

La metafora corporea in Isaia 47,1-7

La Parola di Dio suscita nell'animo dell'ascoltatore le risonanze più diverse, a seconda del tenore della pagina biblica offerta alla riflessione del soggetto e alle disposizioni interiori di quest'ultimo, che dovrebbe recepirla con cuore pronto alla conversione. Questo movimento dialogico che la Parola genera è connaturale all'esistenza credente e costituisce, direbbe H.U. von Balthasar, il «contatto sempre vivo con il Dio che ci parla nella sua Parola»¹, il veicolo per la ricezione della grazia divina, che a sua volta è quanto di più intimo e vincolato all'essere possa immaginarsi. Infatti «questa realtà ontologica, che i sacramenti soprattutto ci trasmettono, può attuarsi solo se essa è al tempo stesso spirituale, inferiore alla sfera di libertà della Parola e, da parte dell'uomo, della relativa disposizione all'ascolto, all'imitazione, alla corrispondenza»².

Alcune pagine bibliche, proprio in ragione della suprema libertà e imprevedibilità della Parola, possono destare maggiore stupore o addirittura turbamento, tanto appaiono lontane dall'immagine consolante di un Dio benefico e condiscendente che solitamente ci si rappresenta. Is 47, oggetto del presente studio, è uno di quei capitoli veterotestamentari che a nostro parere favoriscono una reazione di questo tipo, poiché ritrae con tinte accese e marcatamente violente l'umiliazione di Babilonia ad opera del soggetto divino.

Il nostro lavoro intende mettere in evidenza l'invettiva contro la nazione straniera secondo i due aspetti immediatamente rintracciabili nel testo, vale a dire le immagini della città seduta e nuda. Esse costituiscono

¹ H.U. von BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, 17.

² H.U. von BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, 17.

due articolazioni della medesima metafora corporea, il motivo tematico che unisce i vv. 1-7³. In poesia qualsiasi immagine può acquistare un grande potere evocativo, ma riteniamo che quanto attiene al corpo umano assuma una significatività del tutto speciale, perché ciò che si dice di esso è predicato della persona nella sua globalità⁴. Tale assunto è andato chiarendosi grazie anche al contributo di G. Marcel, per il quale il corpo non può essere un oggetto, dal momento che esso viene sempre percepito come proprio da parte del soggetto. Si dovrà allora passare dall'affermazione “io ho un corpo” a quella “io sono il mio corpo”, che evita il rischio di considerare la corporeità una dimensione estrinseca della persona umana⁵. Ci sembra che sia possibile collocare l'oggetto della nostra ricerca dentro tale prospettiva ermeneutica, poiché nella pericope che esamineremo quanto si riferisce al corpo e alla sua umiliazione esprime in maniera

³ Gli studi sulla metafora sono molto numerosi. Tra le opere più significative che ne analizzano il senso e gli elementi costitutivi, segnaliamo: P. RICOEUR, *Interpretation Theory*; Id., *La metafora viva*; F. KOPPE, *Sprache und Bedürfnis*; S. SACKS, *On Metaphor*; S. MCFAGUE, *Metaphorical Theology*; M. BLACK, *Modelli, archetipi, metafore*; Id., «More about Metaphor»; E.R. MACCORMAC, *A Cognitive Theory of Metaphor*; S. BRIOSI, *Il senso della metafora*; J.M. SOSKICE, *Metaphor in Religious Language*; E.F. KITTAY, *Metaphor*; G. LAKOFF – M. TURNER, *More than Cool Reason*; A. ORTONY, ed., *Metaphor and Thought*; M. BAL, «Metaphors He Lives By»; G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*; Z. KÖVECSES, *Metaphor in Culture*. Per quanto riguarda i contributi di carattere generale sull'uso della metafora nella Bibbia, si vedano: G.B. CAIRD, *The Language and Imagery*; P.S. MACKY, *The Centrality of Metaphors*; C.V. CAMP, «Metaphor in Feminist Biblical Interpretation»; P. van HECKE, ed., *Metaphor in the Hebrew Bible*; J.M. O'BRIEN, *Challenging Prophetic Metaphor*. Sulla metafora corporea in particolare vanno menzionati: A. VERGATE, «Le corps»; S. SCHROER – T. STAUBLI, *Body Symbolism in the Bible*; S. GILLMAYR-BUCHER, «Body Images»; Id., «Meine Zunge»; M.B. SZLOS, «Body Parts as Metaphor»; M.E. MILLS, *Alterity, Pain, and Suffering*; M. CUCCA, *Il corpo e la città*.

⁴ Negli ultimi decenni la dimensione della corporeità nelle sue molteplici valenze di senso è stata al centro della riflessione antropologica, sociologica e filosofica. Tra gli studi più significativi in merito, si vedano: T.J. CSORDAS, «Embodiment as a Paradigm»; A.W. FRANK, «For a Sociology of the Body»; P. BOURDIEU, *Risposte*; M. LOCK, «Cultivating the Body»; K. DAVIS, «Embody-ing Theory»; S.T. MOI, «What Is a Woman?»; I.M. YOUNG, *On Female Body Experience*; P. BORGNA, *Sociologia del corpo*; U. GALIMBERTI, *Il corpo*; E. SALMANN, «Il corpo segnato».

⁵ Così si esprime G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, 99: «Dire “io sono il mio corpo” equivale a sopprimere fra me e il mio corpo quella distinzione che stabilisco invece quando dico che il mio corpo è il mio strumento; d'altra parte, se io ammetto questa relazione strumentale, mi impego inevitabilmente in una regressione all'infinito [...] Dire “il mio corpo” equivale a dire “me stesso” e con ciò io mi pongo al di qua o al di là di qualsiasi rapporto strumentale». Su questo tema, cf. anche M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 114-274 e M. PANGALLO, *Il problema filosofico dell'alterità*, 22-33.79-83.

efficace e vivida la sorte che Babilonia, città-donna, è costretta a subire. Sarà proprio il motivo letterario della personificazione femminile della città, ricco di reminiscenze bibliche ed extratestamentarie, che dovremo preliminarmente indagare come punto di partenza del nostro discorso.

Prenderemo quindi in considerazione le figure della donna relegata a terra e denudata come particolarmente allusive del nuovo *status* della città, la quale vive una condizione diametralmente opposta a quella gloriosa precedente.

1. *La personificazione femminile della città*

Nel Deuteroisaia, eccetto il cap. 47, i testi che si rivolgono ad un destinatario femminile sono relativi a Sion: essa è menzionata in 40,1-11; 49,14-23; 51,17-23; 52,1-2.7-10. Ai suddetti passi bisogna aggiungere Is 54, sebbene in quest'ultima pericope il nome della città non compaia più esplicitamente⁶. La modalità letteraria della personificazione femminile di Sion-Gerusalemme e di altre città o nazioni è stata oggetto di numerosi studi⁷.

1.1 *La tesi di A. Fitzgerald: analisi e critiche*

Il contributo di A. Fitzgerald costituisce l'*incipit* di questa ricerca. L'autore cerca di mostrare come la caratterizzazione biblica della città in quanto donna sia un prestito culturale cananeo (probabilmente risalente al II millennio e all'inizio della urbanizzazione dell'area), poiché in ambito semitico occidentale le città capitali erano considerate dee sposate al

⁶ In Is 54 l'identificazione della donna cui è rivolto l'oracolo profetico con Sion-Gerusalemme è universalmente riconosciuta dagli studiosi (su questo aspetto, cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 33).

⁷ Tra i contributi generali più significativi, indichiamo quelli di A. FITZGERALD, «The Mythological Background»; ID., «BTWLT and BT»; U. WINTER, *Frau und Göttin*, 598-629; P.L. DAY, «The Personification of Cities». Per quanto riguarda in particolare Sion, si vedano: J.J. SCHMITT, «The Motherhood of God»; E.R. FOLLIS, «The Holy City»; B. KAISER, «Poet as 'Female Impersonator'»; O.H. STECK, «Zion als Gelände»; M.E. BIDDLE, «The Figure of Lady Jerusalem»; T. FRYMER-KENSKY, *In the Wake of the Goddess*, 168-178; J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezechiel*; K. BALTZER, «Stadt-Tyche»; ID., «Die Stadt als Frau»; H.-J. HERMISSON, «Die Frau Zion»; U. BERGES, «Personifications».

loro dio patrono⁸. Egli fonda la sua asserzione su cinque diversi tipi di attestazioni. Anzitutto vengono indicate delle monete fenicie del periodo ellenistico munite di rappresentazioni e iscrizioni relative a città deificate e personificate come regine, madri dei loro abitanti e figlie⁹. Un secondo argomento è il riscontro di titoli simili per città capitali e divinità, fenomeno precedentemente evidenziato da T. McDaniel¹⁰. Fitzgerald ne menziona quattro: *rbt*, *btwlt/bt*, *’m*, *qdšh*¹¹. Il terzo fattore consisterebbe in nomi di città che sembrano derivare da appellativi di divinità maschili (ad esempio, *תָּלָעַת* in Gs 15,24 proverebbe da Baal e sarebbe considerato il corrispettivo femminile o la moglie del dio)¹², come aveva già rilevato J. Lewy¹³. Al quarto punto l'autore parla di nomi di città neo-assiri contenenti elementi teoforici considerati come femminili (*Aššur-šar-rat* = la città di Assur è regina; *Arba’il-šár-rat* = la città di Arba’il è regina)¹⁴. Infine Fitzgerald menziona l'ampia diffusione nell'area del Mediterraneo di effigi raffiguranti la *τυχή πολέως*. La città divina, che nel contesto semitico occidentale costituiva una tradizione radicata da lungo tempo, col processo di ellenizzazione avviato da Alessandro Magno fu identificata con la *τυχή* e si innestò nelle altre culture fino ad espandersi nella civiltà romana¹⁵.

⁸ L'intento dell'autore è anche quello di evidenziare la relazione tra la suddetta credenza e l'uso profetico dell'immagine dell'adulterio, che indica l'infedeltà di Israele a YHWH. Mentre in una società politeistica l'adorazione di divinità diverse dal dio patrono era ammissibile, nei circoli yahwisti l'idea di prestare culto ad una pluralità di dèi non era concepibile se non come un atto equivalente all'adulterio (cf. A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 403-405). A questo proposito, R.J. WEEMS, *Battered Love*, 44, osserva come i profeti utilizzassero il motivo della personificazione femminile della città per i propri fini letterari e teologici, soprattutto per indicare la reazione di Dio all'idolatria di Israele.

⁹ Cf. A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 406-407. Queste figure femminili erano ritratte con una corona munita di torre o mura e con la cornucopia nella mano destra. Tali rappresentazioni si ritrovano in ambito greco con riferimento alla *τυχή πολέως*, «la fortuna della città», che N. CALDUCH-BENAGES, «Jerusalem as Widow», 149, descrive come «a goddess guardian of the prosperity of the city and its destiny. Because of her comprehensiveness this goddess could be associated with any Greek *polis*, unlike the other goddess who where each exclusively tied to one particular city».

¹⁰ Cf. T. McDANIEL, «Philological Studies in Lamentations. I», 29-31.

¹¹ Cf. A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 407-410.

¹² Cf. A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 410-412.

¹³ Cf. J. LEWY, «The Old West Semitic», 441-442.

¹⁴ Cf. A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 412.

¹⁵ Cf. A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 413-414.

Per quanto concerne la ricezione ebraica del fenomeno descritto, lo studioso ritiene che gli scrittori israeliti giudicarono la personificazione femminile della città adatta a veicolare il loro messaggio: solo per citare l'esempio più eclatante, l'immagine di una giovane madre che subisce violenza si prestava bene ad enfatizzare le dimensioni del disastro che si abbatteva su una città¹⁶.

