

IL SEGNO DELL'EMMANUELE NELLA TRADIZIONE DELL'ANTICO TESTAMENTO

«Tutto ciò avvenne perché si adempisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: 'Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio, che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi'» (Mt 1,20-23).

La citazione di Is 7,14 all'inizio del Vangelo di Matteo spiega l'importanza che il testo isaiano ha sempre avuto all'interno della teologia e della predicazione ecclesiale. Quando nella cultura cristiana del mondo occidentale si perse il contatto con il dinamismo della tradizione che sta alla base della formazione stessa della Scrittura, venne anche meno la possibilità di comprendere la ricca prospettiva e la profonda intenzionalità nella quale si sviluppavano i richiami alla Parola di Dio e le citazioni esplicite dei testi biblici. Si venne così formando l'idea che i profeti erano uomini che, secoli prima, avevano predetto sia la venuta di Gesù di Nazaret, sia i particolari più significativi della sua missione e, soprattutto, della sua passione e morte. Questa concezione favorì un approccio "apologetico" ai testi biblici con l'intento di provare il compimento di singole profezie nelle parole e nelle azioni di Gesù. In questo modo non solo venne a mancare un approccio al messaggio della Scrittura colto nella sua specificità storica ed esistenziale, ma si smarrì anche la coscienza del processo dinamico e fecondo che accompagnò la genesi della Scrittura e la sua continua attualizzazione nella tradizione viva e pneumatologica del popolo del Signore. Le varie metodologie scientifiche sviluppate nell'esegesi biblica, l'attenzione alle letterature coeve dell'Antico Oriente e, in particolare, lo studio delle testimonianze targumiche e rabbiniche hanno consentito di superare questa mentalità e di riscoprire la vitalità della tradizione dell'A.T. La via da percorrere in questa direzione è senza dubbio ancora lunga, però è già possibile recuperare alcune prospettive che si rivelano fondamentali per la comprensione del Nuovo Testamento e, quindi, per il rinnovamento stesso della teologia, chiamata dal Vaticano II a riscoprire se stessa, la propria anima, nella Scrittura.

Il presente contributo analizza anzitutto la promessa di Is 7,1-17 e quindi si propone di seguire le tappe più significative dell'influsso che questa pro-

messa esercitò all'interno dell'A.T. Ogni tappa di questo sviluppo rappresenta un nuovo livello di approfondimento della promessa, in altri termini esprime una reinterpretazione che, a sua volta, attira a sé altri temi e costituisce la premessa per un'ulteriore crescita della tradizione stessa. Come si desume dalla prospettiva delineata, non è nostro compito addentrarci nello studio dell'influsso esercitato da Is 7 all'interno del N.T. o nell'esegesi di Mt 1,20-23. La conoscenza della tradizione dell'Emmanuele, però, consentirà di intravedere la concezione profonda sottesa all'interpretazione "cristologica" sviluppata dagli autori del N.T. In questa visuale sarà anche possibile intuire la fecondità delle prospettive che l'approccio al N.T. dischiude alla teologia, quando esso si verifica rispettando la profonda sintonia degli scritti neotestamentari con le grandi tradizioni della Scrittura e individuando il significato della loro reinterpretazione sviluppata alla luce della fede nel Signore risorto.

Il nostro studio, in particolare, mostrerà che la conoscenza della tradizione di Is 7 permette di determinare meglio la prospettiva con cui la riflessione cristologica delle comunità protocristiane ha colto la funzione di Maria, "madre di Gesù", compresa nella sua realtà di primizia e icona della Chiesa, popolo della risurrezione e, quindi, della nuova creazione che realizza l'alleanza eterna dell'umanità con il Dio santo¹.

1. Is 7: STORIA E MESSAGGIO

La comprensione della pericope di Is 7,1-17 è connessa in modo determinante con gli avvenimenti che essa presuppone. Per questo è necessario richiamare brevemente tali eventi storici prima di addentrarsi nelle questioni relative ai problemi letterari e all'interpretazione della pericope stessa.

1.1. I presupposti storici

I fatti narrati in Is 7,1-17 si riferiscono a un momento preciso della storia di Giuda che, per essere adeguatamente compreso, richiede di essere inqua-

¹ Per il significato della "Scrittura", la sua ermeneutica cristiana e il suo apporto al rinnovamento della teologia, rinviamo a A.H.J. GUNNEWEG, *Comprendere l'Antico Testamento. Un'ermeneutica* (Antico Testamento, S 5) Brescia 1986. Cf, inoltre, G. ODASSO, *Ermeneutica biblica in mariologia*, in *Theotokos* 2 (1994) 37-72.

drato nel contesto internazionale di quel periodo. Dopo essere riuscito, negli anni 737-735, a riportare sicurezza nei propri confini orientali e settentrionali - rendendo inoffensivi sia i Medi a est che l'Urartu a nord - il re assiro Tiglat Pileser III diede inizio, nel 734, al suo programma di espansione verso occidente, sottomettendo la Filistea in una fulminea campagna militare che lo portò fino al "torrente d'Egitto". In questo modo il re assiro non solo divenne padrone della principale via di comunicazione con il paese dei faraoni, ma si trovò nella felice condizione di poter prevenire il formarsi di pericolose alleanze tra gli stati aramei e l'Egitto. Infine, con la sottomissione della Filistea, Tiglat Pileser III privò tanto il regno arameo di Damasco quanto il regno di Israele del sostegno di un alleato importante. A questa situazione Damasco reagì cercando, nel 733, di stringere alleanza con una serie di piccoli stati allo scopo di assicurarsi una piena autonomia dall'Assiria. Tra coloro che aderirono a questo progetto figura di nuovo il regno di Israele, mentre il re Acaz di Giuda, spinto a quanto sembra da considerazioni di natura politica, rifiutò di parteciparvi. Ritenendo indispensabile il coinvolgimento del regno di Giuda nella nuova lega, Rezin, re di Aram, e Pekach, re di Israele, congiunsero le loro forze per marciare contro Gerusalemme, per deporre il renitente Acaz e insediarsi al suo posto "il figlio di Tabeël" (v. 6), uno sconosciuto personaggio favorevole al progetto della coalizione. Proprio questa spedizione, comunemente conosciuta col nome di "guerra siro-efraimitica", costituisce lo sfondo del cap. 7, una delle pagine più ricche e al tempo stesso più complesse nella storia dell'esegesi².

1.2. I problemi letterari del testo

Ammessa la storicità dell'incontro di Isaia con il re Acaz, che a partire dal Budde³ ha ricevuto crescente accoglienza tra gli studiosi, occorre accennare, almeno sinteticamente, a tre problemi la cui conoscenza si rivela indi-

² Per ulteriori dettagli cf J. BEGRICH, *Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitische Zusammenhänge*, ZDMG 83 (1929) 213-237; B. ODED, *The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered*, CBQ 34 (1972) 153-165; Y. GITAY, *Isaiah and the Syro-Ephraimite War*, in: J. VERMEYLEN (a cura di), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETL 81), Leuven 1989, 217-230; H. CAZELLES, *La guerre syro-ephraimite dans le contexte de la politique internationale*, in: D. GARRONE - F. ISRAEL (a cura di), *Storia e tradizione di Israele*, Brescia 1991, 31-48.

³ K. BUDDE, *Isaiah VII.1 and 2 Kings XVI.5*, Exp.T 11 (1899-1900) 327-330.

spensabile per un'adeguata comprensione di Is 7,1-17 e, conseguentemente, per la nostra analisi.

Innanzitutto, se si considera il grado di autenticità del testo, dobbiamo rilevare che il contenuto del *Memoriale*⁴, racchiuso nella nostra pericope, ha subito una profonda rielaborazione in prospettiva deuteronomistica, tanto che non è più possibile separare in modo netto la forma originaria dalla sua rielaborazione⁵. Solo alcune indicazioni e alcune affermazioni del profeta, come risulterà dall'esegesi, trovano la loro adeguata spiegazione in riferimento diretto a Isaia.

Un secondo problema riguarda l'unità letteraria dei vv. 1-17. In base alle posizioni assunte al riguardo, gli autori possono essere riuniti in due gruppi. Alcuni di essi, infatti, ritengono che questi versetti si raggruppino in due unità originariamente indipendenti (vv. 1-9 e vv. 10-17); altri, invece, ritengono che essi formino una sola unità, dato che i vv. 1-9 costituiscono il presupposto indispensabile del segno annunciato nei vv. 10-17. A nostro avviso, gli eventi narrati si sono verificati in circostanze diverse, come del resto è possibile arguire dalla locuzione "il Signore parlò ancora ad Acaz" del v. 10. L'invito ad avere fiducia in JHWH - proprio nell'ora in cui le forze nemiche si erano coalizzate per deporre il "discendente" di Davide - è stato rivolto da Isaia al re durante l'incontro che ebbe luogo "al termine del canale della piscina superiore" (v. 3). E' invece probabile che l'offerta del segno sia avvenuta poco tempo dopo, quando il profeta non poteva più avere dubbi sul carattere definitivo del rifiuto del re ad ascoltare la "parola del Signore"⁶. Anche se cronologicamente separati tra loro da un breve intervallo di tempo, i due fatti sono stati composti all'interno del *Memoriale* in modo che la narrazione che ne risultò costituisse un'unità letteraria, nella quale il primo evento si configurava come la premessa del secondo⁷.

⁴ L'unità 6,1-9,6 è comunemente conosciuta come *Memoriale* di Isaia.

⁵ Un chiaro segno di rielaborazione è costituito dal fatto che il racconto in terza persona sostituisce quello in prima, che, dopo Is 6,11, ricompare solo in 8,1. Un'analisi della nostra pericope, in anni recenti, è stata condotta da CH. DOHMEN, *Das Imanuelzeichen. Ein jesajisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption*, Bibl 68 (1987) 305-329. L'autore individua nel testo uno strato fondamentale e due rielaborazioni, però le sue conclusioni letterarie non sono scientificamente sicure.

⁶ Questa interpretazione è stata indicata nel nostro commento al libro di Isaia, nella *Bibbia PIEMME*, Casale Monferrato 1995, 1693.

⁷ Il carattere unitario della narrazione è riconosciuto dallo stesso Dohmen (a.c., 310-311) che attribuisce il v. 10 non a una reinterpretazione, ma allo strato fondamentale.

Un terzo problema, infine, riguarda il v. 14. Il fatto che nel N.T. si sia riferito questo versetto alla nascita di Gesù (cf Mt 1,22-23) ha costituito, in questi ultimi due secoli, l'occasione per lo sviluppo di una selva quasi inestricabile di interpretazioni. Molte di esse, però, - come oggi generalmente si riconosce - non hanno saputo situarsi nella prospettiva salvifica della Scrittura, alla luce della quale la tradizione protocristiana aveva sviluppato l'interpretazione cristologica del brano, ma si sono mosse in un orizzonte aprioristico o pietistico, precludendosi la possibilità di una comprensione scientifica del testo⁸. Solo la comprensione del testo, che poggia su basi scientifiche, e la conoscenza dell'influsso da esso esercitato all'interno della tradizione veterotestamentaria, consentiranno di afferrare la ricca prospettiva teologica dischiusa dalle pagine del Nuovo Testamento che si richiamano alla nostra pericope e, più in particolare, a Is 7,14.

1.3. Il racconto dell'incontro di Isaia con Acaz

Sotto il profilo dell'organizzazione letteraria, la nostra pericope, come risulta dalle osservazioni sviluppate, si articola in due parti: la parola rivolta al re (vv. 1-9) e l'offerta del segno (vv. 10-17).

Esaminando brevemente la prima parte possiamo anzitutto rilevare che il v. 1, tratto con pochi ritocchi da 2Re 16,5, riflette la redazione deuteronomistica che ha l'intento di porre la parola di Isaia in rapporto con il contesto storico-narrativo del libro dei Re. L'espressione "ma non riuscirono ad espugnarla" (v. 1b), con la quale si anticipa già la conclusione, offre al lettore fin dall'inizio una chiave di lettura. L'appello di Isaia alla fiducia non è avventato, ma si fonda sulla Parola del Signore. La notizia che l'esercito degli Aramei si è congiunto con quello di Israele (v. 2) costituisce il presupposto dinamico della narrazione e probabilmente proviene dal *Memoriale*. Con un elegante gioco di parole, tra *nuah* (accamparsi) e *nua'* (agitarsi), entra in scena, come protagonista tanto incontrollabile quanto reale, il panico, che si

⁸ La ricerca biblica attuale si muove di nuovo con attenzione al messaggio globale del testo, tenuto conto dell'influsso che esso ha esercitato all'interno della stessa tradizione dell'A.T. Riteniamo che solo percorrendo questa via è possibile cogliere le prospettive teologiche che il N.T. ha inteso proporre e sviluppare a partire da questa pagina, letta nella luce di tutta la "Scrittura". Per un quadro panoramico delle tendenze recenti relative alla nostra pericope rinviamo a P. HÖFFKEN, *Grundfragen von Jesaja 7,1-17 im Spiegel neuerer Literatur*, BZ NF 33 (1989) 25-42.

impadronisce della "casa di Davide" e del suo popolo. Il paragone dei rami del bosco, che si agitano sospinti dal vento, delinea con arte poetica il quadro movimentato di una nazione insicura e in preda allo spavento per l'approssimarsi dell'invasione nemica. Dal libro dei Re veniamo a conoscere che Acaz decise di ricorrere all'aiuto di Tiglat Pileser III (cf 2Re 16,7). L'intervento di Isaia, narrato in questa pagina, si rivolge specificamente contro questo progetto, che avrebbe avuto, come effetto sinistro, un'ulteriore sottomissione di Giuda all'Assiria⁹.

