo, tutti quelli che sono iscritti (kātab) per la vita a Gerusalemme». Si praticava probabilmente a Gerusalemme una registrazione anagrafica dei residenti, di cui non possiamo stabilire la cronologia. Il registro anagrafico è qui usato in senso traslato.

Is. 8, 1: «Jahvé mi disse: - Prenditi una grande tavola e scrivi sopra con stilo d'uomo». Lo scritto è mezzo per la sopravvivenza del messaggio. Le parole del profeta non sono vincolate alla situazione presente, ma possono valere anche per il futuro.

Is. 8, 16: «Chiuderò la testimonianza, sigillerò l'insegnamento alla presenza dei miei discepoli». Chiudere uno scritto, legandolo con un filo e apponendovi un sigillo come si faceva con gli atti documentari quali un contratto (vedi la testimonianza di *Ger. 32, 14*), significava garantire nel tempo l'invulnerabilità, l'immutabilità e l'autenticità del contenuto. Per una sicura conservazione il documento poteva essere riposto all'interno di un vaso di terracotta a sua volta ben chiuso, pratica riferita da *Ger. 32,14*, e attestata dai reperti di Qumrān [si veda qui sopra l'immagine]. Il passo è prezioso perché documenta, oltre allo scritto del profeta, la presenza di discepoli, che sono uno dei principali tramiti di trasmissione della tradizione.

Is. 10,1-2: «Guai a quelli che promulgano decreti iniqui e, nel redigere, mettono per iscritto l'oppressione, per privare i miseri della giustizia e derubare il diritto dei poveri del mio popolo». L'uso della scrittura a fini giuridici e amministrativi.

Is. 29, 11-12: «Così la visione di ogni cosa è diventata per voi come le parole di uno scritto (sēfer) sigillato, che si dà a uno che conosca la scrittura dicendo: - leggi questo -, ma egli risponde: - Non posso, perché è sigillato! Allora si dà lo scritto a qualcuno che non sa leggere dicendo: - leggilo! - ma egli risponde: - non so leggere! -». Il passo testimonia che l'uso della scrittura, qui documentaria, e le pratiche di lettura erano così diffuse da permettere al profeta di trarre da tale ambito un esempio tipico di condizione di torpore interiore, di incapacità a comprendere perché sprovvisti dei mezzi necessari, incapacità cui si accompagna uno stato d'angoscia. Questo passo 11-12, in prosa, è per Otto Kaiser un'evidente aggiunta da ascrivere con probabilità «a una lettura escatologica dei profeti»⁸², di età postesilica.

Is. 29, 18: «Udranno in quel giorno i sordi le parole del libro; liberati dalla foschia e dall'oscurità, gli occhi dei ciechi vedranno». Il passo all'interno di un brano (17-24) da ascrivere a un seguace della teologia escatologica della storia, è per Kaiser da fissare in età ellenistica, verso la fine del III secolo a. C.⁸³

Is. 30, 8: «Ora vieni, scrivilo e traccialo in un libro, affinché resti per i giorni futuri come testimone per sempre». La scrittura come memoria. Se il passo è l'aggiunta di un redattore dopo che è avvenuta la catastrofe del popolo di Israele (587), lo scopo del redattore coincide con quello del profeta: la parola profetica, che denunciava le colpe del popolo e il conseguente castigo di Dio, si è avverata.

Is. 34, 16: «Cercate nel libro di Jahvé e leggete; nessuno di essi vi mancherà». Si è ipotizzato che si tratti del "libro celeste" su cui sono iscritte tutte le creature; vi è anche una interpretazione più contestuale: libro di Jahvé sarebbe il libro di Isaia (per Childs⁸⁴ il riferimento sarebbe a *Is. 13*; per Calvino, citato da Childs, al Pentateuco). Quel «leggete» è testimonianza di pratica di lettura, trattandosi di un esplicito invito a consultare altri libri. Kaiser, che vede nel «cercate (indagate) e leggete» una terminologia "scribale", lega questo verso a *Is. 34, 4*, per sostenere che all'anonimo autore (che egli chiama «l'apocalittico») è familiare l'ambiente librario e scrittorio.

Is. 37,14: «Ezechia prese la lettera (sēfer) dalla mano dei messaggeri e la lesse. Indi salì al tempio e, dispiegatala davanti a Jahvé, pregò così Jahvé...». Il passo appartiene all'appendice storica del libro di Isaia. Se da un lato questa

⁸² KAISER, cit. pp. 325-326.

⁸³ Ivi, p. 335.

⁸⁴ CHILDS, cit. p. 273.

appendice ha alla base un racconto databile probabilmente in tarda età preesilica, «dall'altro questo complesso narrativo così come lo leggiamo oggi manifesta caratteristiche che ci inducono ad attribuirlo a una rielaborazione postesilica»⁸⁵.

5.3.2 Geremia

Per la storia del libro, della scrittura e della lettura in Israele il cap. 36 di Geremia è sicuramente il più istruttivo di tutta la Bibbia ebraica⁸⁶. Jahvé ordina a Geremia di prendere «un rotolo» (megillâ) per scrivere su di esso tutte le parole che gli dirà «contro Israele e contro Giuda e contro tutte le nazioni». Baruc, figlio di Neria, lo scriba (sēfar), chiamato da Geremia, «scrive sotto dettatura» del profeta tutte le parole di Jahvé nel rotolo «con l'inchiostro». Baruc, su comando del profeta, va a «leggere il rotolo» nella casa di Jahvé davanti a tutto il popolo, va a leggerlo «nel cortile superiore, all'ingresso della Porta Nuova, alle orecchie di tutto il popolo»; va a leggerlo in case private di Gerusalemme, tra le quali la casa di Ghemariâ «figlio di Safân lo scriba». I principi, informati di queste pubbliche e private letture, invitano Baruc a leggere anche a loro il rotolo: « - siediti e leggi davanti a noi - ». Presi da spavento all'ascolto di «tutte quelle parole», i principi si sentono in dovere di avvertire il re Ioachim. Nel frattempo invitano Geremia e Baruc a nascondersi, prevedendo la collera del re. Iudi, preso il rotolo «dalla camera di Elisamâ lo scriba», lo legge alla presenza del re. «Appena Iudi aveva letto tre colonne⁸⁷ o quattro, il re le tagliava con il temperino dello scriba⁸⁸ e le gettava nel fuoco che era nel braciere, finché fu consumato l'intero rotolo sul fuoco⁸⁹».