La tesi di A. Fitzgerald è stata sottoposta ad una seria critica soprattutto da P.L. Day, che contesta la validità delle attestazioni fornite dallo studioso¹⁷. L'autrice sostiene che dimostrare la divinità di una città costituirebbe solo un primo passo al fine di avvalorare la tesi che la stessa fosse concepita come dea sposata al dio patrono; Fitzgerald, però, non segnala mai prove testuali o iconografiche a sostegno di questa asserzione. Parlare poi di dee al contempo madri e figlie vergini, sposate a un dio ma immaginate insieme a diversi partner sessuali, sembra non essere supportato da sufficienti basi testimoniali. A livello di impianto generale, la proposta di Fitzgerald difetterebbe di una esatta comprensione del rapporto tra il pensiero semitico extrabiblico e quello biblico: il primo è considerato mitologico, il secondo teologico; le divinità cananee sono naturali, quella biblica trascende la sfera naturale; le une sono sessualmente attive, il Dio biblico non ha connotazioni sessuali, onde si deduce che i riferimenti semitico-occidentali agli dèi come padri e madri devono essere considerati

¹⁶ Cf. A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 415-416.

¹⁷ Cf. P.L. DAY, «The Personification of Cities», 286-297. Circa il primo argomento, Day sostiene che le monete fenicie non hanno un valore probante perché sono posteriori al materiale biblico; non viene esplicitato come le iscrizioni rilevate su di esse potessero essere riferite a città divinizzate; solo le monete di Sidone recano la menzione “dea” e nessun'altra città è così designata; infine si dà per presupposto che i mariti delle città fenicie fossero dèi, ma non lo si dimostra. Day attacca la seconda categoria di prove addotta da Fitzgerald dichiarando che nessuno dei quattro titoli riportati si applica esclusivamente a città e divinità; inoltre vengono inclusi degli esempi che non costituiscono propriamente titoli. Il terzo argomento è confutato sulla base del fatto che non sono citate specifiche liste in cui dèi o dee sono legati da una relazione matrimoniale; inoltre viene erroneamente postulata la priorità della divinità maschile e la derivazione di quella femminile. Quanto al quarto punto, nei soli due nomi introdotti, Fitzgerald non dimostra che vi siano elementi teoforici né prova che si tratti di appellativi semitici occidentali. Infine Fitzgerald aveva sostenuto che come Atargatis, la principale divinità nella Siria del nord in età ellenistica, comprende in sé Astarte e Anat, così la τυχή πολέως è una combinazione della città divina e del suo patrono; egli, però, non cita testimonianze per documentare che Atargatis riassume in sé le divinità Astarte e Anat.

rati letteralmente, diversamente dalle allusioni a YHWH come padre¹⁸. A giudizio di Day, però, Fitzgerald introdurrebbe una marcata e impropria dicotomia tra l'ambiente semitico occidentale e quello israelitico biblico.

1.1.1 Integrazione e sviluppi della teoria

Mentre Day critica i presupposti e i risultati della tesi di Fitzgerald (sulla medesima scia si pone A. Abma)¹⁹, M.E. Biddle la integra, sostenendo che la personificazione femminile della città è presente anche in ambito mesopotamico²⁰. A suo parere, però, nello stabilire una relazione tra capitali e divinità, è necessario porre altresì una distinzione tra i concetti di identificazione, deificazione e personificazione. Nelle attestazioni mesopotamiche le città sono maschili; nonostante ciò, nei testi semitici orientali esse sono strettamente identificate con una divinità patrona, pur non assumendo mai pienamente lo *status* divino. A questo proposito, risultano indicativi i lamenti prodotti dalla letteratura mesopotamica, che designano la divinità come madre e regina (soprattutto il *Lamento sulla distruzione di Ur*)²¹, invitandola a piangere sulla distruzione della città e la perdita dei figli, nonché sulla demolizione del suo tempio (che a sua volta ha causato l'interruzione del culto per la scomparsa degli adoratori), oppure a intercedere presso l'assemblea degli dèi. Solo nelle tarde tradizioni semitiche occidentali, in cui le città sono appellate in termini femminili, le capitali vengono deificate come divinità tutelari²². A. Borghino osserva, in una prospettiva più generale e sintetica, che in questa area geografica la città viene ad essere raffigurata nella dimensione

¹⁸ Cf. P.L. DAY, «The Personification of Cities», 301-302. L'autrice aveva precedentemente contestato (cf. p. 290) l'assunto finale di Fitzgerald che la teologia israelitica ricorra all'immagine paterna, eliminando però l'idea che YHWH abbia una consorte, e presentandolo così oltre la dimensione sessuale. Ez 16 e 23, infatti, si pongono come «sfida» a questa nozione di una religione ebraica scevra di aspetti sessuali.

¹⁹ Cf. A. ABMA, *Bonds of Love*, 20-22.

²⁰ Cf. M.E. BIDDLE, «The Figure of Lady Jerusalem», 174. Su questo aspetto, si veda anche B. GRONEBERG, «Bemerkungen zum Stadtgott in Mesopotamien», 149-156.

²¹ Cf. ANET, 455-463.

²² Cf. M.E. BIDDLE, «The Figure of Lady Jerusalem», 175. L'autore nota che la mancata elevazione della città al rango divino in Israele risulta ovvia a motivo del monoteismo ivi professato, ma ciò non impedisce che a Gerusalemme siano attribuiti connotazioni femminili. I redattori biblici, pertanto, adottano solo la personificazione, non la deificazione della città.

femminile secondo uno spettro metaforico più ampio e non semplicemente nella qualità di sposa: essa è presentata come dea, regina, signora, vedova, madre dei suoi abitanti²³.

E.R. Follis, tra i vari titoli applicabili a una città, si sofferma su quello di figlia, presente non solo in ambito biblico, ma anche nella cultura greca, in particolare attraverso la figura di Atena. La descrizione della divinità come vergine figlia di Zeus²⁴ e l'applicazione ad essa dell'epiteto πόλις²⁵, indicano la provenienza ellenica dell'immagine della figlia riferita alla città santa. L'epiteto "figlia" denota un favore divino, veicola l'idea di un popolo scelto e reso coeso mediante il dono della stabilizzazione nella terra²⁶.

La stessa Follis fornisce uno dei fondamenti psicologici della personificazione femminile delle città, sempre con riferimento all'attributo "figlia". Si tratta di una spiegazione anche di ordine simbolico e mitico: mentre i figli maschi sono associati allo spirito di avventura di un popolo, che lo spinge oltre i propri confini, le femmine si prestano meglio ad esprimere l'idea di stabilità, costruzione della società, cura della comunità²⁷. Anche T. Frymer-Kensky fornisce una spiegazione psicologica del nostro *topos*, questa volta in relazione al titolo di madre: «the city contains the populace within her walls, nurtures it, provides for it, and defends it»²⁸.

J. Galambush offre una riflessione diversa, in quanto sostiene che la nozione di città come divinità sposata al dio patrono avrebbe funzionato solo come un tipo di metafora concettuale, profondamente radicata nell'immaginario collettivo, stando così all'origine della prassi di riferire attribuzioni femminili alle città capitali²⁹.

²³ Cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 35.

²⁴ Cf. PINDARO, *Olimpiche*, VII,35-38 (p. 115).

²⁵ Cf. ERODOTO, *Storie*, VIII,55 (p. 515); OVIDIO, *Metamorfosi*, VI,75 (pp. 214-215). In questo ambito culturale, comunque, è principalmente la concezione della maternità delle città ad essere diffusa. I Greci chiamavano μητρόπολις (città madre) una capitale che aveva delle colonie alle proprie dipendenze Su questo tema, cf. J.J. SCHMITT, «The Motherhood of God», 568 e soprattutto J. GRAHAM, *Colony and Mother City*.

²⁶ Cf. E.R. FOLLIS, «The Holy City», 173.182.

²⁷ Cf. E.R. FOLLIS, «The Holy City», 177.

²⁸ T. FRYMER-KENSKY, *In the Wake of the Goddess*, 172.

²⁹ Cf. J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezechiel*, 20.

1.2 La caratterizzazione della città nella Bibbia ebraica

Se P.L. Day critica la tesi di A. Fitzgerald sul “mythological background” della città-dea sposata al dio patrono, ella stessa riconosce prontamente come nella Bibbia Gerusalemme (Ez 16), o Gerusalemme insieme a Samaria (Ez 23), siano chiaramente rappresentate come mogli di YHWH³⁰. Nonostante il complesso dibattito sull’origine del fenomeno, che abbiamo cercato di riassumere, rimane incontrovertibile il dato che l’entità più frequentemente personificata come donna nella Scrittura sia la città³¹. Ad essa sono applicati di volta in volta quei tratti femminili sopra menzionati, anche se non è sempre possibile distinguere con certezza se essi vadano riferiti alla capitale, alla terra o alla nazione³². Inoltre, mentre nella letteratura del VOA la personificazione della capitale assume delle connotazioni positive, in Israele non si trova tale omogeneità, anzi molte delle immagini impiegate sono negative³³.

A. Laffey elenca le città che a suo giudizio sono chiaramente caratterizzate come donne nei libri dei profeti³⁴. Nella visione profetica Dio opera nella storia e la sua azione è descritta antropologicamente con tinte a volte assai accese; allo stesso modo, queste figure femminili reagiscono

³⁰ Cf. P.L. DAY, «The Personification of Cities», 284.

³¹ Cf. B.E. KELLE, *Hosea 2*, 88.

³² Cf. N. CALDUCH-BENAGES, «Jerusalem as Widow», 150, che cita come esempi Os 2,5-7; 2,16-20, con riferimento all’immagine dell’adulterio/prostituzione. Anche D.J. CLARK, «Sex Related Imagery», 409-410, precisa che in alcuni passi esistono delle ambiguità e non è chiaro se sia possibile ravvisare uno specifico riferimento alla sfera sessuale femminile, se l’allusione sia letterale o metaforica, e se se siano presenti una o più figure tra loro intrecciate. Egli poi fornisce una statistica delle ricorrenze delle immagini femminili nei profeti (Geremia ne contiene il maggior numero) e delle varie fattispecie che occorrono (le più frequenti sono matrimonio/adulterio, parto, nudità, prostituzione).

³³ Cf. R.J. WEEMS, *Battered Love*, 45. È ovvio come il tipo di metafora utilizzato dipenda dall’atteggiamento di favore o avversione che l’autore biblico intende suscitare nell’uditore.

³⁴ Cf. A. LAFFEY, *An Introduction to the Old Testament*, 162-163. La studiosa nella sua lista include: Gaza (Am 1,7); Rabbà (Am 1,14) e le sue figlie (Ger 49,3); Samaria (Am 3,9) e le sue figlie (Ez 16,53-55); Sion (Is 1,27) e le sue figlie (Is 1,8); Gerusalemme (Is 51,17) e le sue figlie (Mi 4,8); le figlie di Gallim (Is 10,30); le figlie di Tarsis (Is 23,10); Sidone (Is 23,4) e le sue figlie (Is 23,12); Tiro (Is 23,15) e le sue figlie (Ez 26,6,8); Betlemme di Efrata (Mi 5,2), Sodoma (Ez 16,46,48-49) e le sue figlie (Ez 16,53-55). Rimangono dibattuti altri testi in cui per l’autrice vengono ad essere personificate delle intere regioni (per esempio, Is 16,2; 47,1; Ger 18,13; 46,11; ecc.).

ai vari interventi divini in termini squisitamente umani, dando luogo a pagine di intensa emozione e drammaticità³⁵.