L'indicazione del luogo dove il profeta deve incontrare il re, per comunicargli la parola del Signore (v. 3), è data con una precisione che scende in tutti i particolari. Per questo è molto probabile che essa provenga dal Memoriale. Il messaggio del v. 4, invece, riflette la prospettiva e il linguaggio dell'opera deuteronomistica (cf Dt 20,1-4). E' infatti tipico di questa prospettiva che il popolo del Signore, raffigurato con l'immagine eloquente di un esercito pronto a combattere un nemico più forte, sia esortato a non temere, ma a rinnovare la propria sicurezza nella presenza liberatrice del Signore, Dio dell'esodo. Il motivo del Dio dell'esodo, che è con il suo popolo, costituisce dunque l'ottica speciale nella quale il Deuteronomista rilegge la promessa dell'Emmanuele del v. 14. La realizzazione della promessa di Isaia non solo è espressione della fedeltà di JHWH alla casa di Davide, ma, per la rielaborazione deuteronomistica, è anche segno della presenza salvifica del Signore che nella storia del suo popolo rinnova costantemente il dono, e quindi la possibilità dell'esodo¹⁰.

Il v. 5, che in parte può provenire dal Memoriale, descrive il progetto degli Aramei, condiviso dallo stesso regno di Israele: deporre il discendente di Davide e mettere sul trono il "figlio di Tabeël", un personaggio che il silenzio intenzionale di Isaia ha consegnato senza nome e senza storia ai suoi lettori.

⁹ Per i problemi connessi all'interpretazione di questo incontro tra il profeta Isaia e il re Acaz cf R. BICKERT, *König Ahas und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges*, ZAW 99 (1987) 361-384.

¹⁰ Molto probabilmente questa interpretazione deuteronomistica risale al periodo esilico o postesilico, come è insinuato dal motivo della fiducia nel momento in cui le promesse di JHWH sembrano essere compromesse in modo irreparabile. In questo caso tale reinterpretazione è posteriore a quella che si incontra in Is 9,1-6, che riflette la rilettura deuteronomistica al tempo del re Giosia (640-609).

1.4. La parola di Isaia al re

La parola, che Isaia comunica al re, risuona nei vv. 7-9 (ad eccezione del v. 8b). Essa assicura in modo solenne che "ciò non avverrà e non sarà" (v. 7b). Si tratta dell'affermazione centrale della prima parte del nostro testo. Il progetto di destituire la dinastia davidica è destinato al totale fallimento. Il profeta adduce anche il motivo della sua dichiarazione che dovrebbe far desistere il re Acaz dal ricorrere all'aiuto di Tiglat Pileser III. Il motivo può essere così parafrasato: le capitali dei due regni alleati (cf v. 8a e 9a) sono governate da re umani, mentre, come è sottinteso nel testo, il "capo" di Gerusalemme è unicamente il Signore. La richiesta di aiuto all'Assiria, quindi, non solo non è necessaria, ma riflette una profonda mancanza di fiducia in colui che è per antonomasia il Re (cf Is 6,1.5).

Colui che siede come re nel tempio di Gerusalemme è il Signore che ha scelto Davide e rimane fedele alla sua promessa. Per il profeta, che si richiama alle tradizioni del suo stesso popolo, il progetto delle potenze umane di deporre "la casa di Davide" è antitetico alla promessa divina (cf la tradizione di 2Sam 7) e, proprio per questo, non potrà riuscire. Solo il disegno di Dio e la parola che lo manifesta si realizzano sempre nella storia umana (cf Is 14,24; 40,8; 46,10). Questo annuncio di salvezza, però, richiede che "la casa di Davide" e tutto il popolo lo accolgano con fiducia perseverante¹¹. Se non si apre fiducioso alla parola del Signore, l'uomo perde ogni sicurezza e diventa schiavo della sua paura.

E' questo uno dei temi caratteristici della predicazione isaiana, la cui profondità e forza appare nell'espressione del v. 9b: *'im lô' ta'amînû kî lô' tē'āmênû*. Qui ricorre un'affermazione importante, destinata ad esercitare un grande influsso nello sviluppo teologico e spirituale della tradizione biblica. Effettivamente il testo ebraico presenta una sentenza densa ed efficace in quanto è essenzialmente costituita da due forme verbali della stessa radice *'mn* (essere stabile, sicuro). Per rendere chiara la ricchezza racchiusa nella frase originale, il testo ebraico può essere reso nel seguente modo: "se non accettate la sicurezza (che viene dal Signore, che è il Signore stesso) non avrete nessuna sicurezza". La LXX, traducendo la forma "se non accettate la sicurezza" con la locuzione "se non credete", mette in evidenza che la fede, secondo la prospettiva propria della Scrittura, connota l'atteggiamento esi-

¹¹ Questi rilievi esegetici mostrano chiaramente che la rilettura deuteronomistica del v. 4 si situa in perfetta sintonia con il messaggio centrale di Isaia.

stenziale dell'uomo che rinuncia all'affermazione della propria ostinata sicurezza (orgoglio) per abbandonarsi con fiducia e confidenza nel Signore (cf Sal 131,2) e nella sua parola di salvezza. In questa visuale Isaia può giustamente essere chiamato il profeta della fede, come è il profeta che condanna la superbia che chiude l'uomo alla parola e al disegno di Dio¹².

1.5. L'offerta del segno

In questo ricco orizzonte teologico si situa l'offerta del segno e la parola esplicativa del profeta (vv. 10-17)¹³. Con la solenne affermazione che il Signore stesso comunica la sua parola per mezzo del profeta (v. 10) il testo registra l'ultimo tentativo di Isaia per indurre Acaz a desistere dal suo progetto. Il re è invitato (v. 11) a chiedere un segno in tutti gli ambiti della creazione ("dal profondo dell'abisso [*še'ol*] - "lassù in alto"). Il re, però, non retrocede dalla propria decisione, respingendo così la possibilità offerta dalla parola del Signore. Anzi, ostentando un animo conoscitore delle tradizioni religiose e, perciò, rispettoso di JHWH, Acaz adduce una motivazione religiosa per coprire la propria incredulità con una pseudogiustificazione.

In realtà, come risulta dalla immediata ed energica reazione di Isaia alla risposta del re, il segno proposto dal profeta non è un "tentare Dio". Non si tratta di chiedere un prodigio con l'atteggiamento proprio di una mentalità miracolistica (cf Es 17,2; Dt 6,16; Sal 78,18.41.56; 106,14); si tratta invece di accogliere un evento mediante il quale il Signore conferma la sua parola, perché l'uomo la riceva e la realizzi nella propria esistenza. Per questo al rifiuto perentorio di Acaz segue un'aspra invettiva di Isaia (v. 13), nella quale si condanna "la casa di Davide", che ha stancato la pazienza degli uomini (cf 1Sam 8,11-17) e ora approfitta della stessa pazienza di Dio. La locuzione "mio Dio", mentre ci si attenderebbe "tuo Dio" (cf 2Sam 7,14 e Sal 2,7), sottolinea che con la sua ostinazione Acaz ha ormai colmato la misura della propria infedeltà. Con la sua ribelle chiusura alla parola divina,

¹² Questo detto ha esercitato un grande influsso nella tradizione biblica. Lo confermano sia Es 14,31, che riflette la teologia deuteronomistica, sia 2Cr 20,20, che contiene una testimonianza significativa della concezione teologica del Cronista.

¹³ Sull'argomento rinviamo a G. OLMO, *La profecía del Emmanuel. Estado actual de la interpretación*, EphMar 22 (1972) 357-385; ID., *La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Ensayo de interpretación formal*, EphMar 23 (1973) 345-361; R. NIESSEN, *The Virginity of the 'almah in Isaiah 7,14*, BSac 137 (1980) 133-150;

annunciatagli dal profeta, il re è venuto meno all'alleanza con JHWH.

Proprio questo contesto è determinante ai fini della nostra ricerca, come viene confermato dal fatto che esso è esplicitamente richiamato dal termine "pertanto" (*lākēn*) del v. 14. In realtà solo se si tengono adeguatamente presenti gli elementi sopra delineati è possibile comprendere l'esatto significato del segno che Isaia annuncia ad Acaz. Il profeta parla di una donna che "concepirà e partorirà un figlio" (v. 14). Prima che questo figlio raggiunga l'età in cui si manifesta la capacità di azioni coscienti (cf "rigettare il male e scegliere il bene"), il paese dei due re, che stanno minacciando il regno di Giuda e hanno gettato Acaz nel panico, avrà già sperimentato l'invasione assira e la deportazione¹⁴. Allora la solenne affermazione del v. 7b ("ciò non avverrà e non sarà") apparirà chiaramente confermata e, nel contempo, la fedeltà del Signore alla promessa si manifesterà in tutta la sua dimensione salvifica. Tuttavia il re, con la sua incredulità, ha attirato su di sé e sul popolo il giudizio. Il profeta lo annuncia senza eufemismi, prospettando, per l'immediato futuro, dei giorni "quali non vennero da quando Efraim si staccò da Giuda" (vv. 16-17). L'espressione, nella quale è ancora possibile percepire la coscienza di un'unità infranta con la divisione del regno, divisione che si era verificata alla morte di Salomone (931), allude alle calamità connesse con la guerra siro-efraimitica e, a quanto sembra, a quelle derivate dalla ribellione di Edom (cf 2Re 16,5-6).

L'insieme delle osservazioni che sono state qui richiamate permettono di ritenere che la "donna", di cui si parla al v. 14, è la moglie di Acaz. Ovviamente il re aveva conosciuto prima di Isaia la condizione della moglie che attendeva un figlio, forse il futuro erede al trono. Questa affermazione, comune alla quasi totalità degli esegeti, implica a nostro avviso una grande conseguenza. Effettivamente, se seguiamo l'orientamento della narrazione stessa e ci situiamo al momento dell'incontro tra il profeta e il re, il segno non si configura come la predizione della nascita del figlio in condizioni straordinarie, ma piuttosto come l'annuncio dell'imminente sventura che sta per abbattersi sul regno di Giuda. Si tratta dunque di un segno nel quale si esprime un annuncio di giudizio. Proprio questo carattere spiega l'aspra invettiva che il profeta dirige al re Acaz e l'annuncio di un tempo di incalcolabili sofferenze e prove.

¹⁴ Effettivamente nello stesso anno 733 Tiglat Pileser III invase il regno di Israele, che subì una forte riduzione del suo territorio (cf 2Re 15,29); infine nel 732 cadde anche Damasco (cf 2Re 16,9).

Occorre, però, sottolineare che l'annuncio del giudizio non mette in discussione l'affermazione divina del v. 7: "Ciò non avverrà e non sarà". Nonostante i giorni difficili che stanno per abbattersi su Gerusalemme, la dinastia davidica non sarà deposta. Il perdurare della "casa di Davide" apparirà allora come conseguenza della fedeltà del Signore alla sua promessa. In altri termini, l'offerta del segno non si esaurisce nell'annuncio del giudizio, ma, insieme alla minaccia del castigo, essa contiene un messaggio positivo: proclama la fedeltà del Signore alla casa di Davide, secondo la parola di Natan, fedeltà che rimane operante nella storia, nonostante le infedeltà del re e dello stesso popolo dell'alleanza.

1.6. La fase scritta

Proprio il messaggio positivo, che era presente nella parola e nel segno che Isaia aveva comunicato al re Acaz, riceve particolare enfasi quando dalla fase orale si passa alla prima fase scritta connessa con la redazione del Memoriale isaiano. Quando Isaia attende alla redazione del Memoriale la parola che egli aveva annunciato si era realizzata. Nonostante il momento storico estremamente difficile e problematico, il progetto degli alleati non si è realizzato e la dinastia di Davide regna sul trono di Gerusalemme.