Il rotolo, tra le mani del lettore, veniva svolto con la mano sinistra e riavvolto con la mano destra, compiendo una gestualità delle mani lenta e continua. La parte di rotolo che rimaneva aperta davanti agli occhi del lettore era costituita da circa tre, quattro colonne di scrittura. Nel caso narrato da Baruc, la parte di rotolo appena letta da Iudi, invece di essere riavvolta, il re la taglia col temperino e la getta sul fuoco: un gesto che rivela l'arroganza e l'insipienza di Ioachim. Terminata la lettura e bruciato tutto il rotolo, il re comanda di arrestare Geremia e Baruc, «ma il Signore li aveva nascosti». Il Signore ordina poi a Geremia di prendere un nuovo rotolo e di scrivervi «tutte le parole di prima, contenute nel rotolo precedente». Preso un nuovo rotolo, e dato a Baruc, Geremia gli detta tutte le parole del rotolo che Ioachim ha bruciato, «anzi, aggiunse ad esse molte altre parole simili a quelle».

Ger. 29, 1: «Queste sono le parole della lettera (sēfer) che Geremia inviò da Gerusalemme al resto degli anziani, sacerdoti, profeti e a tutto il popolo dei deportati a Babilonia». Il passo documenta scambio di notizie, per mezzo della scrittura, fra i deportati ed i rimasti a Gerusalemme.

Ger. 30, 1-2: «Questa è la parola che fu rivolta a Geremia da parte di Jahvé in questi termini: - Così dice Jahvé, Dio di Israele, scrivi tutte queste cose in un libro».

Ger. 51, 60-64: «Geremia aveva scritto tutta la sventura che sarebbe arrivata contro Babilonia in un solo rotolo». Geremia aveva poi ordinato a Seraiâ, una volta giunto a Babilonia e letto quel rotolo: «legherai su di esso una pietra e lo getterai in mezzo all'Eufrate, dicendo : - Così affonderà Babilonia e non si rialzerà più, a causa della sventura che io sto per addurre contro di essa - ». Geremia affida le sue profezie al libro. Al contempo egli stesso legge il libro di un altro profeta, Michea, di cui cita il passo 3,12 in *Ger. 26,18*: indizio di tradizione testuale in atto. In Geremia leggiamo anche una bella testimonianza di scrittura documentaria: *Ger. 32, 9ss:* «Allora comprai il campo di Canamèl [...], scrissi l'atto nel libro e lo sigillai [...], quindi presi lo scritto dell'acquisto, quello sigillato e quello aperto secondo la prescrizione e gli statuti [...]. Poi ordinai a Baruc: - Prendi questi scritti, questo scritto dell'acquisto, sia quello sigillato che quello aperto, e mettili in un vaso di argilla affinché si conservino per molti giorni».

Infine troviamo sempre in Geremia due metafore i cui termini figurati sono presi dal mondo della scrittura: lo stilo menzognero, la tavola scritta del cuore: *Ger. 8, 8:* «Come potete dire: - noi siamo saggi e la legge di Jahvé è con noi? Certo, ecco, a menzogna l'ha ridotta lo stilo ('êt) menzognero degli scribi», sineddoche e metafora insieme. Nel passo si coglie un accenno, non proprio benevolo, alla classe degli scribi, la cui influenza andrà sempre crescendo: qui Geremia critica aspramente la loro attività di rimanipolatori della legge di Jahvé; *Ger. 17,1-2:* «Il peccato di Giuda è scritto, con stilo di ferro sulla tavola (lûach) del loro cuore [...] quale ricordo per i loro figli». Stessa metafora in *Prov.3, 3:* «Amore e fedeltà non ti abbandonino [...] scrivili sopra la tavola del tuo cuore». Comparirà anche in Paolo 2 *Cor. 3, 3*.

⁸⁵ KAISER, cit., p. 440.

⁸⁶ Esegesi del capitolo 36 in ARTUR WEISER, *Geremia (capp. 24, 15 – 42, 34)*, Brescia, Paideia, 1987 (Ediz. orig. Göttingen 1955), pp.568-583.

⁸⁷ Il termine ebraico usato per indicare la colonna di scrittura è delet, che propriamente significa "battente di una porta". Il fatto di chiamare delet una colonna di scrittura non può che essere originato dall'uso e dalla forma delle tavolette scritte di un dittico, che erano tenute insieme da una cerniera di cuoio, e che quindi funzionavano come i battenti di una porta che ruotano su un cardine, cfr. BAUMANN, cit., col. 735; *Gn. 19, 6:* «Allora Lot uscì verso di loro sulla porta e, dopo aver chiuso il battente (delet) dietro di sé...». Vedi l'immagine di due tavolette unite a formare un dittico a p. 11.

⁸⁸ Una sorta di coltellino che serviva a più usi, tra i quali tagliare fogli di papiro, radere una scritta errata.