1.2.1 La personificazione di Sion-Gerusalemme nel Secondo Isaia

Nel Deuteroisaia Sion è la città personificata su cui si polarizzano gli oracoli profetici³⁶. La collocazione di Is 47 immediatamente prima dei capp. 49-52, ove sono concentrati i testi relativi a Gerusalemme, assume chiaramente una funzione prolettica. La previa rappresentazione dell'antagonista Babilonia, infatti, conferisce ulteriore risalto alla sola donna cui il profeta conferisce pronunciate valenze simboliche a livello teologico e spirituale. Is 47 segna un capovolgimento dei destini delle due città; la nostra pericope, collocata tra lo schiacciato e scoraggiato Giacobbe-Israele dei capp. 40-46 e la riabilitata e allietata Sion-Gerusalemme dei capitoli seguenti, opera una transizione che ha la funzione di invertire i ruoli: l'op-

³⁵ Solo per citare alcuni esempi eclatanti – a parte Sion, che ci interessa di più, e lo studio specifico della personificazione di Babilonia – osserviamo come in Is 23,4 Sidone venga invitata a vergognarsi perché il mare non ha partorito e si ritrova senza figli (circostanza che costituisce una sventura biasimevole), cioè priva di traffici commerciali. Nel v. 12 alla medesima città viene inesorabilmente annunciata la fine di quell'esultanza che si esprime nella dimensione della festa e del canto. Ai vv. 15-16 Tiro viene paragonata ad una prostituta che, invecchiata, è dimenticata da tutti e con le sue arti musicali tenta ancora di attirare a sé gli avventori. Il termine *תְּנִשְׁאָל* viene applicato anche a Ninive in Na 3,4, definita pure «bella maliarda» e «maestra di incanti», la quale è accusata di aver sedotto i popoli con i suoi sogni di grandezza e di dominio. Il peccato di adulterio è la ragione ultima della punizione di Sodoma e delle sue figlie (le città a lei consociate) in Ez 16,46.48-49: pur avendo commesso gravi iniquità, però, il loro comportamento è giudicato meno colpevole di quello di Gerusalemme, perché «non stesero la mano contro il povero e l'indigente» (v. 49). Ancora, Ger 49,24 enuncia la fuga precipitosa di Damasco in seguito ad un evento bellico che rimane imprecisato e utilizzata l'immagine di una donna partoriente per esprimere l'angoscia che assale la città. Anche se non si tratta propriamente di città, ma più generalmente di nazioni, segnaliamo altri due testi, che contengono entrambi il lessico dell'infermità. In Ger 46,11 il profeta chiede con ironia alla vergine figlia d'Egitto di procurarsi il balsamo da Galaad (cf. 8,22); nonostante i ritrovati della celebre arte medica egiziana, però, essa non riuscirà a guarire dalla ferita che l'ha colpita. In Ger 49,17 Edom è aborrita dai passanti che fischiano alla vista delle sue piaghe. La medesima immagine è usata in Ez 27,36 per Tiro, paragonata ad una nave imponente, che è investita dai fischi di compiacenza dei commercianti rivali alla notizia della sua rovina.

³⁶ Lo studio di questi testi sotto il profilo del referente femminile, oltre ai contributi citati al par. 1.1, si deve a J.F.A. SAWYER, «Daughter of Zion»; B.G. WEBB, «Zion in Transformation»; K.P. DARR, *Isaiah's Vision, 174-183; 190-203*; P.T. WILLEY, «The Servant of YHWH», 280-296. Si vedano anche M.E. BIDDLE, «Lady Zion's Alter Ego» e K.M. O'CONNOR, «"Speak Tenderly"».

presso ora diventa oppresso e chi era stato vessato sarà reso libero. È dunque l'umiliazione di Babilonia ad enfatizzare per contrasto la nuova positiva sorte del popolo di Dio³⁷. Il nostro intento in questa sede non è quello di commentare i passi in cui Sion viene dipinta con le vesti di una donna al fine di proporre una puntuale comparazione tra le due città, ma di offrire una lettura complessiva della prima figura letteraria che meglio illumini la caratterizzazione di Babilonia, oggetto specifico del nostro studio.

In Is 49-55 Gerusalemme è sempre appellata al femminile, a partire dal testo molto denso di 49,14-23, in cui assume contemporaneamente diversi tratti: donna rigettata³⁸, che lamenta il suo stato di apparente abbandono (v. 14); figlia³⁹, di cui YHWH come una madre non può dimenticarsi (v. 15); madre⁴⁰, la cui prole, della quale in precedenza fu privata, accorre a lei e la riveste come un ornamento (vv. 17-18.20-22.25)⁴¹. In 50,1 e 54,5 Gerusalemme appare come sposa scelta da YHWH; in 52,2 come prigioniera e in 54,4 come vedova⁴².

Questo *topos* profetico non appare negli scritti preesilici, in cui emerge «la rappresentazione di Gerusalemme come luogo, come monte, come

³⁷ G.I. VLKOVÁ, *Cambiare la luce in tenebre*, 93, elenca i vari motivi che evidenziano questo scambio di ruoli. Babilonia è costretta a sedere sulla polvere e diventare schiava (47,1-2); Sion, invece, è esortata a rialzarsi dalla polvere e dalla schiavitù (52,2). Mentre Babilonia rimarrà vedova e priva di figli (47,9), Sion avrà figli e per sposo lo stesso Creatore (54,1-7). Non c'è nessuno che salvi Babilonia (47,15); al contrario, il popolo di Dio è stato abbandonato dal Signore solo per un momento (54,7) e può contare sulla permanente promessa della salvezza (44,23; 45,25; 46,13; 48,20; 51,6.8; 52,9-10; ecc.).

³⁸ Tale immagine ricorre anche in Is 54,6-7.

³⁹ Si veda parimenti Is 52,2.

⁴⁰ Cf. anche Is 50,1; 51,18.20; 54,1.13.

⁴¹ Su questo testo, cf. J.J. SCHMITT, «The Motherhood of God», 561. In un precedente articolo, «The Gender of Ancient Israel», 115-125, l'autore precisa che, visto che Israele è sempre maschile, il soggetto femminile che figurativamente rappresenta la moglie di YHWH deve essere necessariamente la città. Sotto questo aspetto, Schmitt si pone in antitesi con M. GRUBE, «The Motherhood of God in Second Isaiah», 357, n. 31, che individua alcuni esempi di matrimonio di Dio con Israele: Is 50,1; 54,1-17; 62,4-5; Ger 3,9. Per Schmitt, però, in tutti questi testi il referente è Sion. Egli conclude il suo studio sulla maternità di Dio affermando che l'immagine di Sion come madre è così frequente nel Deuteroisaia, che ispirò al redattore del libro l'idea analoga per YHWH (cf. p. 569).

⁴² La rappresentazione di Sion come donna, fuori del Deuteroisaia, figura in diversi passi come Is 62,11; Ger 4,31; 6,23; Ez 16; Mi 1,13; 4,8.10; Sof 3,14; Zc 2,14; 9,9; Sal 87; 137; 147; Lam 2,13.18; 4,22.

città di Yhwh, come città del trono di Yhwh o del trono del suo rappresentante davidico»⁴³. O.H. Steck ha indagato la genesi della personificazione di Sion, individuando nella tragedia dell'esilio il punto di partenza di tale modalità espressiva, che avrebbe conosciuto due fasi di sviluppo: un primo stadio si concentrò in particolare nel libro delle Lamentazioni, e consistette nei motivi della vedova e della madre privata di figli che piange le sorti della città; una fase successiva diede luogo alle promesse di salvezza, che confluirono in Is 49–55 e anche in 60–62⁴⁴.

È evidente che la comunità dei deportati poté compaginarsi e coltivare la speranza attorno al ricordo e all'anelito della città santa (cf. Sal 137), ma lungo questo versante della memoria-promessa la funzione di Sion assume ulteriori valenze che occorre di volta in volta richiamare. La premessa metodologica di qualsiasi sviluppo riflessivo riteniamo consista in una duplice constatazione: da un lato la tematica di Sion-Gerusalemme è un concetto teologico attorno a cui si costruisce tutto il libro di Isaia⁴⁵; dall'altro lato la personificazione di Sion consente al profeta di presentare situazioni e motivi in modo più drammatico, di tracciare il corso degli eventi con una tensione crescente, oltre che porre il popolo in relazione con Dio⁴⁶. T. Frymer-Kensky ha riflettuto sul significato di Sion come simbolo multiforme per il popolo di Israele. Durante il tempo dell'esilio essa lamenta la perdita dei suoi figli, fungendo quindi da intercessore nel vivo del loro dramma. Sion rappresenta anche il motivo di convergenza tra YHWH e Israele, perché attraverso la comune devozione alla città essi si incontrano pienamente nell'amore. Pertanto Gerusalemme è come il sacro ponte che li congiunge e mediante l'amore per Sion Dio esprime il senso della sua presenza e della cura per il popolo eletto⁴⁷.

⁴³ A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 36.

⁴⁴ Cf. O.H. STECK, «Zion als Gelände», 143–144.

⁴⁵ Su questo assunto, si vedano: R. RENDTORFF, «Zur Komposition des Buches Jesaja», 305–310; C.R. SEITZ, *Zion's Final Destiny*; R.E. CLEMENTS, «Zion as Symbol»; A. LAATO, *About Zion*; U. BERGES, «Sion als thema»; ID., «Die Zionstheologie»; ID., «Personifications». Altri studi di carattere più generale sul valore teologico di Gerusalemme nella Scrittura, sono: R. de VAUX, «Jérusalem et les prophètes»; D.L. EILER, *The Origin and History of Zion*; M. WEINFELD, «Zion and Jerusalem»; B.C. OLLENBURG, *Zion, the City of the Great King*; L.J. HOPPE, *The Holy City*.

⁴⁶ Cf. M.E. BIDDLE, «The Figure of Lady Jerusalem», 187.

⁴⁷ Cf. T. FRYMER-KENSKY, *In the Wake of the Goddess*, 177–178. L'autrice osserva anche che la personificazione di Sion permette agli uomini di Israele di esprimere i loro sentimenti religiosi

1.3 *La vergine figlia di Babilonia in Is 47*

Ci si può domandare se agli occhi dei suoi abitanti Babilonia assumesse un valore simbolico paragonabile a quello di Sion, se cioè ella fosse effettivamente considerata la madre e protettrice del popolo, un punto di riferimento spirituale attorno al quale i figli si ritrovavano. L'autore biblico è laconico da questo punto di vista, ma è lecito supporre che la mancanza di pietà verso Israele non poteva non avere un corrispondenza interna per la figlia dei Caldei, costituire cioè il segnale di un comportamento perpetrato anche ai danni dei ceti più deboli della popolazione babilonese. La sua brama di potere, infatti, sembra lasciare poco spazio alla dimensione materna di cura e sostegno del popolo.

1.3.1 I dati della grammatica

Nella pericope di Is 47 Babilonia viene apostrofata come בָּתִילָה בְּחַבְבָּל («vergine figlia Babilonia», v. 1); בָּתְכָשָׁדִים («figlia dei Caldei», vv. 1.5) e בָּתְרַבָּת מֶמְלָכֹת («signora dei regni», v. 5; cf. v. 7)⁴⁸. La prima espressione richiede un'attenta indagine sul piano grammaticale. Il TM pone i due sostantivi בָּתִילָה e בָּתָה in stato costrutto. Nell'espressione corrispondente בָּתָה צִיּוֹן בְּתִולָה di Is 37,22, viene considerata un'apposizione connessa alla parola successiva⁴⁹. Se questa ci sembra l'opzione valida, dobbiamo però aggiungere che in Is 47,1 entrambi i nomi vanno considerati apposizioni di Babilonia⁵⁰. I linguisti definiscono tale categoria grammaticale come “genitivo apposizionale”⁵¹; più in particolare, dapprima si parla

verso questa figura femminile in maniera così appassionata quale non sarebbe possibile nei confronti del Dio invisibile e “maschile”.

⁴⁸ A questi epiteti bisogna aggiungere alcuni aggettivi che qualificano lo *status* morale della città-donna: רְקָה וְעַמְּדָה («tenera e delicata», v. 1) e שְׁרִירָה («voluttuosa», v. 8), di cui ci occuperemo in seguito. I titoli che qui esaminiamo sono stati oggetto di studio in particolare da parte di M. FRANZMANN, «The City as Woman», 1-11, al cui articolo ci rifacciamo.

⁴⁹ Cf. GCK, 130e.

⁵⁰ La traduzione corrispondente sarebbe dunque «vergine figlia Babilonia», oppure si può rendere «vergine figlia di Babilonia», con l'avvertenza che non siamo in presenza di un genitivo soggettivo che indica l'appartenenza del *nomen regens* al *nomen rectum*. Si vedano E.R. FOLLIS, «The Holy City», 176-178; W.F. STINESPRING, «No Daughter of Zion», 135-137; ID., «Zion, Daughter of», 985, che traducono l'affine יְצָרָה come “figlia Sion”, “la figlia, Sion” o “fanciulla Sion”.