Il profeta Isaia, narrando le vicende legate al suo incontro con Acaz e all'offerta del segno, può richiamare l'attenzione dei suoi discepoli e uditori sulla realizzazione della parola divina da lui annunciata. Il compimento della parola divina costituisce agli occhi del profeta una mirabile conferma della fedeltà di JHWH e, quindi, della sua opera salvifica. Se nella fase orale l'accento cadeva sugli anni della prima infanzia del bambino, in quanto indicavano il tempo della sventura che sarebbe sopraggiunta, ora l'accento si sposta sul figlio stesso che, in quanto espressione vivente della continuità dinastica, è segno tangibile della salvezza che il Signore compie nella storia del suo popolo. Per questo tutto orienta a ritenere che proprio in questa fase il profeta ha dato al figlio il nome simbolico di "Emmanuele". Il significato di questo nome può esprimersi con la seguente traduzione: "Dio è stato/è/sarà con noi". Esso mostra che per il popolo del Signore il tempo, nella sua triplice dimensione di passato, presente e futuro, è raggiunto dalla presenza dinamica di JHWH. Effettivamente il nome "Emmanuele" è costituito da una frase nominale che, nella sua struttura, richiama la tradizione della guerra sacra, nella quale l'espressione "il Signore è con voi" connotava la pre-

senza del Dio dell'esodo che interveniva nella battaglia in favore del suo popolo per liberarlo dai suoi nemici (cf Dt 20,1-4). Il nome simbolico "Emmanuele" testimonia che Isaia, nella fase scritta del Memoriale, si è richiamato esplicitamente a questa tradizione per illuminare le vicende connesse alla guerra siro-efraimitica con la prospettiva teologica della fede. Il fallimento del progetto di deporre il discendente di Acaz non è dovuto in primo luogo a eventi umani, ma unicamente alla presenza dinamica del Signore che rende la storia del suo popolo il tempo del compimento della promessa di salvezza.

In questo modo la promessa, che il piano di deporre la casa di Davide è destinato a fallire, prende il sopravvento sull'annuncio del giudizio. Il testo del Memoriale concentra ormai l'attenzione del lettore sull'Emmanuele, in altri termini sul perdurare della dinastia davidica, quale segno della presenza salvifica del Signore in mezzo al suo popolo. La fase scritta costituisce dunque l'inizio di quel cammino che porta la promessa di Is 7 a diventare il catalizzatore della speranza della Scrittura.

Alcune aggiunte, presenti nella nostra stessa unità, sono un segno eloquente dell'influsso che la parola di Isaia e la sua inserzione nel Memoriale hanno esercitato nella storia della tradizione. I 65 anni, di cui parla il v. 8b, si riferiscono approssimativamente al 670, periodo in cui il re assiro Assaraddon insediò popolazioni straniere nel territorio di Samaria (cf Esd 4,2). La fine di Efraim, secondo questa profonda interpretazione deuteronomistica del tempo di Giosia, coincide non con la caduta della città di Samaria, ma con il sopraggiungere di popolazioni straniere che corrompono la fede e il culto nell'unico Signore. Anche il v. 15, che per il suo carattere apertamente salvifico stona nel contesto del giudizio, riflette la reinterpretazione di un redattore che si aggancia al nome simbolico di Emmanuele. Il davidide promesso, come insinua il motivo del cibo straordinario del bambino, sarà per il popolo segno della potenza e della salvezza del Signore.

In sintesi, possiamo affermare che l'interpretazione qui presentata spiega le innegabili tensioni che si riscontrano nel testo, coglie il messaggio di Isaia nella sua contestualizzazione storica e nella profondità teologica che gli è propria, e, infine, permette di comprendere il segno offerto dal profeta nel suo significato originario di annuncio di giudizio e nella virtualità positiva di annuncio della fedeltà salvifica del Signore. Così il testo si presenta a noi nella sua fondamentale apertura al futuro della salvezza, che poggia sul Signore e sulla sua promessa. Proprio questa virtualità salvifica, ancorata ai valori centrali della tradizione di Israele (la regalità del Signore, la promessa

di Natan relativa alla "casa di Davide", la presenza divina in Gerusalemme), costituisce la premessa dell'influsso che questa parola ha esercitato, influsso che si rende palese nelle successive reinterpretazioni che hanno sottolineato la visuale salvifica di Is 7 fino a culminare in una prospettiva esplicitamente messianica ed apocalittica.

2. LA FASE GIOSIANA (Is 9,1-6)

Una tappa importante nella tradizione dell'Emmanuele è testimoniata da Is 9,1-6¹⁵. La pericope, che canta la gioia per la nascita di un figlio regale, appartiene alle pagine più note e particolarmente studiate del libro di Isaia. Sotto il profilo del genere letterario il brano si presenta come un inno di ringraziamento, la cui costruzione è dominata fondamentalmente da alcuni motivi propri dell'ideologia regale di Gerusalemme (sotto questo profilo sono molto eloquenti i vv. 5-6).

2.1. Presentazione del testo

Per cogliere l'importanza del brano all'interno della tradizione di Is 7 è anzitutto necessario accostare, almeno in forma sintetica, il suo messaggio¹⁶. L'evento della liberazione viene descritto poeticamente, nel v. 1, come l'irrompere improvviso della luce (simbolo di libertà e di vita) nel luogo stesso dell'oscurità e delle tenebre. Al motivo della luce si associa quello della gioia che costituisce il contenuto di una dichiarazione di fede (v. 2): il Signore ha moltiplicato la gioia per il suo popolo, gioia che si sperimenta alla sua presenza (allusione al tempio di Gerusalemme) e si sprigiona con l'intensità propria delle esperienze elementari della vita, quali sono la mietitura (contesto agricolo) e la spartizione del bottino (contesto militare).

I vv. 3-5a contengono una triplice motivazione, enfaticata dalla congiunzione *kî* (perché) ripetuta all'inizio di ogni versetto. Come risulta evidente dall'esplicito riferimento alla vittoria di Gedeone (v. 3), la gioia si

¹⁵ Per una visione delle recenti prospettive esegetiche riguardanti la nostra pericope, cf D. VIEWEGER, *Das Volk, das durch das Dunkel zieht*. *Neue Überlegungen zu Jes (8,23aβb) 9,1-6*, BZ NF 36 (1992) 77-86.

¹⁶ Per un'analisi dettagliata di questa pericope rinviamo a H. WILDBERGER, *Jesaja*, I. Teilband, Jesaja 1-12 (BKAT X/1), Neukirchen 1980, 362-389.

fonda anzitutto sulla liberazione realizzata e assicurata dall'intervento prodigioso del Signore. La grandezza dell'opera divina è messa in evidenza dalla descrizione della tirannia esercitata dalla dominazione straniera. Questa è presentata plasticamente mediante tre termini (giogo, sbarra, bastone), che concorrono a evidenziare la straordinaria potenza di JHWH in quanto ricreano, a livello narrativo, il quadro drammatico dell'oppressione, che è stata "spezzata" per sempre dall'intervento salvifico di Dio. La fine dell'oppressione, simboleggiata dal fuoco che brucia le rumorose calzature militari e i mantelli intrisi di sangue (v. 4), costituisce, a sua volta, il motivo di una gioia ancora più intensa, perché scaturisce ormai dall'esaltante esperienza della sicurezza che la liberazione divina ha dischiuso. In questo inarrestabile crescendo il motivo-culmine della gioia esplose nella proclamazione del bambino nato e subito connotato come il "figlio dato" (v. 5a). La forma passiva del verbo "dare" (passivo teologico) presenta il figlio quale dono del Signore stesso che, in questo modo, si manifesta fedele alla sua promessa (cf Is 7,14). Se la liberazione divina moltiplica la gioia, questa trova il suo fondamento nella stessa fedeltà del Signore di cui il figlio nato è segno.

Il v. 5b, come si evince dalla tipica forma narrativa dei verbi ebraici, contempla il "figlio" nella pienezza della sua funzione regale: sulla spalla del "figlio dato" è posato il segno della sovranità ed egli ha così ricevuto i titoli corrispondenti: "consigliere ammirabile" (come Salomone), "Dio potente" (come Davide strumento delle vittorie di Dio), "padre per sempre" (per la ricerca del benessere del popolo), "principe della pace" (in quanto garante della libertà da ogni potenza nemica). In stretta connessione con il v. 5b, il v. 6 descrive, con un linguaggio altamente simbolico, la grandezza della sovranità e la perennità della pace che hanno come centro il trono di Davide e come ambito di irradiazione il suo regno: un regno consolidato nel diritto e nella giustizia e, quindi, in piena sintonia con le esigenze fondamentali del Signore e della sua parola.

2.2. Attribuzione letteraria

Se la pericope di Is 9,1-6 si presenta particolarmente ricca per il messaggio appena richiamato, essa si configura piuttosto problematica a livello di critica letteraria. Ciò risulta immediatamente evidente dalle diverse posizioni che sono state assunte circa la sua autenticità. Effettivamente mentre alcuni esegeti attribuiscono il brano al profeta Isaia (Alt, Eissfeldt, von Rad, Penna),

altri, invece, lo ritengono una promessa messianica postesilica (Duhm, Marti, Fohrer). Recentemente alcuni studiosi (Barth, Vermeylen) hanno messo l'origine del testo in rapporto con la redazione giosiana del libro di Isaia e quindi con l'attività redazionale della scuola deuteronomistica¹⁷.

Quest'ultima attribuzione è sostenuta da una serie di motivazioni di notevole importanza e peso. Anzitutto la dichiarazione solenne "un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio" (9,5) presenta delle connessioni tematiche e, in parte, anche letterarie con una glossa tipicamente deuteronomistica che, nella forma di una profezia "post eventum", annuncia la nascita di Giosia, e quindi la sua ascesa al trono, come l'avvenimento decisivo nel futuro di Israele, grazie al quale tutte le tribù saranno nuovamente riunite nell'unico culto gradito al Signore: "Ecco nascerà un figlio nella casa di Davide, chiamato Giosia..." (1Re 13,2). Notiamo, inoltre, che l'esplicito richiamo all'intervento divino realizzatosi "al tempo di Madian" (v. 3) pone il nostro brano nella prospettiva teologica della fiducia nel Signore che combatte per il suo popolo. Proprio questa prospettiva è stata sviluppata dall'opera deuteronomistica nella pericope che narra la sconfitta dei Madianiti ad opera di Gedeone (cf Gdc 7,1-22). In questa pagina, infatti, la narrazione sviluppa in modo grandioso e organico il messaggio teologico che la vittoria non è dovuta alla forza militare, di cui disponeva Gedeone, ma unicamente all'intervento salvifico di JHWH.

I dati ora presentati orientano ad attribuire la pagina di Is 9,1-6 alla scuola deuteronomistica. La connessione letteraria con 1Re 13,2 è un elemento determinante per ritenere che il nostro testo è sorto per celebrare Giosia (640-609), il re che, approfittando della debolezza dell'Assiria, poté estendere la giurisdizione della casa di Giuda alle tribù che formavano un tempo il regno di Israele e che nel 722 erano state sottomesse all'impero assiro.

Il riferimento a Giosia risulta ulteriormente confermato dal fatto che al momento in cui si inserì il poema nel Memoriale di Isaia si premise l'affermazione di 8,23b per sottolineare che la sottomissione delle regioni di Zabulon e di Neftali all'Assiria rappresentavano ormai un evento del passato. In questo modo acquista esplicito rilievo l'annuncio che la liberazione compiuta

¹⁷ La teoria dell'opera storica deuteronomistica fu presentata da M. Noth alla dotta società di Königsberg l'8 luglio 1942 e apparve alle stampe l'anno successivo nell'opera *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943. Uno studio recente, che permette di cogliere la reazione degli studiosi alla tesi del Noth e gli ulteriori sviluppi della teoria, è l'opera di M. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis: a Reassessment*, Göttingen 1989.

ta da Giosia costituisce l'evento della salvezza promesso da Isaia e ora divenuto finalmente realtà. La via del mare, che unisce l'Egitto alla Mesopotamia, appare come il luogo nel quale si manifesta la salvezza del Signore che da Giuda si estende fino alle regioni estreme di Israele: a est del Giordano e alle due tribù settentrionali di Zabulon e Neftali, nella Galilea. In altri termini, il regno di Davide appare sostanzialmente ricostruito anche sotto il profilo geografico-territoriale!

2.3. Significato della reinterpretazione

In questo contesto è interessante ora rilevare che la nostra pericope presenta anche delle indubbie connessioni letterarie con la pagina dell'Emmanuele, soprattutto con Is 7,13-14. In particolare è evidente che Is 9,5-6 riprende Is 7,14. In entrambi i testi si parla di un "figlio" della stirpe di Davide. Se Is 7 ne annuncia la nascita, Is 9 la presuppone avvenuta e la proclama, insinuando in questo modo che la promessa dell'Emmanuele si è adempiuta. Gli stessi titoli riferiti al davidide ("Consigliere ammirabile", "Dio potente", "Padre per sempre", Principe della pace") lo presentano in una prospettiva ideale nella quale confluiscono le caratteristiche della potenza di Davide e della sapienza di Salomone. In altri termini, egli è il segno della fedeltà di JHWH alla sua promessa e, quindi, il segno della stessa presenza salvifica del Signore nella storia del suo popolo.