⁸⁹ Il rotolo di cui qui si parla non può che essere stato di papiro; se fosse stato di pergamena non sarebbe stato facile per il re né tagliarlo né tanto meno bruciarlo.

5.3.3 Ezechiele

Ez. 2, 9-10, 3, 1-3: «Ed ecco che vidi una mano tesa verso di me e in essa un rotolo scritto (megillâ). Lo stese dinanzi a me; era scritto all'interno e all'esterno e vi erano scritti lamentazioni, gemiti, e guai. Mi disse: - Figlio dell'uomo, mangia ciò che stai vedendo, mangia questo rotolo, poi va', parla alla casa d'Israele -. Aprii la bocca e mangiai quel rotolo. Poi mi disse: - Figlio dell'uomo, ciba il ventre tuo e riempi le tue viscere di questo rotolo che ti do -. Lo mangiai e fu in bocca dolce come il miele». La stessa immagine in *Apoc.* 10, 8-10.

Un altro strumento scrittoriale, oltre al temperino citato nel passo di *Ger.* 36, 23, lo menziona *Ez.* 9, 2: «... in mezzo a loro c'era un uomo vestito di lino col calamaio da scriba sul fianco...».

Ez. 13, 9: i falsi profeti «non figureranno più nell'assemblea del mio popolo, non saranno scritti nel libro della casa d'Israele e non entreranno nel paese d'Israele».

Ez. 37, 15-17: «Mi giunse la parola di Jahvé: - Tu, figlio dell'uomo, prenditi un pezzo di legno e scrivici sopra: 'Giuda e i figli d'Israele associati', poi prendi un altro pezzo di legno e scrivici sopra: Giuseppe, legno di Efraim, e tutta la casa di Israele associata'. Li avvicinerai l'uno all'altro così da formare un legno solo e staranno uniti nella tua mano». Coloro che torneranno dall'esilio dovranno formare un unico popolo senza più distinzione tra Regno di Giuda e Regno d'Israele.

5.3.4 Altri profeti

Ab. 2, 1-2 «e sto attento per sentire che mi dirà [...]. Jahvé mi ha risposto e ha detto: - Scrivi la visione, incidila su tavolette (lûāh), perché si corra a leggerla».

Zc. 5, 1-3: «Alzai di nuovo gli occhi e guardai: ecco un rotolo (megillâ) che volava. L'angelo mi domandò: - Che vedi? - Io risposi: - Vedo un rotolo che vola; la sua lunghezza è di venti palmi e la sua larghezza di dieci -. Egli mi spiegò: - Questa è la maledizione che si diffonde sopra tutto il paese! Perché ogni ladro sarà spazzato via di qui come quel rotolo, e ogni spergiuro sarà spazzato via di qui come quel rotolo». Il rotolo che vola allude all'esclusione dei peccatori dal nuovo Israele che si ristabilirà nella terra.

Ml. 3, 16: «Ma Jahvé ha inteso e ascoltato; fu scritto un memoriale (sēfer) al suo cospetto per coloro che lo temono e onorano il suo nome. Saranno per me, dice Jahvé degli eserciti, speciale proprietà per il giorno che preparo. Avrò compassione di loro come il padre ha compassione del figlio che lo serve». Jahvé vede tutte le azioni degli uomini e le fissa per iscritto; a suo tempo questo libro servirà per risparmiare i giusti dai castighi e per costituire il gruppo degli appartenenti a Dio in modo particolare. Questo libro verrà aperto il giorno del giudizio. L'immagine metaforica del libro di Dio, registro dei santi nella concezione escatologica della salvezza, deriva forse dalla pratica della registrazione anagrafica e dai libri di memorie dei monarchi orientali. Per Kaiser⁹⁰, nella concezione di questo libro di Dio potrebbe esservi un'influenza babilonese: la fede di tipo astrologico nel destino propria dei babilonesi, secondo i quali nel primo giorno dell'anno gli dèi determinavano il fato scrivendolo sulle tavole del destino.

6. Ritorno alla similitudine di Is. 34, 4

L'autore del breve poema escatologico⁹¹, capp. 34-35 del *Primo Isaia*, nel quale al v. 4 del cap. 34 compare la similitudine «il cielo si riavvolgerà come un rotolo scritto», è attivo in un periodo che la maggior parte degli esegeti colloca tra la fine del sec. VI a. C. e la prima età postesilica. È il periodo nel quale il «libro della legge» sta per divenire la base della vita religiosa e culturale della comunità giudaica. È in atto da parte della storiografia deuteronomista una rivisitazione della storia d'Israele, sulle basi di una ormai indiscussa teologia jahvista che ha nel patto concluso da Jahvé con il suo popolo un cardine interpretativo fondamentale.

L'autore è persona dedita allo studio dei testi scritti, ora sempre più numerosi e diffusi, soprattutto quelli profetici, che vengono letti sia in pubblico sia in privato. Fa sicuramente parte di quella «successione ininterrotta di "discepoli" di Isaia, che continuano ad articolare la traiettoria interpretativa generale (cfr. *Is.* 8,1)»⁹². Del profetismo è pervasa la sua spiritualità ed è ricca la sua vena letteraria. Il tema profetico del giudizio e della salvezza non è più da rapportare, per il nostro autore, solo all'esperienza storica di Israele; esso assume una prospettiva universalistica: il giudizio di Dio è un giudizio su tutte le nazioni, su tutto quanto vive sulla terra. L'autore ha fatto suoi temi e immagini escatologiche e apocalittiche già elaborate a partire dal tardo periodo esilico: non è tuttavia ancora pienamente un apocalittico. Alla sua visione di un totale annientamento dell'universo non fa seguito quella di una nuova creazione, di «un cielo nuovo e una terra nuova», come sarà in *Apoc.* 21, 1, bensì, nel cap. 35, di un deserto che rifiorisce, di benefiche sorgenti d'acqua, di una via sacra per Sion percorsa dai purificati e dai redenti. Visione universalistica e particolarismo storico convivono in un precario equilibrio. Ha meditato *Is.* 13-14 (oracoli contro le nazioni); conosce perfettamente il *Secondo Isaia*, del cui testo non solo si avverte l'eco nel suo breve poema, ma si hanno citazioni letterali.