⁵¹ Cf. GCK, 128k; C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, 70d.77a; R.J. WILLIAMS, *Hebrew Syntax*, 42; Waltke – O'Connor, 9.5.3h.

di “genitivo di nome proprio” e poi viene spiegato che in questi casi lo stato costrutto ha una mera funzione di collegamento e non può essere considerato un *nomen regens*⁵². Il nome che ha dunque in apposizione un gruppo genitivale è esso stesso allo stato costrutto⁵³.

Se però, seguendo la LXX (παρθένος θυγάτηρ Βασυλῶνος), leggiamo בָּת come un costrutto, ciò implicherebbe la visione che il popolo è personificato come figlia della città, che a sua volta è la madre del popolo⁵⁴. La nostra opinione è comunque che qui il referente non sia il popolo, anch'esso probabilmente vittima della superbia di Babilonia, ma piuttosto la parte più rappresentativa della città (sovrano e classe dirigente), che si è macchiata di tante nefandezze⁵⁵.

L'epiteto בָּת + una località geografica ricorre 69 volte nell'AT; בָּת seguito da un nome è presente 8 volte, e nella quasi totalità dei casi è posposta una città o una nazione⁵⁶. Ricordiamo qui anche che בָּתְּרָאֵל si trova in Am 5,2, Ger 18,13; 31,4.21⁵⁷; il titolo בָּתְּצִיּוֹן è invece presente 23 volte. Circa l'uso biblico di tali designazioni, A. Fitzgerald ritiene che esso sia specificatamente gerosolimitano e risalga al primo periodo della monarchia⁵⁸.

⁵² Cf. Joüon, 129f.k.

⁵³ A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 409; ID., «*BTWLT and BT as Titles*», 181, ipotizza che in questi casi l’“apparente” costrutto costituisca uno stato assoluto arcaico, conservato perché conterebbe delle connotazioni che בָּתָּה non possiede. L'autore corregge la sua posizione circa l'esatta fattispecie grammaticale che viene qui in evidenza. Nel primo articolo afferma che la dizione “genitivo apposizionale” è inadeguata, perché non sussistono altri esempi classificabili in questa categoria a parte בָּתָּה; nel secondo studio individua alcuni esempi biblici di costrutto apposizionale e sostiene che il fenomeno è presente anche in altre lingue semitiche.

⁵⁴ GKC, 122i, parla di בָּתָּה come di una personificazione collettiva e poetica del popolo.

⁵⁵ O.H. STECK, «Zion als Gelände», 272, osserva che gli abitanti e la città non possono coincidere semplicemente a motivo dell'interazione che ha luogo tra di essi.

⁵⁶ Oltre al passo di Is 47,1, in 2Re 19,21; Is 37,22 e Lam 2,13 il doppio epiteto è associato a Sion; in Is 23,12 a Sidone; in Ger 14,17 al sostantivo מִזְרָח; in Ger 46,11 all'Egitto; in Lam 1,15 a Giuda. A. FITZGERALD, «*BTWLT and BT as Titles*», 178, ritiene che Am 5,1-2 mostri come nella Bibbia questi titoli, con la relativa idea della relazione matrimoniale tra la divinità e la capitale, si possano applicare anche alla nazione: l'espressione בָּתְּרָאֵל בָּתָּה al v. 1 si riferisce al regno del Nord ed è costruita secondo un parallelismo sinonimico con בָּתְּרָאֵל בָּתְּרָאֵל al v. 2, che di conseguenza allude alla medesima istituzione. Al contrario, per J.J. SCHMITT, «The Virgin of Israel», 374, בָּתְּרָאֵל indica sempre una città. D. BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie*, 482, ipotizza che בָּתְּרָאֵל fosse dapprima usato per le nazioni e poi per le città; l'opposto varrebbe per בָּתָּה.

⁵⁷ In Dt 22,19 il sostantivo בָּתְּרָאֵל allo stato costrutto è invece in funzione propriamente genitivale.

⁵⁸ Cf. A. FITZGERALD, «*BTWLT and BT as Titles*», 169. L'autore cita anche alcuni testi in cui

La frequenza delle attestazioni indicate per בְּתִ-צְיֹון suggerirebbe di considerare il corrispondente בְּתִ-בְּבֵל come la primaria forma dell'espressione; il prefisso בְּתִ- sarebbe una modifica retorica che amplia o varia stilisticamente la costruzione più semplice⁵⁹, e che probabilmente è stato scelto per creare la doppia allitterazione mediante le consonanti בְּ e בִּ⁶⁰.

1.3.2 Studio semantico della locuzione בְּתִ-בְּבֵל

La locuzione בְּתִ-בְּבֵל ricorre in Ger 50,42; 51,33; Zc 2,11; Sal 137,8, sempre in contesti di distruzione. Il sostantivo בָּתָּה generalmente si riferisce a una giovane donna, ma può essere usato anche per indicare l'età (in Gen 17,17 è applicato alla novantenne Sara) o una madre (in Mi 4,10 la figlia Sion è una partoriente)⁶¹. H. Haag rileva che, attribuito ad una città, il termine riceve una maggiore enfasi quando è associato con בְּתִ-בְּבֵל⁶². F.W. Dobbs-Allsopp trova delle somiglianze tra il biblico בָּתָּה con un nome geografico e l'accadico *m rat* seguito anch'esso dalla menzione di una località. La divinità era considerata nativa o abitante della città in cui era collocato il suo tempio e il genitivo posposto stava proprio ad indicare tale località⁶³. Questi parallelismi sono rintracciabili nell'*Inno di Nanâ* e nel *Lamento neobabilonese di Tammuz*⁶⁴. Tali corrispondenze, il già menzionato uso di בָּתָּה con un nome di luogo come designazione per le città personificate nei lamenti biblici (insieme al richiamo tra quest'ultimo motivo e quello della divinità piangente nei lamenti sulle città della

il nome di capitali, pur non essendo menzionato, è chiaramente significato: Ger 49,4 (allusione a Rabbâ); Mi 4,14 (Gerusalemme). Vi è invece una designazione plurale in Ez 16,27.57 (מִרְשָׁלָל בְּנוֹת). In Nm 21,25 e Is 10,30 si coglie un riferimento alle città dipendenti, che nell'immaginario collettivo si riteneva fossero state partorite dalla dea capitale. Per quanto riguarda la combinazione degli epiteti con il nome בָּתָּה, Fitzgerald ipotizza che anch'essa implichi la personificazione della città (ciò sarebbe riscontrabile in Ger 6,26; Lam 2,11; 4,3; 6,10; cf. pp. 171-173).

⁵⁹ Cf. J. GOLDINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 93.

⁶⁰ Cf. L. BOADT, «Intentional Alliteration», 360.

⁶¹ Cf. M. FRANZMANN, «The City as Woman», 6.

⁶² Cf. H. HAAG, «תִּבְּבֵל», *GLATI*, 1770.

⁶³ Cf. F.W. DOBBS-ALLSOPP, «The Syntagma of *bat*», 452-453. Anche P.W. FERRIS, Jr., *The Genre of Communal Lament*, 170, discute il medesimo sintagma menzionando i paralleli accadici, ma non trae alcuno spunto riflessivo da tali collegamenti.

⁶⁴ Cf. E. REINER, «A Sumero-Akkadian Hymn of Nanâ»; W.G. LAMBERT, «A Neo-Babylonian Tammuz Lament».

letteratura mesopotamica), l'uso di altri epitetti divini per definire la città personificata, fanno dire a Dobbs-Allsopp che בָת con un nome geografico costituisse in origine un titolo divino. Ciò non vale evidentemente per gli autori biblici, che adottano questa forma espressiva come fenomeno puramente letterario in modo stereotipo⁶⁵.

Più controverso è il significato del termine בָתָולָה, oggetto di diversi studi⁶⁶. Esso designa una ragazza nell'età della pubertà o in un momento immediatamente posteriore, quindi in età da nozze⁶⁷. P.L. Day precisa che il sostantivo allude ad una giovane potenzialmente fertile, ma che non ha ancora avuto il suo primo figlio; cita poi Gl 1,8, dove בָתָולָה denota probabilmente una donna sposata che piange il coniuge prematuramente scomparso⁶⁸. Vi sono anche dei passi in cui il termine è impiegato insieme alla menzione dei בָתָורים, assumendo in questi casi semplicemente il significato di giovani donne accanto a giovani uomini⁶⁹. Testi poi come Gen 24,16; Gdc 21,12; Est 2 suggeriscono che una donna che aveva avuto rapporti poteva ancora essere chiamata בָתָולָה. Quindi la connotazione di " vergine" non rappresenta il significato principale ed è chiaramente implicata solo in tre passi: Lv 21,13-14; Dt 22,19; Ez 44,22⁷⁰. Poiché la giovane in età da matrimonio era normalmente una vergine, questa accezione dovette essere attribuita quasi naturalmente a בָתָולָה in uno sviluppo successivo della lingua ebraica⁷¹.

⁶⁵ Cf. F.W. DOBBS-ALLSOPP, «The Syntagma of *bat*», 467.

⁶⁶ Cf., tra gli altri, G.J. WENHAM, «*B'tulah*, 'A Girl of Marriageable Age'»; C.M. MILLER, «Maidenhood and Virginity»; T. WADSWORTH, «Is there a Hebrew Word for Virgin?»; W.L. MICHEL, «*Btwlh*», "virgin" or "Virgin (Anat)"»; T. FRYMER-KENSKY, «Virginity in the Bible».

⁶⁷ G.J. WENHAM, «*B'tulah*, 'A Girl of Marriageable Age'», 330, nota che il significato di giovane in età da marito emerge in tutti i testi extrabiblici ove ricorre il lemma. In particolare, il materiale legale assiro ed ebraico presenta delle formulazioni identiche che impiegano questa radice, la quale evidentemente assume il medesimo significato in entrambe le lingue.

⁶⁸ Cf. P.L. DAY, «From the Child Is Born», 59. Per H.W. WOLFF, *Joel and Amos*, 30, invece, in Gl 1,8 si descrive una situazione per cui il matrimonio non è stato consumato e la donna si trova ancora nella famiglia paterna.

⁶⁹ Cf. Dt 32,25; Is 62,5; Ger 51,22; Zc 9,17; Sal 148,12; Lam 1,18; 2,21; 2Cr 36,17.

⁷⁰ Cf. M. TSEVAT, «*הַלְאָהָה*», *GLATI*, 1783.

⁷¹ M. BAL, *Death & Disymmetry*, 48, definisce ulteriormente l'ambito di pertinenza del lemma, poiché esso designerebbe la fase di passaggio tra la נָשָׁה (ragazza ancora sotto la tutela del padre) e la נָשָׁהָה (donna per lo più già sposata ma non ancora gravida, sotto il controllo del marito); questa condizione sarebbe particolarmente delicata e metterebbe la giovane in pericolo di disprezzo e rifiuto in caso di insuccesso nella generazione dei figli. La proposta di J.H. WALTON,

Fatta questa disamina sulle linee semantiche che confluiscano nel termine בָּתִילָה, possiamo ora provare a determinare la sua esatta connotazione in Is 47. Esso è stato variamente considerato dagli studiosi. C'è chi, seguendo il filone della *virgo intacta*, lo interpreta in senso politico e ipotizza che il sostantivo indichi che Babilonia non si trova al momento sotto il giogo di potenze nemiche⁷². Altri danno a questo filone una sfumatura meramente sessuale: בָּתִילָה sarebbe la vergine che non è stata ancora posseduta da un uomo, in questo caso da un conquistatore straniero⁷³. La maggior parte degli esegeti, però, non appoggia tali spiegazioni, o quanto meno le assume solo in un senso figurato. Molti pongono l'accento sulla vulnerabilità della città in una situazione di attacco militare, di cui una giovane rappresenterebbe l'esemplificazione più efficace, essendo particolarmente esposta alle brame dei nemici⁷⁴. Questa immagine sarebbe perciò usata per suscitare la simpatia del lettore, un senso di più profonda commiserazione⁷⁵. In particolare, A. Fitzgerald sostiene che il titolo בָּתִילָה è usato in contesti di rovina per sottolineare la precedente gloria della città, in modo che le proporzioni del disastro risultino ancor più accentuate; questa situazione, quindi, accresce la compassione dell'uditore molto più che una violenza descritta in termini impersonalini⁷⁶. C'è infine chi, come J.J. Schmitt, accentua l'idea di protezione (paterna) connessa al termine⁷⁷.