La connessione letteraria di Is 9,1-6 con Is 7 è illuminante. Alla luce di questo dato, infatti, la nostra pericope si configura come una grandiosa reinterpretazione deuteronomistica della promessa isaiana dell'Emmanuele. Il discendente, nel quale si rende evidente il pieno fallimento del progetto di porre fine alla casa di Davide, è in modo emblematico il re Giosia.

Questo meraviglioso poema, inserito nel Memoriale di Isaia, condive lo sviluppo teologico che contraddistinse sia il processo di formazione dell'opera isaiana, sia in particolare l'itinerario della tradizione di Is 7. La ricchezza delle immagini e dei simboli, che trascendono l'opera storica del re Giosia, hanno facilitato, nel periodo postesilico, la lettura messianica di questa pagina. Grazie ad essa lo sguardo, che prima era rivolto al passato per celebrare la liberazione compiuta dal Signore attraverso il "figlio", si rivolge ora verso il futuro nell'attesa del nuovo Davide che inaugurerà il regno di Dio, fondato sul diritto e la giustizia e caratterizzato dalla "pace senza fine". Questa rilettura non ci è solo autorevolmente attestata in tempi recenti dalla

versione greca della LXX (poi ripresa dalla Vulgata). In realtà essa è già presente nel testo ebraico, come risulta dalla dichiarazione conclusiva del v. 6, dove quanto è descritto nel poema viene presentato come l'opera che il Signore realizzerà nella sua ardente gelosia. Effettivamente il tema della gelosia di JHWH, intesa come energia d'amore che spinge JHWH a tutelare il suo popolo dalle potenze ostili che ne minacciano l'esistenza e l'autenticità, costituisce un motivo che si è sviluppato nel primo periodo dopo l'esilio, in modo speciale ad opera del profeta Zaccaria (cf Zc 1,14-15; 8,2). Una simile rilettura testimonia una nuova fase di attualizzazione reinterpretatrice della tradizione dell'Emmanuele, fase che ci è testimoniata in modo emblematico nella pericope di Is 11,1-5.

3. LA REINTERPRETAZIONE MESSIANICA (Is 11,1-5)

La pericope di Is 11,1-4 è della massima importanza per la nostra ricerca dato che con essa, come dimostreremo, prende forma concreta l'attesa messianica in senso stretto¹⁸. Circa l'origine di questa pericope si registrano fondamentalmente due tendenze. Alcuni esegeti ritengono il poema autentico o, in ogni caso, composto prima dell'esilio babilonese; altri sono invece dell'avviso che la pericope sia sorta nel periodo postesilico. Due considerazioni ci spingono a ritenere più probabile questa seconda posizione. Anzitutto Is 11,1-5 presenta numerosi punti di contatto con Prov 1,1-7. Si tratta dell'introduzione al libro dei Proverbi, la cui redazione finale è situata, dalla maggior parte dei commentatori, intorno al sec. V a.C.¹⁹. Inoltre Is 11,1-5 presuppone la promessa del nuovo Davide di Ez 34,23-25 e l'annuncio del Germoglio di Zc 6.

¹⁸ Sull'attesa messianica possediamo gli studi di J. COPPENS, che qui indichiamo in ordine cronologico: *Le Messianisme royal. Les origines. Son développement. Son accomplissement*, Paris 1968; *Le Messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leurs accomplissements en Jésus*, Gembloux 1974; *La relève apocalyptique du Messianisme royal. I. La royauté. Le règne. Le royaume de Dieu. Cadre de la relève apocalyptique*, Leuven 1979; *La relève apocalyptique du Messianisme royal. III. Le fils d'homme néo-testamentaire*, Leuven 1981; *La relève apocalyptique du Messianisme royal. II. Le fils d'homme vétéro- et intertestamentaire*, Leuven 1983.

¹⁹ Si noti, p. es., la presenza del binomio classico *ḥokmâh* e *bînâh* in Is 11,2 e Pr 1,2. In Is 11,4 e Pr 1,3 ricorrono le radici che costituiscono la triade sapienziale del governo: *špt*, *šdq*, *jšr*. Il timore del Signore, definito "principio della sapienza" in Pr 1,3, rappresenta la delizia del Rampollo nell'esercizio della sua regalità.

3.1. La promessa del nuovo Davide

La pagina di Ez 34 è fondamentale per il nostro argomento²⁰. In essa il profeta sviluppa due temi tra loro strettamente connessi. Anzitutto si incontra una denuncia contro i pastori di Israele che non hanno adempiuto la loro missione secondo il disegno di Dio, ma si sono comportati con malvagità e ingiustizia (vv. 1-10). In netta antitesi ai cattivi pastori, il secondo tema presenta il Signore come il vero pastore che assicura la salvezza (vv. 11-31), in quanto realizza l'esodo del suo popolo (vv. 11-22)²¹, suscita secondo la sua promessa (cf 2Sam 7) un "nuovo" Davide (vv. 23-24), infine garantisce al suo popolo un futuro nella benedizione (vv. 25-31).

Nel ricco contesto del Signore-pastore, che rinnova l'esodo salvifico e dischiude un futuro nella benedizione dell'alleanza, il profeta Ezechiele inserisce, quindi, la promessa di "Davide" quale pastore suscitato da JHWH per il suo popolo²². Alla pari della pericope di Ez 37,24-28, il profeta non pensa a un ritorno di Davide, già morto da secoli, ma a un nuovo Davide, vale a dire a un discendente davidico che adempirà fedelmente ed esemplarmente la propria missione di pastore secondo il disegno di Dio. Certo il davidide promesso si inserisce nella linea della discendenza genealogica. Tuttavia, con questa figura ideale, che Dio susciterà nell'ora della salvezza, Ez 34,23-24 introduce all'interno della tradizione davidica - imperniata sulla promessa di Natan (cf 2Sam 7) - la prospettiva di un nuovo Davide nel quale si attua e si manifesta la regalità salvifica del Signore per il suo popolo. Si tratta di un dato che racchiude in sé una forte energia di speranza e perciò è destinato ad esercitare un grande influsso nella successiva tradizione del popolo di JHWH.

²⁰ Una presentazione, sintetica e attenta al messaggio teologico, di questa pagina si incontra in W.M. SCHNIEDEWIND, 'Are we his People or not?'. *Biblical Interpretation during Crisis*, Bib 76 (1995) 540-550.

²¹ È interessante rilevare che, secondo il nostro testo, nel tempo del nuovo Davide il Signore stabilirà con il suo popolo un'«alleanza di pace», in altri termini realizzerà la nuova alleanza ponendo il suo popolo nella promessa eterna del suo amore e della sua tenerezza (cf Is 54,4-10). In tale contesto acquista importanza il fatto che i vv. 11-22 presentano numerosi contatti letterari con Ez 36,16-28. Ciò permette di affermare che il Signore in quanto pastore realizza l'alleanza di pace, donando un cuore nuovo e infondendo il suo stesso Spirito. In altri termini l'attesa del nuovo Davide si trova ora connessa con la promessa della nuova alleanza.

²² Su questo tema cf A. CAQUOT, *Le messianisme d'Ezéchiél*, in: *Semitica* 14 (1964) 5-23; R. RUMIANIEK, *Dio, pastore d'Israele secondo Ezechiele 34 e l'applicazione messianica al Vangelo di Matteo*, Roma 1979; E. BOSETTI, *La terminologia del pastore in Egitto e nella Bibbia*, BibOr 26 (1984) 75-102.

Questo influsso appare già in Zaccaria, il cui ministero profetico risale agli anni 520-518²³. Zaccaria ritenne infatti che la promessa di Ezechiele si sarebbe adempiuta, in un tempo ravvicinato, con l'avvento al trono di Zorobabele. Particolarmente importante, a questo riguardo, è la pericope di Zc 6, 9-15, in cui il profeta delinea il volto nuovo della comunità che sarà guidata dal Germoglio e dal Sommo Sacerdote uniti tra loro in profonda armonia e concordia. Il termine "Germoglio" (*šemah*) allude alla forte vitalità che acquisterà di nuovo la dinastia davidica. In modo speciale i vv. 12-13 sottolineano che l'uomo chiamato Germoglio "germoglierà da sé" (l'espressione allude forse al fatto che egli non eredita il trono dal padre, ma lo deve ristabilire), costruirà il tempio di JHWH (come aveva fatto Salomone) e riceverà la "gloria" (la funzione regale), giungendo a occupare come sovrano il trono.

Tuttavia le speranze poste su questo discendente collaterale della casa di Davide non furono coronate dal successo. Anzi, con Zorobabele, o con un altro personaggio a noi ignoto, la dinastia davidica in quanto tale cessò di esistere, svanendo così la possibilità concreta che un davidide salisse ancora sul trono di Gerusalemme. La promessa di Natan, insieme a quelle che in vario modo l'avevano ripresa e attualizzata (cf Is 7; Is 9,1-6; Ez 34; Zc 6), sembrava naufragare, smentita dalla storia. Di fatto, però, nonostante la fine della dinastia davidica, non venne meno l'attesa del nuovo Davide che, nella linea della promessa di Natan, era stata sviluppata da Ez. 34. Anzi questa attesa ricevette una profonda reinterpretazione che le permise di svilupparsi su un nuovo livello, nel quale il compimento della promessa di Natan è assicurato non dalla continuità genealogico-dinastica, ma unicamente dalla fedeltà del Signore alla sua parola. Grazie a questa prospettiva ha inizio, nella tradizione di "Israele", l'attesa messianica in senso stretto.

3.2. La reinterpretazione di Is 11,1-5

La prima testimonianza di questa grande reinterpretazione, con la quale ha inizio l'attesa messianica è costituita, a nostro avviso, proprio dal poema

²³ Tra gli studi sul profeta Zaccaria, che sono particolarmente significativi per il nostro tema, indichiamo: A. PETITJEAN, *La mission de Zorobabel et la reconstruction du Temple. Zach 3,8-10*, ETL 42 (1966) 40-71; H. SAVON, *Zacharie 6,12 et les justifications patristiques de la prière vers l'orient*, AugRom 20 (1980) 321-333.

di Is 11,1-5²⁴. Il fatto che il testo sia stato inserito nel Memoriale di Isaia mostra che nella formazione dell'attesa messianica, accanto alla promessa di Natan e all'annuncio del nuovo Davide in Ez 34, hanno esercitato un influsso determinante la promessa isaiana dell'Emmanuele (Is 7,1-17), a sua volta arricchita dalla reinterpretazione protodeuteronomistica di Is 9,1-6.

Effettivamente dall'analisi di Is 11,1-5 si evince che la pericope sviluppa una profonda reinterpretazione di Ez 34 e Zc 6, che consente di situare la stessa promessa dell'Emmanuele in una prospettiva nuova e vitale. L'immagine del "tronco di Iesse" (v. 1) presuppone chiaramente la fine della dinastia davidica. Questo fatto, però, non significa che la promessa divina non possa più adempiersi nella storia. Dal tronco di Iesse, infatti, "uscirà" un Germoglio, che il profeta connota anche come Virgulto. Il vocabolo ebraico solitamente tradotto con "Germoglio" si potrebbe forse rendere meglio con "Rampollo"²⁵, dato che esso è diverso dal vocabolo che si incontra in Zc 6,12. Probabilmente il profeta ha evitato il vocabolo usato da Zaccaria ed è ricorso ad un sinonimo, a sua volta rinforzato da un altro termine parallelo, perché risultasse chiaro che il Rampollo, di cui si parla, non è più assicurato dalla linea genealogica, ma unicamente dall'intervento del Signore. In realtà, l'immagine contenuta nell'espressione "germogliare dalle radici" (v. 1b) orienta alle "radici" della casa di Davide che sono rappresentate non dalla potenza umana, ma dall'elezione del Signore e dalla sua promessa (cf 1Sam 16,1-13). Il fatto stesso che in questo annuncio si risale fino a Iesse, padre di Davide, manifesta l'intenzione del poema di prospettare un nuovo inizio, reso unicamente possibile dalla fedeltà del Signore alla sua parola.

Sul Rampollo che uscirà dal tronco di Iesse "riposa" lo Spirito del Signore (v. 2)²⁶. In questa affermazione, con cui si richiama la potenza divina che il re riceve per adempiere la propria missione (cf 1Sam 10,6.10; 11,6; 16,13.14; 19,9; 20,23), il verbo "riposare" assicura che la presenza del Signore nel Rampollo non si attuerà in modo discontinuo (come nel caso di Sansone), ma sarà permanente ed esprimerà in pienezza la propria funzione

²⁴ Cf L. ALONSO SCHÖKEL, *Dos poemas a la paz. Estudio estilístico de Is 8,23-9,6 y 11,1-16*, EstBib 18 (1959) 149-169; S. VIRGULIN, *Il Messia e lo Spirito del Signore*, ParSpV 4 (1984) 42-54.