⁹⁰ KAISER, cit. vol. I, p. 120.

⁹¹ Così chiama i due capitoli MUILENBURG, cit. alla nota 38 a p. 7.

⁹² BRUEGGEMANN, cit., p. 176.

Profeta di convinta fede jahvista, ripone la sua fiducia in Jahvé, unico Dio, creatore e signore del cielo e della terra. La sua cosmologia è strettamente legata al suo pensiero teologico. Jahvé ha steso la volta del cielo, *Is.* 40, 22: «Egli stende come un velo i cieli, li dispiega come una tenda per abitarvi»⁹³. Jahvé, il Dio del patto, è il Dio della creazione, che all'inizio di tutte le cose, e con il loro inizio, ha dimostrato il suo potere su tutti gli dèi stranieri, *Ger.* 27, 5: «Io ho fatto la terra, l'uomo e il bestiame che è sulla superficie della terra, con la mia grande potenza e con il mio braccio teso». L'immagine/similitudine di *Is.* 34,4 è in contrapposizione a *Gn.* 1, 1: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Quello è stato l'inizio, ora è la fine. La fine del mondo si compirà con un'azione contraria a quella eseguita da Dio al momento della creazione. In principio Jahvé ha steso il cielo, ora lo riavvolge. *Urzeit gleicht Endzeit*⁹⁴. L'immagine/similitudine di *Is.* 34, 4 può essere considerata una variante di *Is.* 51, 6: «Il cielo si dissolverà come una nube». Cambia il termine figurato, là il rotolo scritto, qui la nube. Ambedue trasmettono una medesima sensazione: la fine del cielo, che dovremmo rappresentarcela, in rapporto alla sua vastità, con un'immagine portentosa e di straordinaria forza, ci viene invece messa "dinanzi agli occhi" come un atto lieve, istantaneo e semplicissimo.

Ci saremmo potuti aspettare dal nostro autore anche un'altra similitudine per significare la fine del cielo: quella del suo riavvolgersi come la tenda di un pastore. Il codice interpretativo non mancava nei testi traditi: Jahvé "ha steso" il cielo come una tenda viene detto in *Is.* 40, 22. Il verbo usato nella Bibbia ebraica per denotare l'azione creatrice del cielo da parte di Jahvé è sempre *nāṭā* (vedi paragrafo 4.4 a p. 16); questo stesso verbo compare in *Gn.* 12, 8, dove si narra che Abramo «stese» la sua tenda sulla montagna vicina a Betel; abbiamo un altro passo anche in *Is.* 54, 2: «Allarga lo spazio della tua tenda, stendi (*nāṭā*) i teli delle tue dimore senza risparmio! Allunga le tue corde, fissa bene i tuoi pioli». Per il verbo arrotolare, riavvolgere l'ebraico ha *gālal*: è il verbo che compare nella nostra similitudine (vedi nota 3 a p.); ma questo stesso verbo compare anche in *Is.* 38, 12, dove re Ezechia, nel suo "Cantico di ringraziamento", sentendosi prossimo a morire esce con l'amara espressione «la mia dimora è stata rimossa, arrotolata lontano da me come la tenda dei pastori»⁹⁵. L'immagine/similitudine è tratta dal costume dei pastori nomadi, che dovendosi muovere spesso in cerca di nuovi pascoli, smontata la tenda e ripiegata, la "arrotolavano" in un involto che si adattava al dorso del cammello da soma⁹⁶. Sia l'immagine del rotolo che si riavvolge, sia quella della tenda che, smontata, si riavvolge per trasferirla altrove, evocano ambedue l'idea di qualcosa che sta per finire, di qualcosa che viene lasciato: nel caso del re Ezechia, la vita che se ne va paragonata alla tenda smontata e arrotolata non lascia dubbi.

Il nostro autore non ha scelto l'immagine della tenda arrotolata per indicare il cielo che si richiude, immagine che poteva venirgli spontanea sulla base dei passi che abbiamo citati e che anch'egli conosceva; ha scelto quella del rotolo, che doveva essergli certamente più familiare. Egli infatti vive e opera tra rotoli di papiro e di pergamena. I rotoli sono in stretta "relazione vitale" (*Lebensbezug* di Goethe) con la sua attività di interprete e di redattore. Otto Kaiser non sbaglia quando scrive che si avverte nel suo testo una «tendenza alla religione libraria»⁹⁷. Fa parte del suo lavoro "consultare"

quotidianamente testi. Lo dice chiaramente in 34,16: «Indagate nel libro di Jahvé e leggete». Gli esegeti hanno tentato di individuare il libro cui si riferisce, e le opinioni sono diverse. Quello che conta per la nostra ricerca non è tanto l'identificazione del libro quanto piuttosto l'esplicito invito alla ricerca, alla consultazione di un testo, indizio sicuro di una pratica ormai consolidata di ricerca testuale e di lettura, sia dell'autore sia dei suoi lettori.



Il rotolo in pergamena con il *Libro di Isaia*, I sec. a. C., scoperto a Qumrān.