«הַלְלוֹת», *NIDOTTE* I, 782, è simile, in quanto בָּתִילָה sarebbe «an ostensibly reputable young girl who is past puberty and is, by default at least, still in the household of her father». L'autore parla di uno *status* sociale che può essere determinato in base a tre criteri: età, stato maritale, stato sessuale. Una ragazza cessa di essere בָּתִילָה quando diventa moglie; cessa di essere מִלְעָלָה quando diventa madre.

⁷² Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, 354; A. PENNA, *Isaia*, 477; C.R. NORTH, *The Second Isaiah*, 170; E.J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, 231-232; R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, 119.

⁷³ Cf. J. MUILENBURG, *The Book of Isaiah*, 544; G.A.F. KNIGHT, *Deutero-Isaiah*, 155; J. SCULLION, *Isaiah 40-66*, 86; C.F. KEIL – F.J. DELITZSCH, *Isaiah II*, 238; R. MARTIN-ACHARD, «Esaïe 47», 92.

⁷⁴ Cf., tra gli altri, J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, 91; K.P. DARR, *Isaiah's Vision*, 171; C.A. FRANKE, *Isaiah 46, 47 and 48*, 108; J.L. KOOLE, *Isaiah III*, I, 525. A riprova dell'adeguatezza di questa figura per indicare una realtà di debolezza, si vedano quei passi in cui immagini femminili sono attribuite ai soldati sopraffatti dalla paura (cf. Is 13,8; 21,3; Ger 6,24; 13,21; Sal 8,6).

⁷⁵ Cf. A. PENNA, *Isaia*, 477; J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, 91; A. FITZGERALD, «The Mythological Background», 416; J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezechiel*, 26.

⁷⁶ Cf. A. FITZGERALD, «*BTWLT* and *BT* as Title», 182.

⁷⁷ Cf. J.J. SCHMITT, «The Virgin of Israel», 387.

La nostra opinione, tenendo anche presente lo studio dello stesso Schmitt a proposito dell'espressione בְּחִילַת יִשְׂרָאֵל in Amos e Geremia⁷⁸, si discosta da queste riflessioni per porre l'accento su altri aspetti. Riteniamo che enfatizzare l'inviolabilità sul piano militare dell'impero in età neobabilonese non sia tra gli intendimenti principali del profeta, che ha più a cuore le dimensioni antropologiche del disastro; certamente Babilonia non può essere intesa come una vergine in senso stretto, poiché ella ha dei figli; l'idea di vulnerabilità presupporrebbe uno sguardo benevolo da parte dell'autore, ma per la città caldea sembra non sussistere alcuna speranza, a meno che non leggiamo questa sfumatura in chiave ironica.

È proprio tale prospettiva che a nostro parere aiuta a comprendere meglio il tenore degli epitetti utilizzati. Concordiamo con C.C. Torrey nel sottolineare che la בְּחִילַת בָּבֶל denoti una giovane donna nel fiore degli anni e della bellezza⁷⁹. Ella è dipinta come sovrana indipendente e autocratica, sebbene disponga di consiglieri a suo supporto. YHWH, d'altra parte, non è presentato come protettore di Babilonia, nonostante la città sia stata uno strumento della punizione divina (Is 47,6). La giustapposizione dei due titoli, poi, probabilmente conferisce enfasi alla caratterizzazione di Babilonia come donna giovane e avvenente⁸⁰. Il tutto è a servizio del tono ironico del poema: nonostante le sue doti ammaliatrici, che le avevano attirato successo e ammirazione, e a dispetto della menzione della verginità quale simbolo di potenziale fecondità, la città non potrà evitare la rovina imminente.

⁷⁸ J.J. SCHMITT, «The Virgin of Israel», 370-371, ipotizza che il termine בְּחִילַת sottolinei la bellezza o il fascino, nel senso che Israele sarebbe una preda attraente per gli altri popoli; non parrebbe invece pertinente l'interpretazione che Israele non ha ancora subito un'invasione straniera, perché al tempo di Amos il paese era già stato oggetto di incursioni da parte di Damasco e dell'Assiria. Schmitt si domanda ancora se il sostantivo " vergine" significhi assenza di contaminazione con pratiche idolatriche cananee, ma in Amos questo è uno dei motivi di accusa per il popolo. Ancora, egli si chiede se l'espressione sia usata per enfatizzare la tristezza del lamento. La spiegazione di una intensificazione dell'impatto emotivo per il fatto che la donna si trova nel fiore della giovinezza è interessante, ma per l'autore non rende ragione della specifica scelta delle parole. La fine di un giovane uomo, infatti, non sarebbe stata meno deplorevole.

⁷⁹ Cf. C.C. TORREY, *The Second Isaiah*, 369.

⁸⁰ Cf. M. FRANZMANN, «The City as Woman», 9. Si vedano anche H.-J. HERMISSON, *Deuterajesaja*, 170 e O.H. STECK, «Zion als Gelände», 276.

1.3.3 Gli altri epitetti di Babilonia

L'espressione בָּתְּחִילָה בְּחַ-בְּבָל (vv. 1.5) risulta parallela a בָּתְּחִילָה בְּחַ-בְּבָל, il termine כְּשָׂדִים, che ricorre anche in 43,14; 48,14.20, designa tecnicamente il nome della dinastia⁸¹, ma viene spesso usato per indicare il popolo e il paese di Babilonia⁸². È infatti considerato anche come un singolare che denota la regione⁸³; H.J. van Dijk lo interpreta come “Lady Chaldea”⁸⁴, mentre per A. Fitzgerald siamo in presenza di un genitivo oggettivo (figlia/capitale [che regni sui] Caldei)⁸⁵. Ci si potrebbe chiedere se “Caldei” alluda ai divinatori e agli astrologi presenti a Babilonia e di cui si parla nella seconda parte della pericope (cf. Dn 2,2.4), ma per J. Goldingay – D. Payne i referenti sono più propriamente i capi della città perché in questa prima parte Babilonia è simbolo di oppressione piuttosto che di paganesimo⁸⁶.

Il sostantivo נָבִירָה (vv. 5.7)⁸⁷ designa la regina (1Re 11,19), più spesso la regina madre⁸⁸ e la padrona dei servitori⁸⁹. La radice בְּבָר indica forza e potere, soprattutto in relazione a qualità maschili ed eroiche, e spesso ha un valore comparativo. Riferita al re, essa lo presenta come la personificazione del dominio. Ciò vale soprattutto per Dio, il cui potere sovrano si estende a tutte le generazioni (Sal 145), si manifesta nella sua eterna maestà (Sal 66,7), nelle opere (Sal 106,2; 150,2; ecc.)⁹⁰. Ecco perché

⁸¹ L'ascesa al trono di Babilonia di Nabopolassar nel 626 segnò l'inizio della dinastia neobabilonese o caldea.

⁸² Cf. Is 13,19; 23,13; Ger 25,12; 50,1.8

⁸³ Cf. BDB, 505.

⁸⁴ Cf. H.J. van DIJK, *Ezekiel Prophecy on Tyre*, 51-52.

⁸⁵ Cf. A. FITZGERALD, «*BTWLT* and *BT* as Titles», 180.

⁸⁶ Cf. J. GOLDINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 92.

⁸⁷ Il significato di questo termine è stato indagato da: G. MOHN, «Die Stellung der Gebira»; H. DONNER, «Art und Herkunft»; N.A. ANDREASEN, «The Role of the Queen Mother»; Z. BEN-BARAK, «The Status and Right of the *Gébírá*»; S. ACKERMAN, «The Queen Mother»; ID., *Warrior, Dancer, Seductress*, 128-180; N.R. BOWEN, «The Quest for the Historical *Gébírá*».

⁸⁸ Cf. 1Re 15,13; 2Re 10,13; Ger 13,18; 29,2; 2Cr 15,16.

⁸⁹ Cf. Gen 16,8.9.42; 2Re 5,3; Is 24,2; Sal 123,2; Pr 30,23.

⁹⁰ Cf. H. KOSMALA, «*רָבָרָה*», *GLATI*, 1847. Lo studio di questa radice viene a intersecarsi col relativo motivo di YHWH guerriero. Si vedano in proposito: H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger*; G. MÖLIN, «Die Stellung der *gebira*»; H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*; ID., «The Term *Geber*»; P.D. MILLER, «God the Warrior», il quale rileva che tale caratterizzazione di Dio mostra come Egli sia costantemente all'opera nella storia; manifesta la sua signoria; suscita in Israele un

l'applicazione del titolo “signora dei regni” a Babilonia suona come una usurpazione delle prerogative regali tipiche di YHWH. M. Franzmann osserva come la città non sia presentata nelle vesti di moglie di un sovrano (che non è mai nominato), ma come regina che esercita il potere in prima persona; si presume altresì che quando ella parla, il marito e i figli siano ancora con lei, ma è la donna che ostenta potenza pronunciando espressioni che rivelano sete di dominio⁹¹. In questo senso ci sembra inesatta la lezione della LXX, che legge l'astratto ἴσχὺς, perdendo così di vista – almeno in questo passaggio – la personificazione della città, che invece è un motivo fondamentale all'interno del poema.

J. Goldingay – D. Payne offrono una diversa interpretazione del titolo. Esso costituirebbe non lo stato costrutto di בָּבֶל, ma un altro lemma, בָּבָרָה, con la specifica accezione di “padrona”⁹². Questa lettura pone l'accento sull'idea della sottomissione dei regni a Babilonia come schiavi governati da una padrona. Ma se ancora in Ez 26,7 Nabucodonosor è chiamato «re dei re», nel Deuteroisaia si annuncia l'ascesa di un nuovo dominatore dei regni, Ciro, espressione della sovranità di YHWH (41,2; 45,1). Soltanto al Signore spetta legittimamente il titolo di re (41,21) e di eroe valoroso (בָּבָרָה, 42,13)⁹³.

2. L'immagine di Babilonia seduta

Il primo motivo che concerne la dimensione corporea di Babilonia è l'intimazione a sedere. Tale comando, come già evidenziato nella descrizione della struttura retorica della pericope, è sempre seguito da un

atteggiamento di fiducia che bandisce ogni timore (pp. 44-45); ID, «The Divine Council»; ID., *The Divine Warrior*; J. van der PLOEG, «Le sens de gibbôr hail»; G.E. WRIGHT, *The Old Testament and Theology*, 121-150. H.D. PREUSS, «Alttestamentliche Aspekte», 124, rileva che nell'AT si registra uno sviluppo progressivo dell'immagine guerresca di Dio e che l'idea della pace non ha portato a una critica di principio al potere e alla violenza.

⁹¹ Cf. M. FRANZMANN, «The City as Woman», 10. L'autrice critica O.H. STECK, «Zion als Gelände», 280, per il quale si può pensare che qui Babilonia sia una regina madre, che regna al posto del sovrano, recando su di sé tale responsabilità per colmare un vuoto di potere.

⁹² Cf. J. GOLINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 99. Essi precisano che «בָּבָרָה might be a byform of בָּבָרָה, which could occur both as absolute and construct. The latter makes sense here, the former in v. 7». Anche DBD, 105, presenta בָּבָרָה come termine distinto e gli attribuisce in Is 47,5 il significato di “regina”.

⁹³ Cf. J.L. KOOLE, *Isaiah III*, I, 532.

appellativo che ogni volta conferisce alla discesa della città una connotazione particolare e determina un crescendo nella stato di umiliazione cui essa è sottoposta. Per comprendere le valenze semantiche di questa prima forma di punizione, considereremo i luoghi e le condizioni che qualificano il verbo בָשָׂר. La donna da una parte deve sedere fino a toccare la polvere e la terra; dall'altra parte viene confinata nelle tenebre. Le condizioni che accompagnano l'abbassamento sono invece la privazione del trono e il silenzio.