²⁵ Il termine *hōter* ricorre solo in Is 11,1 e Pr 14,3. Il suo significato, oltre che dal contesto, può essere ricostruito dalla sua ricorrenza nelle altre lingue semitiche, in particolare in accadico e siriano.

²⁶ Su questo tema cf A. GARCÍA DEL MORAL, *Sobre el significado del verbo NUAH en Is 11,2*, in *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebreos* 10 (1961) 33-63.

salvifica²⁷. L'opera singolarmente efficace dello Spirito, che "riposa" sul Rampollo, è sottolineata da tre coppie di sostantivi che si presentano come caratterizzazioni dello Spirito stesso:

a) sapienza (conoscenza vitale e operativa) e intelligenza (attitudine al discernimento);

b) consiglio (abilità a sviluppare un progetto che dona sicurezza al popolo) e forza (capacità di attuare il proprio progetto);

c) conoscenza (esperienza vitale di comunione e amore) e timore del Signore (adesione al Signore in una vita di autentica fedeltà).

Da questi termini, con cui si delinea in modo efficace e solenne lo Spirito del Signore, risulta che la figura del Rampollo è ora contemplata nell'ottica sviluppata dalla tradizione sapienziale.

I vv. 3-5 descrivono l'esercizio del governo da parte del Rampollo. Lo Spirito, che comunica la sapienza, fa sì che il futuro re sia in grado di governare²⁸ con giustizia ed equità, diventando così il difensore dei poveri e degli "umili". Con questa affermazione l'amministrazione della giustizia e la difesa dei poveri, che a partire dal 2400 a.C. hanno sempre costituito l'obiettivo dell'ideologia regale dell'Antico Oriente, sono collegate direttamente al Signore e al dono del suo Spirito. Con la metafora "lo scettro della sua bocca", il v. 4b sottolinea la potenza della parola del re che annuncia il suo giudizio. Grazie a questa parola, giusta ed efficace, il Rampollo libera il paese dai violenti e dai malfattori. La "giustizia" e la "fedeltà" si configurano come le caratteristiche del regno promesso in quanto rappresentano i lineamenti caratteristici ed essenziali del nuovo Davide.

La figura del Rampollo, che la nostra pericope fonda sulla promessa divina e non più sulla discendenza genealogica, segna indubbiamente un momento fondamentale nella tradizione della promessa di Natan e, in particolare, nell'attesa del nuovo Davide sottolineata a partire da Ez 34. Questo dato permette inoltre di ritenere, come ulteriore conseguenza, che con Is 11,1-4 la stessa tradizione dell'Emmanuele, iniziata a partire da Is 7, partecipa della profonda reinterpretazione ed entra in modo pieno nella corrente dell'attesa messianica. L'Emmanuele, che era contemplato come il segno della fedeltà del Signore alle sue promesse (Is 7,1-17) e come il "figlio" che,

²⁷ In Sir 24,7-12 il vocabolario del riposo è significativamente applicato anche alla Sapienza che realizza la propria opera nel popolo della rivelazione.

²⁸ Il senso primario della radice semitica *špʿ* è "governare". Da esso è derivato il significato di "giudicare".

nella sua fusione regale, avrebbe realizzato la liberazione del popolo e inaugurato l'era della pace (Is 9,1-6), appare ora, in un panorama messianico, come il "Rampollo"- "Virgulto" che uscirà dalle "radici" di Iesse per realizzare il regno della giustizia, con la potenza dello Spirito e il dono divino della Sapienza.

3.3. Testimonianze dell'attesa messianica

Non è ancora possibile conoscere tutte le tappe in cui ha continuato a svilupparsi e manifestarsi il messianismo in senso stretto dopo che, con la pericope di Is 11,1-4, ha fatto la sua irruzione nella tradizione di Gerusalemme. Qui ci limitiamo ad accennare ad alcuni orientamenti generali e a presentare alcune testimonianze contenute nello stesso libro di Isaia.

3.3.1. I salmi "regali"

A nostro avviso, un campo di ricerca fruttuosa è costituito anzitutto dai cosiddetti "salmi regali". In molti di questi salmi si incontrano elementi che risalgono indubbiamente al periodo monarchico e celebravano i momenti salienti della vita del re (incoronazione, matrimonio, partenza per la guerra, celebrazione per la vittoria, ecc.). Questi testi, però, sotto l'influsso dell'attesa messianica, sono stati ripresi e reinterpretati in modo da formare dei "canti" con i quali si ricordava al Signore la promessa fatta a Davide e, al tempo stesso, si sviluppava la comprensione della salvezza che il Signore avrebbe realizzato nei giorni del Messia.

3.3.2. La promessa di Ger 23,1-6

Un'altra preziosa testimonianza è costituita da Ger 23,1-6, in particolare dai vv. 5-6. La maggior parte degli esegeti ritiene questi versetti autentici²⁹. Tuttavia i vv. 1-4 mostrano evidenti punti di contatto con Ez 34. Dato il carattere omogeneo di Ez 34, è evidente che questa pagina ha costituito la fonte di Ger 23,1-4, e non viceversa. A loro volta i vv. 5-6 sembrano unire la promessa del nuovo Davide di Ezechiele con quella del "Germoglio" di

²⁹ Per questa pericope rimane classico il commento di W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12), Tübingen 1968, 145-148.

Zc 6. Inoltre la presentazione del Germoglio, caratterizzato come “giusto” che regna con sapienza, richiama il Rampollo di Isaia, che è colmo dello Spirito e governa con equità a favore dei miseri e dei poveri, al punto che la giustizia è la fascia dei suoi lombi (cf Is 11,2.4.5).

3.3.3. *Le testimonianze del libro di Isaia*

Il libro di Isaia, in particolare, contiene preziose testimonianze dell’attesa del Messia nel senso che è stato sopra precisato. Riteniamo utile indicare brevemente queste testimonianze, le quali mostrano chiaramente l’influsso esercitato dalla rilettura messianica della promessa isaiana dell’Emmanuele.

La prima pericope che attira l’attenzione è Is 4,2-6. Il brano, costituito da alcune unità postesiliche, è stato inserito subito dopo l’annuncio del giudizio (3,1-4,1) per sottolineare che la sofferenza del momento presente è in funzione di un luminoso futuro di salvezza.

Decisiva, per la nostra ricerca, è l’espressione “il Germoglio del Signore” (*semah JHWH*) che ricorre unicamente nel nostro testo al v. 2. L’interpretazione messianica di questo sintagma, già esplicita nel Targum, che traduce con “il Messia del Signore”, e molto diffusa in passato, oggi è generalmente abbandonata dagli studiosi. Per essi la locuzione va intesa, insieme con la frase “il frutto della terra”, come promessa di un periodo di fertilità che assicura al paese una straordinaria abbondanza dei suoi prodotti. Certamente l’autore, con una costruzione stilistica basata sul parallelismo, orienta verso un futuro caratterizzato dalla salvezza divina. Inoltre il significato primo e fondamentale del vocabolo “germoglio” è letterale; esso denota tutto ciò che produce la terra (cf Gen 19,25). Tuttavia è altrettanto sicuro che il termine ha assunto anche una connotazione simbolica e come tale venne adoperato per indicare il nuovo Davide, che il Signore avrebbe suscitato secondo la promessa di Ez 34,23-24. Il vocabolo si incontra, con questa ricca accezione, nel messaggio di Zaccaria (3,8; 6,12) e nei testi del sec. V da esso influenzati (Ger 23,5; 33,15; Sal 132,17). Vari motivi inducono a ritenere che l’espressione “il germoglio del Signore” sia da intendere in questa accezione. Anzitutto la specificazione “del Signore” conferisce al soggetto (“il Germoglio”) una particolare enfasi che verrebbe a cadere con l’interpretazione letterale. La ripresa della promessa del Germoglio di Zaccaria, in testi che risalgono al periodo nel quale si formò anche il nostro detto, attesta che l’immagine rappresentava allora un motivo vivo nell’attesa della salvezza

futura. Infine, e ciò è molto significativo, i testi che parlano del nuovo Davide annunciano spesso la fertilità della terra come segno che nei “suoi” giorni finirà la maledizione, minacciata (cf Gen 3,17-18; Dt 28,18.23-24), e inizierà un mondo nuovo, caratterizzato dalla divina benedizione (cf Sal 72,9-17, in particolare il v. 16; Sal 132,11.13.15.17).

L’insieme di questi motivi mostra che il nostro versetto costituisce una preziosa testimonianza dell’attesa del nuovo Davide, che svolse un ruolo importante nella speranza della comunità giudaica del tardo postesilio. La sua attuale collocazione, all’interno del Libro di Isaia, illumina la promessa dell’Emmanuele (Is 7,14) e le relative reinterpretazioni di Is 9,5-6 e Is 11, 1-4a, ponendole nel contesto della nuova Sion³⁰.

L’attesa messianica, a nostro avviso, è presente anche nella pericope di Is 16,1.3-5, che costituisce la parte centrale della sezione dedicata a Moab (Is 15-16). Il nostro passo è solitamente interpretato come un’esortazione indirizzata ai Moabiti perché ricorrano alla protezione di Gerusalemme e, quindi, ne riconoscano la sovranità. In realtà l’invito, che il poeta rivolge a Moab, si ispira a 2Re 3,4 dove si narra che Moab inviava al re di Israele centomila agnelli e la lana di centomila arieti come segno della sua condizione di re vassallo. In questa luce la miglior traduzione del v. 1 sembra essere: “mandate gli agnelli del signore del paese dalla Rupe (o forse: da Petra) che è nel deserto al monte della figlia di Sion”. Si tratta dell’invito

³⁰ In questa prospettiva appare interessante anche il messaggio dei vv. 3-6. Nel v. 3, si presenta la condizione di coloro che sono “rimasti” in Sion: essi partecipano della “santità” divina e sono “iscritti per la vita in Gerusalemme”. La locuzione forse indicava originariamente coloro che erano nelle liste degli aventi diritto a risiedere in Gerusalemme. Essa, però, con il tempo giunse a significare coloro che sono fedeli all’alleanza e perciò non sono cancellati dal libro della vita, ma sono chiamati a partecipare per sempre della vita del Signore. I vv. 4-5a, che sembrano riferirsi alla riforma religiosa di Esdra (Esd 9-10; Ne 13,3.23-30), descrivono la purificazione del Signore compiuta con il suo Spirito, che realizza il diritto ed elimina ogni infedeltà (cf Sal 51,12-16). Allora la presenza del Signore si realizzerà “su ogni punto del monte Sion” (cf 2,2-4), e “su tutte le assemblee” (cf 2,5), nelle quali il popolo del Signore sperimenterà nella propria storia i prodigi dell’esodo (insinuati dai motivi della colonna di nube e di fuoco di Es 13,21-22). I vv. 5b-6 sono una glossa recente. Il motivo della protezione divina è ora specificato con le immagini della tenda che fornisce ombra contro il caldo e rifugio contro i temporali. Si tratta di metafore che alludono all’oppressione dei tiranni (cf Is 25,4-5). Esse sono un segno che la minaccia del giudizio non colpirà più la nuova Sion, ma si abatterà definitivamente contro le potenze dell’ingiustizia e dell’oppressione. Questi versetti messi in rapporto con il v. 2 lasciano intravedere lo sviluppo della concezione che sarà abbondantemente testimoniata dalla letteratura targumica, secondo cui l’era del Messia è connessa con la fine di ogni tirannia e ingiustizia e l’inizio della nuova Gerusalemme.

con cui si chiede ai Moabiti che riconoscano la "sovranità" del Tempio di Gerusalemme. In altri termini il nostro testo riprende la promessa di Is 2,2-4 per indicarne una forma di concretizzazione storica in riferimento a un popolo preciso. Nella configurazione attuale del testo canonico l'interpolazione del v. 2 mediante l'immagine suggestiva delle sue donne in fuga, come uccelli spaventati e una nidiata che si disperde, sottolinea l'urgenza per il popolo di Moab di conoscere la parola che viene da Gerusalemme. Effettivamente il testo esorta i Moabiti a chiedere il "consiglio", grazie al quale è possibile conoscere la "decisione" del Signore, e la protezione per vivere pienamente nella sicurezza. Quest'ultima domanda è indicata con l'invocazione che l'ombra della città diventi a mezzogiorno come nella notte, così che essa sia massima proprio nel momento in cui di norma è minima.