Il nostro autore ha una viva immaginazione e una notevole capacità poetica, coltivata con la lettura dei testi profetici, che sono anche testi poetici: qualità che gli sono riconosciute da Penna⁹⁸, Kaiser⁹⁹ e da Muilenburg, che ha indagato la forma letteraria del cap. 34¹⁰⁰ scorgendovi un sapiente uso della strumentazione retorica: iperboli, metafore, enfasi e iterazione; paronomasie (accostamento di parole affini per il suono ma di significato diverso); parallelismo negli *incipit*; contrasto tra prospettiva cosmica e realismo dai

⁹³ Si vedano anche i passi, tutti del *Secondo Isaia*, *Is.* 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51,13.

⁹⁴ Classica espressione tedesca, in MUILENBURG, cit., p. 345.

⁹⁵ È dubbia l'interpretazione di questo passo: la Volgata traduce «generatio mea ablata est et convoluta est a me quasi tabernaculum pastorum», intendendo appunto che la vita di Ezechia se ne va come una tenda riavvolta (convoluta) dei pastori. Seguono questa interpretazione WILDERBERGER, cit., p. 1460, e JOACHIM BEGRICH, *Der Psalm des Hiskia*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1926, pp. 27ss.

⁹⁶ ABRAHAM M. RIHANY, *Morgenländische sitten im Leben Jesu*, Basel, Reinhardt, p. 127 (citato da Wilderberger); molto utile TORVALD FAEGRE, *Tende. Architettura dei nomadi*, Bari, Dedalo libri, 1981. Per il cantico di Ezechia, *Is.* 38, 9-22:

⁹⁷ KAISER, cit., p. 423: «Buchreligion».

⁹⁸ PENNA, cit. p. 14.

⁹⁹ KAISER, cit. p. 424: «studi approfonditi del carne hanno mostrato che si deve alla passionalità dell'autore la sua forma notevole [...] l'efficacia e l'eleganza della poesia ebraica non sono andate perdute con l'esilio».

¹⁰⁰ MUILENBURG, cit., p. 339ss.

spaventosi connotati, tra i più cruenti di tutta la letteratura ebraica; molte e appropriate similitudini; varietà di immagini vive, prese dalla natura circostante, dal mondo animale e vegetale; personificazione di sentimenti e di emozioni.

Al nostro autore è familiare il gesto, che possiamo immaginare compiuto molte volte nel corso di una giornata, di svolgere lentamente un rotolo con la mano sinistra e di riavvolgerlo con la destra, lasciando visibile sotto gli occhi tre/quattro colonne di scrittura. Ricordiamo *Ger.* 36, 23.

Volendo dire con una similitudine come avverrà la fine del mondo, decretata da un Jahvé indignato e irato «contro tutte le nazioni e contro tutti i loro eserciti», il nostro autore immagina che il cielo si riavvolgerà «come un rotolo scritto». L'immagine singolare e straordinaria, che piacerà negli ambienti della teologia apocalittica se ancora la userà tale e quale *Apoc.* 6, 14, ha preso forma nell'autore sulla base di interiorizzate osservazioni e considerazioni che noi, dopo il lungo percorso fatto sin qui, siamo ora in grado di comprendere e di apprezzare: seguendo il consiglio di Goethe, ci siamo «ebraizzati», siamo andati nella «terra» del poeta (profeta).

La volta del cielo, per la cosmologia dell'autore, è consistente e di forma tonda come lo è il rotolo. Sulla scorta di passi di Isaia, e della mentalità corrente, pensa alla volta celeste come a un manto, a un velo, come alla copertura di una tenda, copertura che era fatta di pelli di pecora o di capra, tra loro cucite a formare un ampio telo. A tale proposito non dimentichiamo che il rotolo di pergamena era pure esso ricavato da pelli, di pecora o di capra, cucite a formare delle lunghe strisce (vedi par. 5.1, alle pp. 17-18). Sono note all'autore, che ovviamente contrasta, le concezioni religiose, in particolare babilonesi, secondo le quali gli astri della volta celeste sono divinità che con i loro regolari movimenti, le loro reciproche relazioni, le loro forme costituiscono un libro aperto su cui leggere i destini degli uomini. Ricordiamo *Is.* 47,13. Jahvé, creatore del cielo e della terra, così come all'origine ha «steso il cielo» (possiamo aggiungere: ha aperto il

rotolo) ora lo richiude, riavvolgendolo, proprio come si fa con un rotolo quando lo si è letto e lo si ripone. Riavvolgere il rotolo segna la fine della lettura, esperienza quotidiana dell'autore. La parte di rotolo aperta è quella disponibile alla lettura, la parte di rotolo riavvolta è la parte letta¹⁰¹.

Il rapporto di analogia che l'autore stabilisce tra il ritrarsi del cielo e il riavvolgersi del rotolo si fonda su proprietà e funzioni di ambedue le entità: a) consistenza e rotondità della volta del cielo / solidità e rotondità del rotolo; b) stelle e costellazioni segni della volta del cielo aperti agli occhi indagatori dell'osservatore / scrittura del rotolo svolto disponibile alla lettura; c) unità-totalità della volta celeste / unità-totalità del rotolo scritto.



Torcello, S. Maria Assunta, decorazione musiva: *Giudizio Universale* 639-XI sec., particolare: Due angeli richiamano in vita i morti del mare, un altro angelo riavvolge il «rotolo» del cielo.