2.1 *La discesa nella polvere*

L'esordio del poema, con la sequenza dei verbi יָרַד e יָשַׂב all'imperativo femminile seguiti da un appellativo che indica la città, chiarisce subito il tono ostile del nostro testo. La successione dei medesimi verbi e di un simile epiteto ricorre soltanto in Ger 48,18 all'indirizzo di Moab.

La sequenza אָרֶץ + עָפָר è abbastanza frequente sia nella letteratura ugaritica che in quella biblica, occorrendo rispettivamente 10 e 13 volte⁹⁴. Is 47,1 presenta i due sostantivi in ordine invertito, e anche questa successione è piuttosto ricorrente⁹⁵. A giudizio di P.-E. Bonnard, anteporre עָפָר permette una giustapposizione paronomastica con תְּפִאָרָת (46,13)⁹⁶, con l'effetto di contrapporre alla bellezza di Israele, in procinto di essere salvato, l'aspetto negletto di Babilonia, destinata a cadere. Secondo L. Boadt, poi, nel nostro testo il termine עָפָר determina la scelta di farlo precedere dalla preposizione עַל al fine di produrre un'allitterazione (seguita immediatamente da un'altra: בְּחוּלָה בְּתַבְּלָל בְּתַבְּלָל)⁹⁷.

Dobbiamo anche notare che la LXX ha un testo piuttosto diverso, in quanto in 1αα vi è ἐπὶ τὴν γῆν⁹⁸, ma in 1αβ non si parla di «terra», come

⁹⁴ Cf. S. GEVIRTZ, *Patterns in the Early Poetry*, 38. I passi biblici in cui troviamo la sequenza sono: Dt 28,24; Is 25,12; 26,5; 29,4; 34,7; 49,23; Ez 24,7; Sal 7,6; 22,30; Gb 14,8; 39,14; Pr 8,26; Lam 2,10.

⁹⁵ Con עָפָר allo stato costrutto: Gen 13,16 (2x); 28,14; Es 8,12.13; 2Sam 22,43; Is 40,12; Am 2,7; Gb 1,9; 14,19; 2Cr 1,9. Le altre occorrenze sono: Is 26,19; 29,4; 34,9; Mi 7,17; Sal 44,26; Qo 12,7.

⁹⁶ Cf. P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, 191.

⁹⁷ Cf. L. BOADT, «Intentional Alliteration», 359.

⁹⁸ Nella LXX γῆ è la traduzione prevalente di עָפָר 41 volte su 110. Il termine עָפָר, a partire dal senso base di “terriccio”, “polvere”, ha assunto una gamma di significati più ampia, quali “suolo”, “(superficie del) terreno”, “(faccia della) terra”. I sostantivi אָרֶץ e עָפָר sono perfettamente

nel TM, bensì di «tenebra» (σκότος), forse per evitare una ripetizione e favorire un più stretto parallelismo con 5a (εἰσελθε εἰς τὸ σκότος in entrambi gli stichi).

Il sostantivo רָעַ⁹⁹ ricorre con una certa frequenza in ambiti di *distruzione*. Per rimanere al Deuteroisaia, 41,2 allude a Ciro (senza nominarlo) e alla rapidità e relativa semplicità delle sue prime conquiste. La spada di Ciro riduce in polvere popoli e re per il fatto che questi gli vengono consegnati da YHWH stesso, che nei passi successivi qualificherà esplicitamente il sovrano persiano come suo strumento.

Nel contesto della cosiddetta Apocalisse di Isaia (capp. 24–27), in Is 25,12, uno dei tredici brani in cui è dato osservare la sequenza terra-polvere, רָעַ si riferisce all'abbattimento al suolo della fortezza di Moab; allo stesso modo in 26,5b si dice che il Signore ha gettato nella polvere la città eccelsa¹⁰⁰. L'uso in entrambi i passi della radice עַ all'*hiphil*, seguita dalla preposizione עַ, denota l'atto del colpire in direzione della terra fino a far toccare la polvere del suolo, cioè abbattere. Se in questi testi sembra prevalere probabilmente la connotazione della distruzione in senso materiale (rimane sempre valida la possibilità di un ulteriore livello di lettura, rinvenendo in essi un abbattimento della superbia e della ricchezza)¹⁰¹, tale tratto appare secondario in Is 47,1, in quanto Babilonia non viene rovesciata sulla polvere, ma le viene ingiunto di sedersi su di essa. Questo farebbe pensare a un abbassamento indicante uno stato di umiliazione più che distruzione delle mura o dei palazzi¹⁰².

sinonimi in Is 34,7 e Gb 14,8. Mentre in alcuni casi la traduzione di רָעַ può oscillare tra “terra” e “polvere” (ad esempio in Gen 2,7; 3,19), in Dt 28,24 non ci sono dubbi: «Il Signore darà come pioggia al tuo paese sabbia e polvere» (cf. L. WÄCHTER, «רָעַ», *GLATVI*, 922–923). Noi, accettando per Is 47,1 il TM, sceglieremo la traduzione «polvere» perché la presenza di עַ (*terra*) nello stico successivo richiede di porre una differenziazione tra i due termini.

⁹⁹ Per una visione sintetica circa l'impiego di questo sostantivo nell'AT, cf. D.R. HILLERS, «Dust: Some Aspects».

¹⁰⁰ Si tratta verosimilmente di Moab, ma potrebbe anche essere un'altra città pagana opposta a Gerusalemme, quindi anche Babilonia, la cui distruzione diviene simbolo del giudizio finale di Dio.

¹⁰¹ I relativi contesti rendono possibile questa interpretazione. Infatti in 25,11 leggiamo: «Il Signore abbasserà la sua superbia». Is 26,5a afferma che YHWH «ha abbattuto quanti abitavano in alto», alludendo così alla ricchezza di coloro che risiedevano nei palazzi lussuosi, solitamente situati nella parte alta della città.

¹⁰² È utile tenere presente che il linguaggio metaforico è di per sé allusivo o addirittura enig-

D'altra parte, Is 25,12 e 26,5 sono particolarmente vicini a 47,1 non solo per il contemporaneo ricorrere di אַרְזָה e עַפְרָה, ma soprattutto per la matrice divina dell'azione evocata.

Abbiamo così già introdotto un altro ambito in cui occorre il sostanzioso עַפְרָה, vale a dire quello della *umiliazione*, nel quale la nostra pericope rientra a pieno titolo. L'idoneità del termine a veicolare questa idea è comprovata da numerosi testi in cui עַפְרָה acquista la medesima connotazione.

Nel passo di Is 2,6-22 il profeta annuncia l'avvento del giorno del Signore, un intervento divino mirante a piegare «l'orgoglio degli uomini...l'alterigia umana» (v. 17). Infatti l'insinuarsi dell'elemento straniero nel popolo aveva avuto come conseguenza la reazione di YHWH, che lasciò Israele in balia dei nemici confinando in uno stato di profonda umiliazione coloro che si erano prostrati agli dèi stranieri. Al v. 10, «di fronte al terrore che destà il Signore», l'uomo è invitato a nascondersi nella polvere in segno di abbassamento, riconoscendo «lo splendore della sua maestà».

Is 49,14-26 esordisce con il lamento di Sion che si sente abbandonata da YHWH. La replica del Signore, incentrata principalmente sull'annuncio dei figli riacquistati, al v. 23 fa ricorso all'immagine dei nemici che lambiscono la polvere dei piedi, quale segno di sottomissione a Sion¹⁰³.

matico, non si può ridurre a un solo livello di lettura, ma spesso si apre a significati polivalenti che tendono ad integrarsi tra loro piuttosto che escludersi a vicenda (cf. gli studi sulla metafora citati all'inizio del presente studio).

¹⁰³ Per l'uso della medesima immagine, cf. Mi 7,17 e Sal 72,9. Indichiamo a titolo esemplificativo altri testi non isaiani in cui la polvere esprime umiliazione. Sal 7,4-6 presenta un giuramento di innocenza, con un'automaledizione nell'apodosi (v. 6), ove ricorre il nostro termine: il salmista desidera che il suo onore sia trascinato nella polvere se dovesse macchiarsi di qualche iniquità. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, I, 232, non escludono una lettura ulteriore, potendo “terra” e “polvere” alludere al mondo dei morti: «gli antagonisti calpestano la vita dell'orante nel sepolcro, fanno abitare il suo onore nella fossa». Un altro passo pertinente è il Sal 44, una supplica comunitaria in occasione di una disgrazia nazionale. Al v. 26 si dice che il vinto è prostrato nella polvere, la sua anima è incollata alla terra (troviamo espressioni simili in Gb 16,15 e Lam 3,29). Sal 103,14 indica la condizione di debolezza della creatura: poiché Dio ha modellato l'uomo con la polvere del suolo (Gen 2,7), sa che egli è fragile come la materia da cui è stato tratto, e per questo è pronto al perdono. Vi sono poi due testi, 1Sam 2,8 e Sal 113,7, che suonano quasi identici nell'espressione מִקְרֵם מִשְׁפָּךְ לְ («solleva dalla polvere il misero»). Qui osserviamo il movimento inverso, cioè dal basso verso l'alto, perché Dio fa risalire l'umile da una condizione di abbassamento, di cui la prostrazione nella polvere è simbolo.

La discesa di Babilonia potrebbe anche evocare la realtà della *morte*¹⁰⁴. L'autore che ha più sottolineato questa prospettiva è K. Baltzer, il quale concepisce tutto il capitolo come una discesa di Babilonia agli inferi¹⁰⁵. In effetti, “polvere” spesso rimanda inequivocabilmente alla morte. Ciò è particolarmente evidente nel libro di Giobbe, ove il sintagma עַל-עָפָר (come nel nostro testo) ricorre in 17,16 (con il verbo נִחַת e in parallelo col termine che indica il soggiorno dei morti, לְאַשְׁׁאָל); in 20,11 e 21,26 (con il verbo שָׁכַב); in 34,15 (con il verbo שׁוֹב).

Fin dai racconti delle origini, infatti, la polvere assurge a simbolo dell'ineluttabile destino di morte dell'uomo quale conseguenza del peccato (Gen 3,19)¹⁰⁶. Sal 22,30 definisce i mortali «quelli che scendono nella polvere» (da notare l'uso del verbo **דָּרְךָ** come in Is 47,1)¹⁰⁷. L'allusione al

¹⁰⁴ Il verbo **רָאַת** indica chiaramente la morte come ingresso agli inferi in Gen 37,35: la discesa nello **אֶלְפָתָן** è auspicata da Giacobbe come momento finale del rito di lutto che egli pone in essere alla notizia della morte del figlio Giuseppe.

¹⁰⁵ Cf. K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*, 267. Egli sottolinea che per raffigurare questa discesa agli inferi l'autore di Is 47 ha probabilmente mutuato alcuni elementi da Is 14,1-23. Dietro tali allusioni ci sarebbe l'intento di mostrare che la sovranità di YHWH non ha limiti e raggiunge anche le profondità della terra. È però difficile risalire esattamente alle tradizioni che il Deuteroisaia avrebbe utilizzato. Sarebbe plausibile un'influenza del mondo egizio, come anche di quello mesopotamico, ove la discesa agli inferi rientrava nel mito di Ishtar. Ancora, nell'*Epopoeia di Gilgamesh* il mondo sotterraneo è descritto come una casa di polvere. Anche C.R. SEITZ, «Isaiah 40-66», 411, vede in questi primi versetti l'immagine di una caduta negli inferi. Inoltre, l'imperativo בָּשׁ viene a costituire un'omonimia con בָּשָׁי in Is 52,2 («prigonia», secondo una possibile lettura che esamineremo più avanti), evocando in tal modo uno sprofondare nell'isolamento del mondo ultraterreno.

¹⁰⁶ N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death*, 85-91, nello studiare il sostantivo שָׁמֶר quale epiteto dello לְאַשְׁׁר, parte proprio dalla considerazione dei passi di Gen 2,7 e 3,19, in cui la polvere è l'elemento da cui l'uomo è tratto e a cui ritornerà (su questo aspetto, cf. anche R. MARTIN-ACHARD, *From Death to Life*, 27). Commentando l'influsso di questi testi su Gb 34,14-15, egli sottolinea come la morte non sia altro che la dissoluzione dell'unione tra il soffio vitale di Dio e la polvere, e come שָׁמֶר abbia una valenza semantica onnicomprensiva: il termine evoca contemporaneamente origine e fine; il suo significato “locale” di sepolcro, poi, non può essere rigidamente separato da quello di mondo ultraterreno. Quest'ultima accezione è particolarmente presente nella letteratura babilonese, come appare nel poema *Discesa di Ishtar agli Inferi* (cf. ANET, 107, linee 8-11).