L'invito dell'autore (sicuramente uno scriba dal pensiero aperto e profondo) si rivolge ora esplicitamente a Sion perché estenda, secondo il diritto sacrale, la condizione di "ospiti protetti" ai dispersi di Moab. La protezione di Sion sarà efficace perché, in virtù dell'intervento divino, in essa scomparirà definitivamente l'oppressione dei tiranni e si stabilirà per sempre la signoria del "sovrano-che-realizza-la-giustizia" (*šōpēṭ*). Il nostro autore, richiamandosi a Is 9,6 e 11,3-5, ma anche ai grandi testi della "teologia regale" di Sion (cf 2Sam 7,16; Sal 72,4-5; 89,3.15.25), delinea così, con accenti escatologico-messianici, il sovrano futuro con il quale il trono di Davide "sarà reso stabile". Il verbo adoperato (*kûn*) conserva qui le complesse implicazioni attestata non solo nella lingua ebraica, ma nei testi dell'Antico Oriente. Esso indica che il sovrano rimarrà al proprio posto nel mondo e non potrà più essere detronizzato (cf Sal 2), che sarà fedele alla propria missione e al Signore che lo ha chiamato. Effettivamente, come afferma il testo, il trono sarà reso stabile nella "fedeltà"³¹ e la condotta del sovrano sarà costantemente mossa dalla ricerca del diritto e della giustizia. Se gli ideali qui indicati rappresentano l'orizzonte della teologia regale di Sion, il modo con cui essi sono formulati, nell'ultimo stico del v. 5, mostra un'affinità così stretta con Esd 7,6.10 che non può essere casuale. Il nostro testo presuppone la riforma di Esdra, come risulta dal fatto che, per l'autore, il sovrano atteso porterà a compimento la Torah. I dati emersi nell'analisi di questa pericope sono molto illuminanti. Le pagine di Is 9,1-6 e 11,1-4, che reinterpretavano

³¹ La "fedeltà" di cui parla il testo esprime l'amore e si incarna nella misericordia e nella mansuetudine.

la promessa isaiana dell'Emmanuele, sono arricchite da una nuova prospettiva. Il nuovo Davide appare ora in stretto rapporto con il Tempio e con il dono divino della Torah.

Il passo di Is 32,1-5 costituisce un'altra testimonianza dell'attesa messianica. In questa pericope si prospetta un re che attuerà un regno di giustizia nella nuova Gerusalemme, nella quale tutte le sue componenti accoglieranno il disegno del Signore con crescente fedeltà. Pochi esegeti ritengono questi versetti autentici, oppure appartenenti alla redazione giosiana, mentre la maggior parte degli studiosi li considera postesilici. La forte caratterizzazione sapienziale depone senz'altro a favore di questa seconda opinione e orienta a situare la composizione della pericope intorno al 400, dopo la redazione del Libro dei Proverbi.

Nel delineare il nuovo ordinamento, l'autore presenta il re futuro che insieme ai suoi principi regnerà, secondo i parametri ideali della monarchia antico-orientale, nella giustizia e nel diritto (cf 2Sam 8,15; 1Re 10,9; Ger 22,3.15; 23,5). Questo aspetto, che caratterizza in modo speciale il re del tempo della salvezza (cf Is 9,6; 11,4; 16,5; Zc 9,9 e Sal 72) è sviluppato con le metafore del v. 2 dove i capi, per la loro azione, diventano "come un riparo" (il vocabolo ricorre solo qui), "come canali" e "come l'ombra di una grande roccia". Significativamente i simboli della protezione incorniciano l'immagine del canale per la quale il re con i suoi principi appare come lo strumento indispensabile per assicurare la vita al popolo.

Un aspetto particolarmente fecondo è dato dal fatto che, per il nostro testo, l'era della salvezza suppone la trasformazione di tutto il popolo. Questi, di conseguenza, non si troverà più nella condizione di incredulità, descritta da Is 6,9-10 (cf 29,10), al contrario sarà aperto alla rivelazione: vedrà con gli occhi, ascolterà con gli orecchi e applicherà il suo intimo (cuore) per crescere nella conoscenza del Signore e della sua salvezza (vv. 3-4). Questa trasformazione renderà la comunità partecipe della vera sapienza e, quindi, capace di non cadere nell'inganno degli "pseudosapienti" (v. 5), che non comunicano il disegno di Dio, ma solo piani insensati e disonesti³².

³² Il messaggio della nostra pericope è stato successivamente arricchito dai vv. 6-8. Con essi si volle anzitutto caratterizzare il comportamento dello stolto con un forte chiasmo, come risulta dal seguente schema:

- A parla (stoltamente)
- B opera (iniquamente)
- B' opera (in modo empio)
- A' parla (di Dio in modo perverso).

Il nostro testo ha inoltre il merito di stabilire una forte connessione tra la figura messianica del nuovo Davide e il rinnovamento interiore del popolo. Il riferimento a Is 6,9-10 mette in evidenza che il rinnovamento del popolo è compreso come la vittoria della potenza salvifica del Signore-Re, e quindi come il compimento della promessa stessa di Isaia, secondo la quale tutta la terra sarebbe stata riempita dalla "gloria" divina (cf Is 6,1.3.5). Il nostro passo, pertanto, testimonia la tradizione di una corrente teologica che pone la figura del Messia in rapporto con la regalità salvifica di JHWH e con la manifestazione della sua gloria nel popolo perdonato, rinnovato e ricolmo della sapienza.

Incontriamo una *nuova testimonianza*, relativa al re messianico, nel testo di Is 33,17-24. In questa pericope il primo piano è occupato dalla figura del re, che gli occhi del popolo potranno finalmente vedere (v. 17). Non esiste accordo tra gli esegeti se il termine "re" si riferisca al Signore o al nuovo Davide. Quest'ultima ipotesi sembra più probabile sia perché il termine "re" nel testo ebraico non è munito dell'articolo, mentre lo ha sempre quando è riferito ad JHWH, sia per l'importanza che il motivo dell'Emmanuele (Is 7,14), reinterpretato nella linea del nuovo Davide (cf Is 11,1-4), ha assunto all'interno del libro di Isaia. Il richiamo alla bellezza del re³³ si ispira con ogni probabilità alla bellezza del re messianico descritta nel Sal 45 (cf v. 3). La contemplazione del "re" e del suo regno, che si estende fino alle regioni lontane della terra, porta nel popolo la coscienza della sua libertà. Le oppressioni che Israele ha subito nella sua storia, con le conseguenti esose tassazioni, restano solo un ricordo (cf 28,11; Ez 33,5-6). A questo riguardo la descrizione dei vv. 18-19 si richiama al terrore, sperimentato sotto la

In secondo luogo i nostri versetti mettono in rilievo che l'agire dell'"imbrogliatore" viola la giustizia e opprime il povero, anche quando questi può dimostrare il proprio diritto. A questo quadro si contrappone la figura del "nobile" (v. 8). Si tratta di un termine che, come quello di "stolto", ha una valenza sociologica e indica l'uomo aperto verso i fratelli e, quindi, dotato di un animo magnanimo e generoso. Con questo messaggio i vv. 6-8 invitano la comunità ad attendere la salvezza futura, sviluppando gli atteggiamenti di fede che la caratterizzano, atteggiamenti che il Signore concede al suo popolo se questi accoglie il dono degli occhi per vedere, degli orecchi per udire e del cuore per discernere e comprendere, nella propria storia, le vie di Dio (cf Dt 29,3).

³³ Il v. 17a può essere così tradotto, rispettando la costruzione del testo ebraico: "Il re nella sua bellezza / contempleranno i tuoi occhi". Nella traduzione abbiamo premesso l'articolo determinativo al sostantivo "re" in quanto la sua assenza non è dovuta al motivo dell'indeterminazione, ma riflette una peculiarità stilistica della sintassi ebraica.

dominazione assira e, soprattutto, babilonese, per garantire al popolo che potrà vivere libero e sicuro per sempre. Per questo la visione del "re" si sviluppa nell'invito a contemplare Sion (v. 20), la città dove gli abitanti e i pellegrini celebrano insieme le feste (cf 4,5) nella gioia e nella tranquillità della salvezza³⁴. Con un'espressione che richiama la finale del libro di Ezechiele ("il Signore è là", Ez 48,35), il v. 21 afferma la presenza del "Potente" in Gerusalemme. Con questo titolo, che nel fenicio è un epiteto riservato ai re e agli dèi, il nostro autore caratterizza il Signore presente e operante in mezzo al suo popolo. Effettivamente se i fiumi e i canali assicurano la fertilità e la vita dell'Egitto e soprattutto della Mesopotamia³⁵, Gerusalemme trova nel Signore la sorgente perenne della sua vita e della sua pace (cf Ez 47). La visione della Gerusalemme nuova culmina nell'acclamazione corale del v. 22 che confessa il Signore come "giudice", "legislatore" e "re", e rinnova la certezza nel suo intervento che realizzerà la salvezza definitiva del suo popolo, la vittoria contro ogni ingiustizia e la liberazione da ogni schiavitù.

Anche in questa pagina la figura del nuovo Davide è connessa con la regalità del Signore e con la nuova Gerusalemme che appare come lo spazio della libertà, della salvezza perché essa è il luogo della nuova alleanza in quanto è il luogo dove Dio realizza il perdono dei peccati (cf v. 24 e Ger 31,31-34)

L'ultimo testo del libro di Isaia, dove è presente il tema del nuovo Davide, è Is 55,3b-5. Secondo alcuni esegeti il brano proviene da un autore (il Deutero-Isaia) che non ritiene più possibile il ritorno della monarchia davidica sul trono di Gerusalemme e perciò reinterpreta la sentenza di Natan (2Sam 7,8-16), trasferendo la promessa di Davide al popolo di Israele³⁶. Contro questa interpretazione si deve rilevare che il v. 3b presenta una forte connessione con il Sal 89,50. Il Sal 89 è una lamentazione collettiva. Nella prima parte (vv. 2-38) si ricordano le "grazie" ossia le "manifestazioni

³⁴ L'immagine della tenda i cui paletti non saranno più rimossi, proviene dalla cultura nomadica dei pastori ed esprime con suggestiva efficacia la sicurezza nella quale la città si trova.

³⁵ E' noto che le antiche civiltà della Mesopotamia sono sorte e si sono sviluppate in forza di un sistema efficiente e rigoroso di canalizzazione. Anche nella terra di Canaan l'approvvigionamento dell'acqua costituiva uno dei problemi vitali più urgenti. A questo motivo si deve il fatto che l'acqua si sviluppò in una metafora feconda sia in Israele che nell'Antico Oriente.

³⁶ Così ritiene, p. es., J. SCULLION, *Isaiah 40-66* (Old Testament Message), Wilmington, Delaware 1982, 129-130.

dell'amore" di JHWH (v. 2), che culminano nell'elezione di Davide (v. 20), nella sua consacrazione regale (vv. 21-28) e infine nella promessa di una discendenza (v. 30). Questa promessa si trova incorniciata dalla solenne dichiarazione del Signore, secondo cui egli, con promessa incondizionata, assicura di conservare per sempre il suo "amore" e la fedeltà alla sua alleanza, anche se i discendenti di Davide non osservassero i comandi divini (cf vv. 29,31-38). La seconda parte del salmo (vv. 39-52)³⁷ contiene il lamento vero e proprio. L'orante innalza il grido di dolore perché la situazione in cui egli vive sembra contraddire le "manifestazioni dell'amore del Signore", non lasciando più intravedere la possibilità che la discendenza di Davide regni in Gerusalemme (vv. 39-49). In questo contesto si situa la supplica del v. 50: "Dove sono, Signore, le tue grazie di un tempo, che per la tua fedeltà hai giurato a Davide?" (v. 50). Tutti gli interventi salvifici di JHWH, che culminarono nell'elezione di Davide e nella promessa di una discendenza destinata a durare per sempre, sono qui sintetizzati con l'espressione "le tue grazie".

Questo dato è di fondamentale importanza per comprendere il testo di Is 55,3b-5. Il Signore annuncia che stabilirà un'alleanza eterna in favore del suo popolo e questa consiste nella realizzazione delle sue "grazie" che hanno come riferimento Davide e la sua discendenza. Il genitivo oggettivo del sintagma "le grazie di Davide" prova che l'annuncio riguarda la promessa della discendenza o del nuovo Davide (cf Ez 34,23). La pericope in questione, quindi, non trasferisce al popolo le promesse fatte a Davide. L'"alleanza eterna" che il Signore stabilisce con il popolo consiste proprio nell'assicurazione che le promesse relative al nuovo Davide si compiranno. In altri termini, la promessa relativa al nuovo Davide diventa ora il contenuto dell'alleanza eterna che il Signore stabilisce con il suo popolo.

Il futuro Davide è delineato in una prospettiva universale analoga a quella del Servo di JHWH (cf Sal 18,1). Egli è costituito da Dio come "testimone" per i popoli, tra i quali proclama le lodi del Signore (cf Sal 18,50-51; 2Sam 22,50). Per questo egli opera non solo come capo di Israele (cf 1Cron 17,7), ma come capo e "sovrano" dei popoli (v. 4). Un'importante conseguenza è racchiusa in questa visione: nel tempo del nuovo Davide il popolo della nuova Gerusalemme potrà accogliere tutti i popoli che accorrono (v. 5; cf 54,2-3) per partecipare della salvezza che il Dio dell'alleanza, il Santo di Israele, farà risplendere nel suo popolo.

³⁷ In questa suddivisione del Salmo non consideriamo il v. 53, in quanto si tratta della dossologia posta a conclusione del terzo libro del salterio.