La similitudine, una volta espressa, per la sua natura polisemica ed evocativa ha la capacità di rivelare senso, di dire «ancora di più» di quello che dice a una prima lettura. Metafore e similitudini sono per Aristotele, ricordiamolo, non solo ornamento del discorso ma mezzi di apprendimento e di conoscenza, anche se non subito evidenti: serve uno sforzo ulteriore. Assimilare lo sconvolgente e immane ritrarsi del cielo al riavvolgersi di un rotolo scritto, rafforza nel lettore l'idea della assoluta onnipotenza divina alla quale, come all'inizio bastò la «sola parola» per creare la luce, *Gen.* 1, 3: « - Vi sia la luce - . E vi fu luce», basta un gesto semplicissimo, di nessuno sforzo, come quello di riavvolgere un rotolo, per porre fine all'immensità del cielo. Il rapporto tra le due azioni è incommensurabile. Sta qui la forza espressiva dell'immagine. Il cataclisma cosmico è per Jahvé un semplice rotolo riavvolto. Una specie di ossimoro o di antitesi. Le due azioni, porre fine al cielo, riavvolgere un rotolo, sono tenute insieme intuitivamente dal legame analogico, ma l'accostamento colpisce il lettore per il sorprendente paradosso. Già s. Agostino, nel commentare il *Sal.* 103, 2, su cui torneremo tra poco, «Jahvé stende il cielo come una pelle», intendendo la pelle di una tenda, dice che il significato primario e letterale del passo rimanda alla potenza di Dio e alla facilità con cui si esplica la sua forza creatrice.

¹⁰¹ Bene interpreta e illustra la similitudine di *Is.* 34, 4 il domenicano portoghese Francisco Foreiro, nella sua commentata versione dall'ebraico del *Libro di Isaia*, opera citata alla nota 41 a p. 7. Riporto quanto scrive a p. 121v (conservo punteggiatura e ortografia dell'originale): «et volventur sicut liber caeli: sicut si librum volvas, litterae non apparent. ita cum luminosa corpora sint in caelo, veluti litterae in libro, (sunt enim signa temporum etc.) si caelum volvas, non apparebunt. obscuracionem itaque luminorum caelestium notant haec, quae nihil aliud, quam supremam tristitiam, et rerum adversarum quandam inundationem, ut supra iam non semel diximus: atque hoc est, quod Evangelistae dicunt solem obscurandum, et lunam retracturam lumen, et stellas de caelo ruituras. Hunc locum Isaiaie Ioannes in Apocalypsi cap. 6 sic vertit, Et caelum recessit, sicut liber, qui circumvolvitur. Ubi quoque potentiam Dei indicare voluit propheta: qui non maiori negotio caelos, si libeat, complicit, et volvat, quam tu membranam, ac multo minori». Le considerazioni fatte da Foreiro erano in parte già presenti nelle *Postille* di Nicolò da Lyra: «in libro enim plicato quaeque scripta sunt non possunt legi: et eodem modo dicitur hic quod gentiles ex constellationibus futura praenosticantes non poterant ibi videre infortunia superventura per Nabuchodonosor» (*Biblia sacra*, con la glossa ordinaria e interlineare, le postille di Nicolò da Lyra, Venetiis, 1587, t. IV, c. 62v) e in s. Agostino, come vedremo tra poco. Francisco Foreiro (1522ca. - 1583), domenicano portoghese, compie studi a Parigi. Nel 1561 viene inviato dal re del Portogallo Sebastiano I al Concilio di Trento, dove si fa molto apprezzare. È nominato segretario della Commissionata per la censura dei libri proibiti istituita il 26 febbraio 1562. Collabora alla redazione del Catechismo tridentino e alla riforma del Breviario. La sua nuova versione di Isaia con commento viene pubblicata, dopo che a Venezia, anche ad Anversa da Plantin nel 1565. Sulla sua attività di esegeta JOSÉ NUNES CARREIRA, *Filologia e crítica de Isaías no commentário*, Coimbra, [s.n.], 1974, che non ho visto.

Lo stesso accade con l'immagine della caduta degli astri, la cui caducità è scontata per il pensiero jahvista dell'autore. L'immagine degli astri avvizziti che cadono come le foglie secche della vite e del fico ripropone, ma con intento contrario, lo stesso schema immaginativo: i luminari del cielo, possenti, dotati di eccelso fulgore e di virtù straordinarie, tanto che alcune religioni ne hanno fatto degli idoli, cadono come umili e leggere foglie secche, oggetti insignificanti di una natura morta, in balia di un soffio di vento. Serve pochissimo a Jahvé per distruggere il cielo, il semplice gesto che basta a riavvolgere un rotolo. Sono un nulla gli astri, insensatamente divinizzati, se nel loro cadere somigliano alle foglie secche del fico e della vite.