¹⁰⁷ Il ritorno alla polvere accomuna in una medesima sorte uomini e animali, come in Qo 3,20-21, in cui l'elemento che pone una distinzione tra i due è la domanda se il soffio vitale dell'uomo salga a Dio e quello degli animali scenda nella terra. In Is 26,19, che contiene l'inaudita promessa divina della risurrezione dei morti, i defunti sono qualificati come abitanti della polvere, come lascia intendere la presenza del termine רפאים nello stesso versetto. A questo

trapasso si può ravvisare anche nella pratica di cospargersi la testa di cenera. In Gs 7,6, dopo la sconfitta di Ai, Giosuè e gli anziani si stracciano le vesti, si prostrano a terra e si cospargono il capo di polvere. Gli amici di Giobbe, considerandolo come già morto, compiono il medesimo gesto (Gb 2,12). Anche Ez 27,30, nel contesto del secondo lamento sulla caduta di Tiro, usa questa immagine. Attraverso tale rituale, espressione di dolore e di lutto, veniva come simboleggiata la realtà della morte¹⁰⁸.

Altri autori sono molto più cauti nel rinvenire in Is 47,1 un riferimento esplicito al decesso. È il caso di J. Goldingay, per il quale il significato primario del v. 1 è quello letterale di sedere sulla polvere. Ciò sarebbe deducibile dal v. 2, il quale chiarirebbe che la città-donna siede per svolgere i suoi lavori¹⁰⁹. La nostra opinione è che essere posti sulla polvere è già un segno di umiliazione assai eloquente; il fatto di voler ravvisare l'ulteriore significato della morte avrebbe la funzione di confermare, senza aggiungere molto, il rovesciamento delle sorti della città.

2.1.1 Comparazione con Is 52,1-2

Il sostantivo שָׁפָר, oltre che nei passi già citati, all'interno del Deuteroisaia ricorre in 52,2. Sion è invitata a compiere una serie di gesti esattamente opposti rispetto a quelli di Babilonia. Il v. 1 descrive la li-

testo fa eco Dn 12,2: al sorgere del gran principe Michele, si annuncia il risveglio di «molti di quelli che dormono nella polvere della terra», con una separazione tra i saggi, destinati a splendere come il firmamento (v. 3), e coloro che sono condannati all'infamia eterna.

¹⁰⁸ Gli stessi gesti o simili caratterizzano il pentimento a causa del proprio peccato. Ciò è evidente nel passo di Gb 42,6 (su questo testo, cf. A.M. WOLTERS, «A Child of Dust and Ashes» e C. MUENCHOW, «Dust and Dirt») e in Dn 9,3, col termine שָׁפָר. J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing», 161-162, suggerisce che, sebbene alcune pratiche rimanessero oscure (come radersi i capelli e automutilarsi), molti rituali di lutto ugaritici esprimessero identificazione con la realtà della morte, soprattutto quando El e Anat pronunciano espressioni del tipo: «dopo Baal io voglio scendere agli inferi» (KTU 1.5 VI 24-25; 1.6 I 7-8); o quando ci si rivolge ad una persona non meglio precisata nei termini seguenti: «dopo il tuo signore scendi nella terra» (KTU 1.161:20-21). Su questo testo, che riprenderemo al par. 2.4, si veda P. XELLA, *I testi rituali di Ugarit*, 279-287, che traduce: «al seguito del tuo signore, o trono, al seguito del tuo signore discendi nell'aldilà, discendi». Cf. anche B.A. LEVINE – J.M. de TARRAGON, «Dead Kings and Rephaim», 658 e B. ALSTER, «The Mythology of Mourning». Il fatto che tali frasi ricorrono alla fine dei lamenti, suggerisce che l'intento di unirsi al defunto negli inferi è un consueto momento conclusivo del rito di lutto (cf. J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing», 176).

¹⁰⁹ Cf. J. GOLINGAY, «What Happens to Ms Babylon», 219-220.

berazione di Gerusalemme con un linguaggio che evoca la preparazione ad una festa: la città, simbolo della nuova condizione del popolo, il cui esilio presto volgerà al termine, può affrancarsi dal suo *status* di prigioniera e adornarsi di splendide vesti, laddove Babilonia, resa schiava, deve denudarsi. Sion rifletterà un nuovo stato di santità perché sarà definitivamente liberata dagli incircoscisi e dagli impuri¹¹⁰. Si potrebbe intendere qui la seconda categoria come indistinta dalla prima e interpretare che il profeta promette la preservazione della città dall'oppressione straniera. Ci sembra tuttavia che la particolare costruzione **עַרְלָתִים**, unita alla locuzione **יָבֹא־קָרְבָּה** («entrerà in te») e alla verosimile allusione allo stupro in 51,23, possa orientare la comprensione di 52,2 in chiave sessuale: verrebbe cioè espressa l'idea che l'unione con uomini stranieri è causa di impurità¹¹¹. In forza del parallelo tra Is 47,1-3 e 52,1-2, potremmo leggere anche per l'opposta sorte di Babilonia un richiamo alla sfera sessuale, le cui connotazioni dovremo spiegare in seguito.

In particolare, in questa fase del nostro lavoro ci interessa cogliere la ricorrenza del verbo **בָּשָׁ** in Is 52,2, unitamente alla menzione della polvere. Mentre a Babilonia viene ordinato di scendere e sedere sulla polvere (in un certo senso questa è stata anche l'esperienza di Israele per opera della stessa figlia dei Caldei), la figlia di Sion deve anzitutto scuotersi di dosso la polvere che caratterizza la sua condizione di prigioniera e alzarsi (o scuotersi e alzarsi dalla polvere)¹¹², poiché la sua cattività sta per fini-

¹¹⁰ Il primo dei due aggettivi, **עַרְלָתִים**, è piuttosto raro nella letteratura profetica e ricorre prevalentemente in Ezechiele, che in 44,7,9 denuncia la presenza degli incircoscisi nel tempio come causa di profanazione. Altre attestazioni sono in Ger 6,10 (ma non ci si riferisce a popoli stranieri); 9,25 e nel discusso testo di Ab 2,16. L'aggettivo **עַמְלָתִים**, invece, è ripreso in Is 52,11 per descrivere nei termini di un nuovo esodo l'uscita da Babilonia, nel corso della quale non bisogna toccare nulla di impuro per evitare di contaminarsi. La costruzione **עַרְלָתִים** («l'incircosciso e l'impuro») risulta inedita e giustappone due ambiti diversi: quello della santità, che determina la distinzione tra Israele e le altre nazioni, e quello della purità, che funge da elemento discriminante all'interno dello stesso popolo eletto.

¹¹¹ Cf. S.M. OLYAN, *Rites and Rank*, 65-68.84.100. Si veda il caso di Gen 34,14, in cui i figli di Giacobbe si oppongono alle nozze tra la loro sorella Dina e l'eveo Sichem, per il fatto che quest'ultimo non è circonciso; cf. anche il sopracitato passo di Ez 44,7.

¹¹² Secondo J. GOLINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 257, in 52aa **עַרְלָתִים**, trovandosi tra i due verbi, potrebbe essere applicato ad entrambi. Casi simili si riscontrano altrove nel Deuteroisaia (40,30; 41,15; 42,21; 43,17; 44,11.17; 46,7; 53,4), ma il confronto con gli altri passi suggerisce che il termine andrebbe riferito più propriamente al secondo verbo.

re. Il riferimento alla schiavitù induce C. Westermann a ritenere che i referenti siano qui gli esiliati, mentre al v. 1 si penserebbe più alla città¹¹³. Le viene poi detto di sedersi¹¹⁴. La successione di questi due imperativi (alzati-siediti)¹¹⁵ sembrerebbe contraddittoria, ma potrebbe essere vista come un'esortazione ad alzarsi dalla sua collocazione umiliante per prendere possesso, alla maniera di una regina gloriosa, del trono apprestatole. È questa l'interpretazione del Tg, che parafrasa: «Siedi sul trono dello splendore». Gerusalemme viene infine invitata a sciogliere dal collo i legami¹¹⁶, suggerendo quest'ultima immagine un richiamo al giogo con cui Babilonia ha gravato gli anziani del popolo di Israele in 47,6.

La comparazione tra i due testi mostra come la serie di azioni opposte ingiunte alle due città schiudano a loro volta un futuro antitetico per Babilonia e Gerusalemme: le sequenze togliere/mettere i vestiti e riempirsi/scrollarsi di polvere costituiscono atti compiuti in prima persona dalle due protagoniste, il cui destino, dunque, nonostante esse si trovino in una condizione di schiavitù rispettivamente incipiente e terminale, appare essere determinato dai loro stessi comportamenti. Nel caso di Babilonia, diventa decisiva la sua *hybris*; per Sion è fondamentale l'accettazione dell'esilio quale intervento medicinale di YHWH che riabilita il popolo alla giusta relazione con Lui.

Avremmo così la traduzione: «Scuotiti e alzati dalla polvere».

¹¹³ Anche il successivo atto di sciogliere i legami avrebbe come protagonisti gli esuli (cf. C. WESTERMANN, *Isaia*, 298). Tale cambiamento, che ci sembra superfluo, non è oltretutto avallato dalla grammatica, dal momento che gli imperativi utilizzati sono tutti femminili.

¹¹⁴ La BHS riporta la lezione שָׁבֵשׁ, ossia “prigionia”, “prigioniero”. Essa ricorre in 46,2; 49,24.25, ma nel presente contesto appare problematica. Infatti l'apparato critico della stessa BHS propone שָׁבֵשׁ (“schiava”) al posto di שָׁבֵשׁ, venendo a costituire così un parallelismo con שָׁבֵשׁ nello stico successivo. Anche A. BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 42, traduce entrambe le forme «prigioniera» e parla di parallelismo morfologico. Questa lettura, però, presenterebbe un duplice svantaggio: a giudizio di A. PENNA, *Isaia*, 522, interrompe o almeno attenua la corrispondenza con 47,1, mentre per S.M. PAUL, «*Polysensuous Polyvalency*», 154-155, rimuove la paronomasia שָׁבֵשׁ/שָׁבֵשׁ. K. HOLTER, «A Note on שָׁבֵשׁ/שָׁבֵשׁ», 107, che mantiene il TM, vede nei due termini un'allitterazione, che non ha solo la funzione di legare i due stichi, ma anche quella di creare un contrasto: la momentanea prigioniera figlia di Sion sta per essere sostituita dalla Gerusalemme intronizzata.

¹¹⁵ Per la successione alzarsi-sedersi, cf. 1Sam 2,8; 28,23; 2Sam 19,9; Sal 113,7-8.

¹¹⁶ L'uso di legare i prigionieri con corde al collo è deducibile da alcuni monumenti antichi (cf. ANEP, 7.325.326).

2.2 *La prostrazione a terra*

L'altro luogo cui il v. 1 fa riferimento è la terra¹¹⁷. L'indicazione di אָרֶץ, senza per ora considerare l'aggiunta אַיִן-כְּפֹרָה, ritieniamo abbia la medesima valenza semantica di עַפְרָה¹¹⁸. Sedere sulla terra è dunque anch'esso segno di distruzione e umiliazione. Certamente in questa immagine è implicato pure il dolore¹¹⁹, sebbene la sofferenza della città sia evocata soprattutto nella seconda parte della pericope, a partire dalle immagini della perdita di figli e della vedovanza (v. 9).