Notiamo infine che il testo presenta il motivo del nuovo Davide in profonda correlazione con il tema dell'alleanza del Signore con il suo popolo. Al riguardo si può notare anzitutto che l'intento di comprendere la tradizione davidica all'interno della teologia dell'alleanza appare già nell'opera deuteronomistica (cf 2Sam 7,24-27) e la stessa visuale si incontra anche nella pagina di Ez 34, dove l'annuncio del nuovo Davide è accompagnato dalla promessa dell'alleanza di pace (cf vv. 23-25). Al tempo stesso, però, si deve rilevare che questa connessione tra l'annuncio del nuovo Davide e l'alleanza si trova particolarmente accentuata nella nostra pericope. Infatti, se teniamo presente il contesto del nostro brano, risulta che l'"alleanza eterna" coincide con l'"alleanza di pace" di cui parla Is 54,10 che, con questo motivo, richiama esplicitamente la promessa divina contenuta in Ez 34,25. In Is 54, però, l'alleanza di pace si configura come alleanza perenne fondata sulla promessa incondizionata del Signore (cf v. 10). In questa promessa si manifesta la tenerezza dell'amore sponsale di JHWH (cf vv. 4-8) nella cui esperienza il popolo è ammaestrato dal Signore stesso (cf v. 13, che a sua volta allude a Ger 31,33-34). In definitiva, l'alleanza eterna coincide con la nuova alleanza.

In questa ottica la figura del nuovo Davide si delinea sempre più connessa con la nuova Gerusalemme, rinnovata dall'amore sponsale del Signore, chiamata a vivere nell'esperienza della sua tenerezza salvifica e, quindi, nella gioia della nuova alleanza³⁸. La connessione del nuovo Davide con Is 54 rende anche possibile ipotizzare una correlazione redazionale con Is 62,1-5, dato che tra le due pagine esiste una stretta affinità lessicale e tematica³⁹. Anche in Is 62, infatti, la nuova condizione di Sion e del suo territorio ("terra") è espressa con la ricchezza dell'immagine sponsale. La comunità non sarà più chiamata "Abbandonata" (cf 54,6; 60,15) o "Desolata" (perché priva di figli; cf 54,1), ma sarà indicata con i nomi "Mia-delizia-in-te" e "Sposata" (v. 4a-b). Il valore simbolico di questi nomi appare esplicitato nella dichiarazione finale: il Signore si compiace di Sion, rinnovata dalla sua salvezza e resa sposa feconda di figli (v. 4c). Il nostro autore sa che l'immagine sponsale, la cui origine va probabilmente cercata nel culto, era

³⁸ Per la connessione tra il nuovo Davide e la Sion rinnovata dal Signore, cf E. TESTA, *L'Emmanuele e la Santa Sion*, StBfr 25 (1975) 187-189.

³⁹ Per questo testo, particolarmente ricco, rinviamo ai seguenti contributi: D. ANDERSON, *Renaming and Wedding Imagery in Isaiah 62*, Bib 67 (1986) 75-80; S. VIRGULIN, *La figlia di Sion, vergine e sposa del Signore*, PSpV 12 (1985) 23-35.

comparsa nei detti profetici per condannare Israele a causa della sua infedeltà (cf Os 1; 3; Is 5,1-7; Ger 3,1-2; Ez 16; 23)⁴⁰. Egli però, con una sorprendente e consapevole antitesi, paragona la sposa a una giovane “vergine” che, nel giorno delle nozze, costituisce la “gioia” del suo sposo (v. 5). La gioia “sponsale” del Signore per Sion, rinnovata dal suo stesso amore, è una delle categorie nelle quali si esprime la grandezza e la profondità della fede di Israele (cf Sof 3,17-18a), e si sottolinea, con le incommensurabili virtualità del linguaggio simbolico, la singolare “novità” attesa da Dio per il tempo della nuova alleanza. Il Signore è lo sposo che “costruisce” il suo popolo perché è colui che lo rinnova con la potenza creatrice della sua misericordia (cf v. 12 e Is 54,5-8). L’amore del Signore, in altri termini, dona la “verginità” alla sua sposa! L’infedeltà del passato è allontanata per sempre (cf Sal 103,11-13) e la gioia di colei che non è più “Abbandonata” e “Desolata” (cf 54,1; 61,10-11) si fonde ineffabilmente con la gioia dello Sposo che “crea” la bellezza della sua sposa (v. 5).

Questo breve cenno a Is 62,1-5 non è dovuto solo alla sua correlazione letteraria con Is 54 che, a sua volta, rende plausibile l’ipotesi di un nesso con la promessa del nuovo Davide richiamata in Is 55,3b-5. Esso, come si vedrà presto, permette di avere una comprensione adeguata del modo con cui i LXX traducono Is 7,14, il versetto per antonomasia della promessa dell’Emmanuele.

3.4. Prospettive escatologiche e apocalittiche

L’esame delle numerose testimonianze distribuite nel libro di Isaia offre un quadro ricco e illuminante per la nostra ricerca. Anzitutto è confermato che il motivo del nuovo Davide non si trova soltanto registrato in alcune pagine che sono poi rimaste sommerse dalla totalità della produzione letteraria della Bibbia. Al contrario, si nota che a partire dal periodo postesilico, sotto l’influsso del profeta Ezechiele, la promessa di Natan divenne feconda e sviluppò in Israele l’attesa messianica in senso stretto. Questa attesa ha lasciato le sue testimonianze in modo speciale nella letteratura profetica, quella che era ancora in fase di sistematizzazione redazionale nel momento in cui la figura del Messia entrò nell’ambito vitale della speranza di Israele⁴¹.

⁴⁰ Per il valore simbolico del tema sponsale è importante lo studio di G. RAVASI, *Il rapporto uomo-donna, simbolo dell'alleanza nei profeti*, PSpV 13 (1986) 4-57.

⁴¹ L’attesa messianica non lasciò traccia nel testo ebraico della Tôrâh, in quanto era già

Un dato accomuna le testimonianze recenti relative al nuovo Davide. Si tratta della sua connessione con la nuova Gerusalemme, per cui l’attesa messianica entra in rapporto con la promessa della nuova alleanza e giunge, inoltre, ad essere un elemento all’interno della speranza escatologica. Che questa prospettiva abbia interessato la promessa dell’Emmanuele risulta confermato dal fatto che la redazione finale del libro di Isaia ha accostato alle note pagine di Is 7; 9; 11 delle reinterpretazioni di natura escatologica.

Delle prospettive escatologiche si incontrano in Is 7,15.21-22 dove appare che il cibo straordinario dell’Emmanuele (“panna e miele”) sarà anche l’alimento di cui si nutrirà ogni superstite che costituisce la primizia del nuovo Israele. Anche la locuzione “questo farà lo zelo del Signore degli eserciti” rappresenta un’aggiunta. Essa si ispira al tema della gelosia divina che con il profeta Zaccaria diventa la categoria teologica sulla quale poggia la speranza di un futuro di salvezza per Gerusalemme. Ne segue che anche Is 9,1-6 venne letto non più in riferimento a Giosia, ma in rapporto al futuro nuovo Davide. Fortemente escatologica è anche l’aggiunta di Is 11,6-9. Grazie a questa inserzione, il messaggio di pacificazione di tutte le creature si configura come la conseguenza del regno di giustizia attuato dalla venuta del Rampollo, ossia dell’Emmanuele, che proprio in 9,5 è presentato con il titolo di “principe della pace”. Centro ideale di questo nuovo mondo, che suppone il trionfo della giustizia annunciato nei vv. 1-5, è il monte santo del Signore, da dove si irradia la rivelazione e si diffonde la sapienza del Signore. L’immagine delle acque che “ricoprono il mare” esprime con rara efficacia l’esperienza del credente che vive nella comunione con il Dio vivente e si sente raggiunto dalla luce della sua “rivelazione” che è sempre, in profondità, misteriosa comunicazione del Signore e immersione nel suo amore.

Non sempre distinguibile dalla reinterpretazione escatologica è quella apocalittica. Lo stile e il vocabolario orientano a ritenere che in Is 8,9-10 è registrata una reinterpretazione apocalittica della pericope di Is 8,6-8, dove il profeta aveva presentato l’Emmanuele come l’unica ancora di salvezza

canonizzato e come tale immodificabile. Dalle versioni in aramaico della Bibbia ebraica, dette *targumim*, veniamo a sapere che l’attesa del Messia, sotto l’impulso di diversi fattori, continuò a svilupparsi e accentuarsi nei secoli successivi. Trattandosi di versioni con un intento esplicativo-teologico i *targumim* registrano molti ampliamenti (dalla modificazione di una parola all’aggiunta di parecchie righe). Proprio questi ampliamenti sono una miniera di informazioni. Grazie ad essi sappiamo che nel periodo intertestamentario l’interpretazione messianica non solo era stata sviluppata nei testi profetici, ma anche all’interno della stessa Tôrâh.

per il popolo. Grazie ad essa veniamo a sapere che l'attesa dell'Emmanuele è stata messa in rapporto con la speranza del mondo nuovo della risurrezione, il mondo dove le promesse salvifiche del Signore avrebbero trovato il loro definitivo compimento nella pienezza della comunione di vita con il Signore e nella luce perenne della sua rivelazione. Proprio questa speranza orienta la comunità a guardare verso un futuro nel quale le forze che combattono il disegno divino saranno ridotte all'impotenza, e la salvezza dell'Emmanuele segnerà il fallimento di ogni piano antidivino⁴².

3.5. La testimonianza dei LXX

In questo ininterrotto processo di interpretazione e attualizzazione della promessa dell'Emmanuele di Is 7 si inserisce anche la preziosa testimonianza della versione dei LXX. Nella traduzione di Is 7,14, infatti, i LXX rendono il termine ebraico *'ālmâh* non secondo il suo significato consueto di γυνή (donna), ma con il sostantivo παρθένος (vergine). L'influsso che questa versione, seguita dalla Vulgata, ha esercitato nella tradizione cristiana ha generalmente portato a spiegare il termine ebraico nell'ottica semantica della traduzione greca. Con l'affinarsi della sensibilità filologica e lo sviluppo della mentalità scientifica si è compreso che il testo ebraico di Is 7,14 e la rispettiva versione dei LXX rispecchiano due fasi distinte e lontane nel tempo di una medesima tradizione.

Nell'ambito dell'esegesi cattolica il problema è stato posto in termini corretti dal Lohfink. In un saggio destinato alla divulgazione scientifica egli delinea le tre tappe principali della storia dell'interpretazione relativa alla promessa dell'Emmanuele, distinguendo tra loro, cronologicamente, le testimonianze di Is 7,1-17, di Is 9,1-6 e, infine, di Is 11,1-5. Conclusa questa rapida presentazione, l'autore aggiunge: "Ora potremmo continuare a seguire il lungo cammino della profezia sull'Emmanuele attraverso la storia di Israele. Per esempio, scorgeremmo come nella traduzione in greco del libro di Isaia è stata introdotta la parola 'vergine', mentre non potremmo esattamente indicare da quale riflessione chiarificatrice ed esplicativa ciò sia sorto. E così infine arriveremmo, mediante una storia continua di interpreta-

⁴² Solo nel mondo futuro, come si evince dal v. 10, che si richiama a 7,7, apparirà il definitivo compimento della solenne promessa di Isaia: "ciò non avverrà". Il futuro dell'uomo è la realizzazione della promessa di Dio: il trionfo della sua δόξα.

zioni e spiegazioni, fino a Matteo, che interpreta questa parola come riferita alla vergine Maria e al discendente di Davide, Gesù..."⁴³. Come questa citazione documenta con chiarezza, il termine παρθένος della versione greca non deve essere inteso come la resa di un significato contenuto nel vocabolo ebraico *'ālmâh*; esso è piuttosto la testimonianza preziosa di una nuova reinterpretazione nella storia della tradizione di Is 7. Per comprendere il messaggio di tale reinterpretazione è indispensabile conoscere il motivo che ha spinto a inserire nel testo il termine παρθένος. In genere questo problema non è stato affrontato oppure, come ritiene anche il Lohfink, si pensava che la scienza non fosse più in grado di individuare la "riflessione chiarificatrice ed esplicativa" che fu alla base della versione dei LXX.

Molto probabilmente, però, oggi è possibile riscoprire l'intenzione che sta alla base della scelta ermeneutica dei LXX. A nostro avviso, infatti, la traduzione greca di Is 7,14 riflette una rilettura di Is 7 alla luce di Is 62. Abbiamo accennato sopra alla ricchezza di questa pagina. Essa delinea il futuro della salvezza nell'orizzonte della nuova alleanza che, a sua volta, è compresa nella prospettiva dell'immagine sponsale. In questo contesto sponsale, Is 62,5 annuncia l'intervento salvifico del Signore che dona la verginità alla Sposa. L'immagine si riferisce alla ricostruzione di Gerusalemme dalle sue rovine e, a un livello più profondo, connota il rinnovamento dell'alleanza in virtù della quale tutti gli abitanti formeranno il "popolo santo" del Signore (cf Is 62,12). Il testo greco presenta un'interpretazione diversa rispetto a quello ebraico, come risulta dal seguente prospetto:

Testo ebraico ⁴⁴	LXX
Come un giovane sposa una vergine	Come un giovane coabita (nel matrimonio) con una vergine,
così ti sposerà il tuo costruttore;	così abiteranno in te i tuoi figli;
con la gioia dello sposo per la sposa	e avverrà: come gioisce lo sposo per la sposa,
il tuo Dio gioirà per te.	così il Signore gioirà per te.