Vogliamo dire ancora di più? La dimestichezza, la "relazione vitale" che l'autore ha con il rotolo scritto, l'ha portato a immaginare, a "inventare" la fine del cielo come un rotolo che si chiude. Ma se la scomparsa del cielo è come un rotolo chiuso, allora la volta del cielo è un rotolo aperto. S. Girolamo, nel commento al *Sal.* 103, 2 «[Jahvé] stende il cielo come una pelle (*Extendens caelum sicut pellem*)» mostra, da fine e attento interprete, di aver colto appieno il significato "letterale" sotteso sia a questo versetto sia a *Is.* 34, 4, che mette tra loro in relazione: «"Stende il cielo come una pelle": vuol dire che all'inizio Dio ha steso il cielo come si apre un rotolo (volumen); e di nuovo lo riavvolgerà come sta scritto in altra parte: "E il cielo sarà riavvolto come un rotolo (volumen)"¹⁰². Anche s. Agostino commenta il *Sal.* 103, 2, dandone due spiegazioni; una letterale, l'altra allegorica: «Se prendi alla lettera "ha steso il cielo come una pelle" sta ad indicare la facilità con la quale Dio opera. Infatti tu vedi questa immensa costruzione e sai bene che un qualsiasi uomo, se può distendere una pur qualsiasi volta, lo fa con notevole sforzo, con grande e difficile lavoro [...]. Qui abbiamo l'immagine della facilità [...]. Dio opera facilmente: non ha disteso il cielo nel modo in cui tu hai costruito il tetto della tua casa». Secondo invece il senso allegorico "il cielo come una pelle" è simbolo della divina Scrittura, la quale «copre tutta la terra, infatti è distesa dall'uno all'altro capo del mondo e della storia attraverso la predicazione». Se nel *Sal.* 103, 2 il cielo è presentato come una pelle in *Is.* 34, 4 il cielo è presentato come un libro: per pelle possiamo dunque intendere, secondo s. Agostino, la pergamena con la quale è fatto il libro/rotolo. Nel ricavare dal testo questo senso allegorico s. Agostino pensa dunque alla pergamena come materia scrittoria, quindi come mezzo, come supporto della divina Scrittura. La pergamena, annota s. Agostino, è ricavata dalla pelle di animali morti. Mosè, i profeti, gli apostoli, gli evangelisti, i predicatori sono stati mezzi, strumenti per annunciare a tutta la terra la parola di Dio immortale, parola sempre vivente. Ma ora anche tutti questi annunciatori, strumenti e mezzi della parola, sono tutti morti, come è "pelle morta" la pergamena. Finché erano vivi, i profeti e gli apostoli erano noti solo in Giudea, ora che sono morti sono noti a tutte le genti. Morti (predicatori e pergamena) che trasmettono una parola viva¹⁰³. Il vescovo di Ippona ritorna sullo stesso tema anche nelle *Confessioni* XIII, 15, 16: insiste sulla stessa immagine e aggiunge altre considerazioni: «Chi, se non tu, Dio nostro, creò per noi un firmamento di autorità sopra di noi, nella tua Scrittura divina? *Il cielo sarà ripiegato come un libro* (*caelum enim plicabitur ut liber*) e ora si stende su noi come pelle: l'autorità della tua divina Scrittura è più sublime da che i mortali per cui ce l'hai comunicata incontrarono la morte della carne. Tu sai, Signore, tu sai, come rivestisti di pelli gli uomini, allorché per colpa del peccato divennero mortali. Perciò hai disteso *come una pelle* il firmamento del tuo libro, le tue parole sempre coerenti, che hai posto sopra di noi con l'ausilio d'uomini mortali. Anche grazie alla loro morte il bastione d'autorità delle tue parole per loro mezzo annunciate si stende eccelso sopra ogni cosa, che sta più in basso di loro, mentre non si stendeva così eccelso durante la loro vita quaggiù. Non avevi ancora disteso *il cielo come una pelle*: non avevi ancora diffuso in ogni luogo la risonanza della tua morte». Poco più avanti, *Confessioni* XIII, 15, 18, Agostino esplicita ancora meglio l'immagine del cielo/firmamento stabile, che tutto copre, come un libro che resta immutabile in eterno, l'autorità della Scrittura: «[gli angeli (che stanno sopra la volta del cielo, sopra il *firmamentum*)] non hanno bisogno di alzare lo sguardo a questo nostro firmamento, e di leggere la tua parola per conoscerla. Essi vedono in continuazione il tuo volto e vi leggono senza sillabe distribuite nel tempo il volere della tua eterna volontà. Leggono perennemente (*semper legunt*), e ciò che leggono non passa mai, perché leggono, eleggendo e prediligendo (*eligunt et diligunt*), l'immutabilità stessa del tuo volere (*incommutabilitatem consilii tui*), codice (*codex*) che mai si chiude, libro che mai si ripiega (*nec plicatur liber*); tu stesso infatti sei il loro libro, e lo sei in eterno; tu li hai stabiliti sopra questo firmamento stabilito sopra l'instabilità delle genti instabili della terra (*quod firmasti super infirmitatem inferiorum populorum*), affinché queste alzando lo sguardo conoscano la tua misericordia, che ti annuncia nel tempo, creatore del tempo. *Nel cielo Signore è la tua misericordia, e la tua verità fino alle nubi* (*Sal.* 35, 6). Passano *le nubi*, il cielo invece rimane»¹⁰⁴. Gregorio Magno mostra di conoscere l'esegesi agostiniana di cielo-pergamena-scrittura nel commento a *Ezechiele* 2, 9-10: «Ed ecco che vidi una mano tesa verso di me e in essa un rotolo scritto. Lo stese dinanzi a me; era scritto all'interno e all'esterno». Per Gregorio Magno il rotolo svolto («*expandit*») sono le Sacre Scritture perché agli occhi dei predicatori della divina parola, qui figurati da Ezechiele, l'oscurità viene svelata. Il rotolo è come chiuso («*involutum*») quando resta oscuro; quando invece è spiegato, allora il rotolo si apre, è svolto («*expandit*»). Anche Gregorio Magno cita qui il *Sal.* 103, 2: il cielo sono le Scritture. «*Quid enim caeli nomine nisi sacra Scriptura signatur?*»: il sole della sapienza, la luna della scienza e le stelle, esempi e virtù degli antichi padri. Ciò che la pergamena ci mostra, scritto dalla lingua di carne dei suoi scrittori, è stesa

¹⁰² GIROLAMO (santo), *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, a cura di Germano Morin, Oxford, J. Parker et Soc. Bibliopolas, 1897, p. 163.