⁴³ N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*, Brescia 1967, 73-74.

⁴⁴ Prendiamo in considerazione il testo consonantico, non la vocalizzazione massoretica. Dove il TM legge "ti sposeranno i tuoi figli", variando le vocali al termine *bnjk*, leggiamo "il tuo costruttore". I LXX hanno letto "i tuoi figli", però hanno reso il verbo ebraico con κατοικήσουσιν... μετὰ σοῦ, "abiteranno in te".

Nel v. 5a il testo ebraico orienta il lettore a contemplare l'evento delle nozze del Signore con Gerusalemme e, in tale contesto, il titolo dato al Signore ("tuo costruttore") mostra che l'immagine sponsale è correlata alla ricostruzione e al rinnovamento di Sion. La versione dei LXX, invece, fin dall'inizio conferisce una peculiare accentuazione all'immagine sponsale. Il verbo συνοικέω, infatti, significa certo "sono congiunto in matrimonio", ma la sua sfumatura propria è quella di "dimorare insieme", "convivere", "coabitare". Ricorrendo a questo verbo la versione greca comprende l'immagine sponsale come metafora dell'amore con cui i figli di Sion potranno in essa la propria dimora. Questo spostamento di accento fa sì che le due parti in cui si suddivide il v. 5 non siano più tra loro omogenee. Effettivamente nel testo ebraico tutto il v. 5 sviluppa l'immagine sponsale in riferimento alla rinnovata comunione salvifica tra JHWH e Sion. Nella versione greca, invece, la prima parte del v. 5 illumina con l'immagine sponsale il fatto che Gerusalemme sarà nuovamente ripopolata dai suoi figli, mentre la seconda parte, in sintonia con il testo ebraico, annuncia la gioia sponsale del Signore per la "città" sua sposa. La traduzione dei LXX ha conservato la metafora della "verginità", rinnovata da Dio alla sua sposa, in quanto il motivo della gioia dello sposo (v. 5b) si riferisce al riconoscimento giuridico, da parte dello sposo, della verginità della sposa. Al tempo stesso, però, essa sottolinea che la "verginità" di Sion ha la sua espressione nella fedeltà dei suoi figli che, nonostante le rovine e le insicurezze socio-economiche, sceglieranno di porre in essa la propria dimora. Per i LXX, in altri termini, la "vergine" Sion costituisce il punto nel quale l'amore sponsale del Signore e l'amore dei figli per la sposa si fondono in unità.

Le riflessioni appena sviluppate rendono possibile comprendere il testo greco di Is 7,14. Traducendo con παρθένος il termine ebraico 'almâh, i LXX testimoniano una tradizione nella quale si poneva l'accento su Sion come colei dalla quale sarebbe venuto l'"Emmanuele". Per la nostra tradizione non era certamente la Sion dell'ora presente, quella dalla quale sarebbe nato il "principe della pace", il "Rampollo" uscito dalla radice di Iesse. La Sion madre dell'"Emmanuele" è infatti contemplata nella luce della promessa e quindi nell'orizzonte della salvezza futura, quando il Signore realizzerà la nuova alleanza, rinnovando il popolo con la tenerezza del suo amore (cf Is 54,4-10). La Sion "vergine" di Is 62,5 è simbolo del popolo reso nuovo dal suo Creatore. I figli che abitano in essa, per i LXX, sono appunto il popolo che Dio ha rinnovato e reso testimone della sua salvezza. La nascita dell'Emmanuele, in definitiva, è segno della nuova Sion e quindi della nuova creazione.

4. RILIEVI E PROSPETTIVE

Una constatazione sembra imporsi quando si considera in modo globale l'itinerario compiuto dalla tradizione dell'Emmanuele. All'inizio il segno, offerto da Isaia ad Acaz, è fondamentalmente concentrato nella nascita del figlio e negli eventi concomitanti i primi anni della sua infanzia, eventi nei quali si manifesta il giudizio di Dio contro l'incredulità verso la sua parola. Nelle riletture successive, a partire dalla stesura scritta del Memoriale, l'attenzione si fissa in misura crescente sull'Emmanuele che giunge ad essere compreso come il Messia che il Signore susciterà, adempiendo la sua promessa. In questo contesto l'attesa del Messia si presenta connessa con l'effusione dello Spirito, l'opera salvifica della Sapienza, il dono della rivelazione e, quindi, la profonda trasformazione del popolo, liberato dalla sua cecità e rinnovato nella fedeltà all'alleanza. Sul finire del cammino veterotestamentario della tradizione di Is 7 l'attenzione si sposta sulla madre. Il tempo del Messia coinciderà con il tempo della nuova alleanza e quindi con il rinnovamento definitivo del popolo del Signore. In sintesi l'itinerario che la promessa di Is 7 ha percorso, nell'arco della tradizione veterotestamentaria, è una indubbia testimonianza della speranza che caratterizza la fede testimoniata dalla Scrittura. Anzi, sotto un certo profilo, l'attesa dell'Emmanuele rappresenta il punto di cristallizzazione della fede che si sviluppa come risposta alla Parola di JHWH, intesa nella sua essenza come promessa di amore e di vita: come autocomunicazione di Dio all'uomo e attrazione dell'uomo in Dio.

La conoscenza di questa tradizione, colta nel contesto più ampio della fede biblica, essenzialmente caratterizzata dalla speranza, costituisce un presupposto indispensabile per comprendere in maniera adeguata l'influsso da essa esercitato sulle prime comunità cristiane. A questo riguardo tre dati sono da tenere presenti. Il primo dato è la constatazione che tutta la Scrittura è orientata verso il futuro della salvezza. Questo futuro, nel periodo intertestamentario⁴⁵, presenta una stretta connessione con la venuta e l'opera del Messia, connessione che - come si è visto - è stata forgiata in modo determinante dalla tradizione dell'Emmanuele. Il secondo dato è l'evento della fede

⁴⁵ Nel mondo scientifico appare sempre più necessaria la conoscenza della letteratura intertestamentaria per la stessa comprensione del N.T. Cf A. CAQUOT (Ed.), *La littérature intertestamentaire*. Colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983), Paris 1987; L.H. SCHIFFMAN, *The Concept of the Messiah in Second Temple and Rabbinic Literature*, RExp 84 (1987) 235-246.

in Gesù Messia che, stando alle testimonianze del N.T., non si è sviluppata come conseguenza di una interpretazione più attenta e fedele della Scrittura. Essa è invece il frutto del dono divino della rivelazione apocalittica (cf Mt 11,25-27; 13,16-17; 1Cor 2,9-10; Gal 1,15-16a) che suscita la testimonianza (At 1,8) e il kerygma del Vangelo (Rm 1,16-17; Lc 24,46-49). Infine, il *terzo dato* è costituito dal fatto che la Chiesa testimoniata dal Nuovo Testamento ha costantemente nutrito la propria fede in Gesù "Signore e Messia" con la Scrittura, in quanto Parola della promessa divina, che si presenta alla fede delle comunità protocristiane nel Risorto e nella partecipazione di tutti i credenti alla risurrezione del loro Signore.

In questo processo di illuminazione della fede con la luce della Scrittura ha svolto un ruolo primario la tradizione messianica e, quindi, la tradizione dell'Emmanuele. Effettivamente l'esplicita citazione di Is 7,14 in Mt 1,22-23 ci assicura che la tradizione iniziata con il profeta Isaia non si è conclusa con l'Antico Testamento, ma ha continuato a conoscere un processo di reinterpretazione e attualizzazione all'interno del N.T. Un simile processo merita senza dubbio uno studio dettagliato e, per quanto possibile, diacronico, analogo a quello effettuato all'interno dell'Antico Testamento. Tuttavia due affermazioni ci sembrano già possibili alla luce del presente lavoro.

Anzitutto la ripresa di Is 7 ha una connotazione teologico-cristologico-ecclesiologica. Essa, in altri termini, testimonia la fede delle prime comunità cristiane che nel Signore risorto confessano il Messia. Questa confessione è, in profondità, proclamazione della regalità del Signore, della sua fedeltà e della sua salvezza. Nella luce di questa tradizione la confessione di Gesù "Signore e Messia" si approfondisce e permette di comprendere la sua vita e la sua morte come epifania segreta della salvezza messianica. In questa ottica teologico-cristologica la tradizione di Is 7 orienta a comprendere la Chiesa come la Sion rinnovata dall'amore sponsale del Signore, resa partecipe dell'alleanza eterna nello Spirito e nella Sapienza, raggiunta dalla rivelazione definitiva e perenne della gloria di Dio (cf 2Cor 4,3-6).

In tale contesto, ci sembra, si dischiude la possibilità di comprendere in modo più adeguato la prospettiva nella quale le prime comunità hanno riferito Is 7,14 a Maria, la "madre di Gesù". Questo riferimento suppone anzitutto la coscienza della dignità unica di Maria, in quanto madre di Colui che Dio ha costituito "Signore e Messia", quindi Salvatore del mondo. Il richiamo alla promessa e alla tradizione dell'Emmanuele permette inoltre di comprendere Maria come l'icona della Chiesa, in quanto spazio vivente della presenza del Kyrios all'interno della storia umana. In questa visuale Is 7,14, letto

con la ricchezza ermeneutica raggiunta nella versione dei LXX, permise di comprendere non solo il carattere messianico della maternità, ma anche quello della verginità. Sotto questo profilo Maria appare come primizia e icona della Chiesa. Nella verginità di Maria la Chiesa confessa l'opera di Dio che, rendendo partecipe l'umanità della risurrezione del Figlio suo, realizza la creazione della nuova Sion, sposa vergine e luogo della presenza dell'Emmanuele, del Signore risorto che guida l'umanità alla pienezza della risurrezione nel Regno del Padre. Queste categorie non sono speculazione astratta, ma esperienza di fede nella luce della rivelazione. Ciò è confermato da tutte le pagine del N.T. che descrivono l'esistenza di coloro che sono "risorti con Cristo" come cammino di autentica fraternità nelle vie della misericordia, della solidarietà e del perdono, come orientamento costante a operare nel nome del Signore Gesù a gloria di Dio Padre (cf Gal 5,22; Col 3,12-17).

Questi brevi cenni permettono di intuire la fecondità della Scrittura quando diventa il nutrimento della fede. Questa fecondità investe e coinvolge non solo la dimensione esistenziale dei battezzati, ma anche la riflessione teologica e pastorale. Qui appare che la stessa mariologia ha davanti a sé non solo un lungo cammino, ma anche una grande missione. La comprensione del significato di Maria nella storia è sempre comprensione del significato della Chiesa e quindi confessione, nello Spirito, del Signore risorto e proclamazione della gloria del Padre. Qui la fede cristiana si nutre e cresce alla fonte perenne dell'amore e della speranza e contempla in Maria e nella Chiesa il segno del mondo nuovo della risurrezione, il segno luminoso dell'Emmanuele perché luogo della presenza pneumatica del Risorto.

GIOVANNI ODASSO
Piazza del Tempio di Diana, 14
00153 ROMA

Summary

The article analyses the promise of Is 7:1-17 and researches its Wirkungsgeschichte within the OT. The sign presented by Isaiah originally had the scope of strengthening the announcement of justice against the incredulity of King Ahaz.

Passing from the oral to the written phase, the accent is moved on completion of the prophetic word, that confirms the fidelity of JHWH, of which the symbolic name of Emmanuel is expression. In a successive phase, the Isaiahan promise is referred to the King Josiah (Is 9:1-6) and later, after the end of the Davidic dynasty, it receives a profound interpretation: Emmanuel is identified with the offspring that the Lord will give rise to, according to Is 11:1-5. In such a way, the Messianic expectation, strictly speaking, arises, testified with eschatological and apocalyptic accents, in the royal Psalms and in numerous additions to the profetic books.

The figure of the Emmanuel-Messiah is always more connected to the regality of JHWH and with the renewal of the people of God. A precious testimony of such a development is the LXX Version, that translates the term woman of Is 7:14 with virgin, reading the promise of the Emmanuel in the light of Is 62:4-5. The birth of the Emmanuel appears as a sign of a new creation, symbolised by the 'new Sion', made 'virgin' and faithful spouse of the Lord. On this point, the ecclesial-mariological dimension of the text appears evident and the authoritative interpretation of Mt 1:22-23 becomes intelligible.