¹⁰³ AGOSTINO (santo), *Esposizioni sui Salmi III*, a cura di Tommaso Mariucci e Vincenzo Tarulli, Roma, Città Nuova Editrice, 1976, pp. 646-650; per il senso allegorico: «*Figuratum ibi quiddam nobis est. Quod ad vivinam Scripturam attinet, extenditur sermo mortuorum; ergo ideo tenditur sicut pellis; et multo magis tenditur, quia illi mortui sunt. Nam post mortem plus innotuerunt Prophetae et Apostoli; non erant tam noti cum viverent: Propheatas vivos sola Iudaea habuit, mortuos omnes gentes. Cum enim viverent, nondum erat extenta pellis, nondum erat extentum caelum, ut tegetet orbem terrarum. Extendit ergo caelum sicut pellem*»

¹⁰⁴ AGOSTINO (santo), *Le confessioni*, a cura di Maria Betterini, Torino, Einaudi, 2000, pp. 529-533.

davanti ai nostri occhi, cioè ci viene spiegata, grazie alle parole dei dottori interpretanti. Ma il rotolo, leggiamo in Ezechiele, è scritto sia da una parte sia dall'altra. Noi vediamo solo la parte del libro del cielo rivolta verso di noi. La parte rivolta verso l'alto è letta solo dagli angeli, perché reca scritte «le cose che si riferiscono all'essenza divina e ai gaudi eterni, ancora sconosciute a noi, conosciute in segreto soltanto dagli angeli (solis angelis in secreto sunt cognita)». Ci sono dunque cose scritte in questo rotolo che restano ancora per noi nascoste «servantur occulta»¹⁰⁵. Caro lettore, vedi quante relazioni, quanti significati, quanti simboli vengono immaginati partendo da una semplice similitudine che ha per oggetto il libro? Io mi fermo. Continua tu, stabilisci tu ulteriori legami che possono scaturire, come acqua fresca zampillante tutta per te, da quanto hai ora letto, dalle tue conoscenze, dalle tue letture, dalla tua immaginazione.

Nella secolare riflessione filosofica e letteraria che seguirà, il cielo diventerà il creato, la natura, il mondo che, concepito come libro, si offrirà per essere letto, indagato, conosciuto. La similitudine diventerà una gloriosa metafora: il libro della natura, che conoscerà un lungo successo e utilizzo nella storia della cultura, della poesia e delle scienze¹⁰⁶. Ma se il cielo/mondo è un libro da leggere, varrà anche l'altra metafora, speculare alla prima: il libro è un mondo, è lo spazio creato dall'autore del mondo-libro, e che può essere abitato dal lettore.

La caduta del cielo porta con sé, necessariamente, la desolazione delle tenebre. L'abbiamo letto nei detti profetici citati al cap. 5 paragrafo 5 (*Jahvé distrugge il cielo e ne annienta l'«armata»*), *Is.* 50, 3: «rivestirò il cielo di nero»; *Ger.* 4, 28: «si oscureranno i cieli dall'alto». Non c'è più luce, che è il bene più prezioso e bello, scompare la vita. Alla caduta del cielo non può che accompagnarsi la caduta degli astri, spenti, avvizziti come le foglie secche del fico e della vite. La polisemicità della metafora/similitudine ci consente di dire che finché il rotolo/libro rimane aperto c'è luce, e quindi visione, intelligenza, cognizione, quando il rotolo/libro è chiuso siamo avvolti dalle tenebre, non c'è più lettura, comprensione, non c'è più vita.

Il *topos* delle foglie secche cadenti o dei fiori appassiti ha significative attestazioni nel *Primo Isaia*: 1, 30: «veramente voi (idolatri) sarete come una quercia le cui foglie appassiscono e come un giardino le cui acque si disseccano»; *Is.* 28, 4: «E avviene del fiore avvizzito del suo meraviglioso ornamento [...] come al fico primaticcio prima dell'estate, che, chi lo vede, appena gli è in mano lo inghiotte»; nel *Secondo Isaia*: 40, 8: «l'erba si secca, il fiore appassisce ma la parola del nostro Dio rimarrà in eterno»; nel *Terzo Isaia*: 64, 6: «tutti noi avvizziamo come foglie». Il *topos* conosce un uso frequente nella letteratura escatologica ed apocalittica ebraica. È documentato in tutte le letterature del mondo come metafora della caducità di ogni cosa. Nell'*Iliade* le stirpi degli uomini sono come le foglie, «alcune ne getta il vento a terra, altre la selva fiorente le nutre al tempo di primavera; così le stirpi degli uomini: nasce l'una, l'altra dilegua» (VI, 147-149). E per Orazio, *Ars poetica* 60-63, sono invece le parole a cadere come le foglie: «Come, sul declinare di ogni anno, i boschi mutan le foglie, e le più vecchie cadono, così delle parole con l'andar del tempo alcune periscono, e quelle spuntate or ora fioriscono di giovinezza e vengono rigogliose. Siamo soggetti alla morte noi e le nostre cose»¹⁰⁷.

Bergamo, 25 maggio, Festa di s. Beda il Venerabile, 2013

¹⁰⁵ GREGORIO MAGNO (santo), *Opere III/1. Omelie su Ezechiele / 1*, a cura di Vincenzo Recchia, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, pp. 290-293 (I, IX, 29-30). Ho tratto questi preziosi riferimenti ad Agostino e a Gregorio Magno da PIER CESARE BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue interpretazioni*, Bologna, Il Mulino, pp. 63-64. Ringrazio l'amica Mimma Forlani che mi ha segnalato questo titolo.

¹⁰⁶ HANS BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Il Mulino, 1984 (ediz. orig. Frankfurt am Main, 1981); in particolare il cap. terzo, pp. 17-30: «Il cielo come libro, il libro in cielo», dove discorre anche della similitudine di *Is.* 34, 4 ma senza, a mio parere, averla pienamente compresa.

¹⁰⁷ «Ut silvae foliis pronos mutantur in annos, / prima cadunt, ita verborum vetus interit aetas, / et iuvenum ritu florent modo nata videntur. / Debemur morti nos nostraque».