Anche per שְׁבִיל־אָרֶץ¹²⁰ ritieniamo che il riferimento alla morte sia possibile¹²¹, sebbene non necessariamente implicato sul piano linguistico. L. Wächter, infatti, fa notare che mentre nell'antica Ugarit e a Babilonia "terra" era il termine più frequente sia per indicare l'oltretomba che per coniare gli epitetti delle relative divinità, in Israele esso non era immediatamente inteso come sinonimo di אָשָׁד. Difatti אָשָׁד si riferisce agli inferi soprattutto quando è accompagnato da ulteriori specificazioni, come תְּהִיחָה בָּעֵדָר לְעוֹלָם (Gio 2,7), תְּהִיחָה בָּעֵדָר לְעוֹלָם (Is 44,23; Ez 26,20; 31,14.16.18; 32,18.24; Sal 63,10), תְּהִיחָה (Sal 71,20), מַחְקָר (Sal 95,4)¹²². Comunque,

¹¹⁷ Il sostantivo abbraccia un'ampia gamma di significati. H.H. SCHMID, «אָרֶץ», *DTAT* I, 200, riduce fondamentalmente a quattro gli ambiti semantici cui si riferisce il termine, pur dichiarando la difficoltà di dedurre quale sia primario e quale secondario: a) in senso cosmologico: la terra (contrapposta al cielo) e la terraferma (contrapposta all'acqua); b) in senso fisico: il suolo su cui vive l'uomo (è il caso di Is 47,1); c) in senso geografico: un territorio o una regione particolare; d) in senso politico: un dominio o una nazione specifica.

¹¹⁸ Abbiamo infatti cercato di mostrare come i sostantivi si possano considerare alla stregua di due sinonimi in diversi passi.

¹¹⁹ Cf. Is 3,26; Gb 2,13; Lam 2,10.

¹²⁰ 1QIs^a ha בַּעַר per assimilazione con lo stico precedente. Oltre a quelli già considerati, possiamo annoverare altri passi in cui la locuzione אָשָׁד לְעֵד acquista un significato letterale, fisico: Is 21,9; 28,2; 63,6; Ez 26,11; 38,20; Am 3,11; 5,7; Sal 89,40.45; Lam 2,21. C'è invece allusione alla morte o al regno dei morti in Is 14,12; Sal 143,3; Qo 3,21 e, senza la preposizione ל, in Es 15,12; 1Sam 28,13; Is 26,19; 29,4; Gb 10,21-22.

¹²¹ N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death*, 44, sostiene che la "terra" intesa come mondo sotterraneo presenta un'accezione di ordine cosmologico e una di ordine antropologico. Quanto al primo ambito, אָשָׁד sta ad indicare una realtà materiale sotto i nostri piedi, che contiene le acque primordiali; sul piano antropologico la terra «*apart from its relation to the grave, has a deep and fundamental connection with the "cosmological" nether world; the dead leave the divinely established order of creation and return to the chaotic situation they were taken from. In this way the nether world is the abode of the dead*».

¹²² Cf. L. WÄCHTER, «אָשָׁד», *GLAT* VIII, 905-906. La letteratura sulla morte e l'oltretomba

già più di un secolo fa, H. Gunkel, sulla base dell'accadico *er etu*, che significa “mondo sotterraneo”, attribuiva ad יְהָן il medesimo senso in Es 15,12; Is 14,12; Qo 3,21¹²³. N.J. Tromp, nel suo accurato studio sulla morte e l'oltretomba nell'AT, enumera più di 20 occorrenze in cui la menzione della terra allude al trapasso¹²⁴. Possiamo pensare che anche nel nostro testo il sedere a terra in uno stato di umiliazione evochi la morte, se non dal punto di vista letterale, almeno nella percezione che l'immagine usata suscita nell'ascoltatore.

Il motivo dell'andare a terra presenta diversi paralleli con la letteratura extrabiblica. Un testo ugaritico, che mostra la reazione di El alla notizia della morte di Baal, usa immagini e termini identici a quelle del nostro passo: il dio scende dal trono, siede per terra e rotola nella polvere¹²⁵.

2.2.1 Paralleli con i lamenti mesopotamici

Le attestazioni più significative di immagini di prostrazione in ambito extrabiblico sono rintracciabili nei lamenti sumerici sulla distruzione

nella Bibbia è sterminata. Ci limitiamo a citare alcuni tra i contributi più significativi degli ultimi vent'anni: G.T. MILAZZO, *The Protest and the Silence*; N. van UCHELEN, «Death and the After-Life»; L. PERLITT, «Der Tod im Alten Testamente»; J. DAY, «The Development of Belief»; D. FAIVRE, *Vivre et mourir*; W. HERRMANN, *Von Gott und den Göttern*, 32-51; A.J. AVERY-PECK – J. NEUSNER, ed., *Judaism in Late Antiquity*; R.S. HALLOTE, *Death, Burial, and Afterlife*; A. BERLEJUNG, «Tod und Leben»; W.T. PITARD, «Tombs and Offerings»; E. BLOCH-SMITH, «Death in the Life of Israel»; T.J. LEWIS, «How far Can Texts Take Us?»; J.D. LEVENSON, «The Resurrection of the Dead»; J.J. COLLINS, «Death and Afterlife»; P.S. JOHNSTON, *Shades of Sheol*; Id., «Death in Egypt and Israel»; S. SCHROER, «Liebe und Tod»; H.G. REVENTLOW, «Tod und Leben»; H. ENGEL, «Gerechtigkeit lieben oder den Tod»; T. RÖMER, «La mort et les morts»; S.M. OLYAN, «Some Neglected Aspects»; J.A. LOADER, «Emptied Life»; M. LEUENBERGER, «Deine Gnade»; S.U. GULDE, *Der Tod als Herrscher*; J. BLENKINSOPP, «Post-Mortem Existence».

¹²³ Cf. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, 18, n. 1.

¹²⁴ Cf. N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death*, 23-43.

¹²⁵ Così recita KTU 1.5 VI 7-18: «Noi siamo venuti su Baal caduto sulla terra: il Potente Baal è morto, il Principe, Signore della Terra, è perito. Subito il Gentile, Benigno El discende dal trono, siede sul piedistallo e dal piedistallo siede a terra; egli gerta la polvere del lutto sulla testa, la terra della mortificazione sul suo capo. Per abito egli indossa il sacco, la pelle con una pietra si sfrega» (traduzione nostra da ANET, 139). Comunemente si ritiene che la discesa di El dal trono in questo testo sia un atto preliminare al vero e proprio rito di lutto che inizia con il suo sedere a terra. Tuttavia, J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing», 163-164, ritiene che tale interpretazione sia errata e che discendere dal trono rappresenti esso stesso un rito di lutto, come il primo passo di tale processo. L'autore pone a sostegno della sua tesi proprio il testo di Is 47,1, ove la detronizzazione, come vedremo, sembra essere parte integrante di un rituale funebre.

delle città. Questi poemi rivestono un'importanza capitale, sia perché costituiscono le uniche forme strettamente letterarie della terra dei due fiumi a noi pervenute, sia per il probabile influsso esercitato sui testi biblici¹²⁶. Vi sono cinque testi risalenti al tempo corrispondente all'Antico periodo babilonese (fine del terzo millennio)¹²⁷. La disfatta è solitamente attribuita ad una decisione del consiglio divino, spesso oscura nelle sue motivazioni, e si compie per mezzo di una conquista militare che viene rappresentata mediante la metafora dell'alluvione, della tempesta, o di un mostro che attacca la città¹²⁸. M.W. Green individua cinque momenti nella struttura dei suddetti poemi: distruzione, attribuzione di responsabilità, abbandono da parte degli dèi, restaurazione, ritorno degli dèi¹²⁹. W. Dobbs-Allsopp vi aggiunge il motivo del pianto della divinità¹³⁰.

Riportiamo anzitutto un testo in cui Niniagara, dea sposa del dio Ningublabà, adorato in Ur presso un santuario chiamato (E) – Gabura, siede sulla polvere e lamenta la devastazione del tempio:

Le statue che riempivano la casa del tesoro sono abbattute,
Niniagara, la grande attendente, è scappata dal magazzino,
il suo trono è stato gettato giù, ella è seduta nella polvere (LSUr 408-410).

Il motivo della polvere, insieme al silenzio, ritorna soprattutto nel

¹²⁶ È soprattutto il libro delle Lamentazioni a presentare affinità di forma e contenuto con questi poemi mesopotamici. Si veda su tale aspetto A. BERLIN, *Lamentations*, 27; più in generale, sulla corrispondenza tra i lamenti biblici e quelli mesopotamici, cf. C. WESTERMANN, *Die Klagelieder*, 28-31.

¹²⁷ Riprendiamo qui le sigle standard, tratte dalle seguenti edizioni: LU = S.N. KRAMER, «Lamentation over the Destruction of Ur», *ANET*, 455-463; LSUr = P. MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*; Winona Lake 1989; LE = M.W. GREEN, «The Eridu Lament», *JCS* 30 (1978) 127-167; LW = M.W. GREEN, «The Uruk Lament», *JAOS* 104 (1984) 253-279; LN = S. TINNEY, *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Isme-Dagon of Isin (1953-1935 B.C.)*, Philadelphia 1996; CA = J.S. COOPER, *The Curse of Agade*, Baltimore 1983. Dei testi citati offriamo una nostra traduzione dalle edizioni in lingua inglese.

¹²⁸ Cf. L. POPKO, *The Stripping of Lady Jerusalem*, 4. Il conflitto umano diventa un'immagine del combattimento degli dèi contro le forze del caos che minacciano l'ordine cosmico, di cui la città è espressione. Su questo aspetto, si veda B. PONGRATZ-LEISTEN, «The Other and the Enemy», 208-209.

¹²⁹ Cf. M.W. GREEN, «The Uruk Lament», 258.

¹³⁰ Cf. F.W. DOBBS-ALLSOPP, *Weep, o Daughter of Zion*, 30.

Lamento di Eridu, città dotata di un tempio sublime, la cui distruzione rappresenta l'apice della sventura. Prima, però, il nemico rompe la chiave e scardina la porta della città; ne consegue che

Le fondamenta sono riempite di detriti (LE 2.13).

L'avversario raggiunge la parte interna del santuario, ma in questo punto il testo non è ben conservato:

Stranieri nel tempio... Eridu, il santuario Abzu, in silenzio... (LE 3.17-18).

Quando il tempio è profanato, la dea Inanna è privata del suo tesoro e questa condizione implica una caduta nell'oblio e una discesa nel regno della morte (si veda anche la *Discesa di Inanna agli Inferi*):

Dai suoi possessi ella è andata via, scende nel mondo sotterraneo,
il lamento del mondo sotterraneo dove nessuno (vuole) metter piede, con
forza [ella ha proferito:]

«Io, la regina, sono [andata] via dai miei possessi, la serva è stata [posta] lì»
(LSUr 274-275).

Se poi prendiamo in esame il periodo neobabilonese, sono i *balag* ed *eršemma*, che costituiscono le riprese in chiave liturgica degli antichi lamenti, a presentare alcuni interessanti paralleli con la nostra pericope¹³¹. Si registra, tra gli altri motivi, l'immagine della profanazione dello spazio sacro, in cui vi è il riferimento alla polvere:

La mia cella è un ammasso di polvere.

La sede del mio tesoro accumula fango

(Uruhulake di *Gula: La città distrutta*, a+71-71; CLAM 262).

In conclusione possiamo affermare che tali opere veicolano l'idea che la disfatta di una città fosse legata all'abbandono degli dèi (cf. Is 46,1-2), ai quali probabilmente erano indirizzati i lamenti stessi per indurli a ritornare; difatti alcune composizioni nella seconda parte celebrano il ritorno della divinità e il ristabilimento delle sorti della città.

¹³¹ L'edizione critica e la traduzione di questi testi è contenuta in M.E. COHEN, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac 1988 (CLAM).

2.3 Il confinamento nelle tenebre

Il terzo luogo ove Babilonia deve descendere sono le tenebre (Is 47,5)¹³². Il sostantivo (בַּתְּהֵרָה) in realtà è preceduto da אֶבְיוֹבָה¹³³, ma la vicinanza di בַּתְּהֵרָה ci autorizza a vedere l'andare nelle tenebre sempre come un movimento di discesa. Per K. Baltzer ci saremmo dovuti aspettare i due verbi in ordine invertito. Se invece uno deve sedere per poi giungere da qualche parte, è richiesto l'utilizzo di un mezzo di trasporto. L'autore ipotizza proprio questa lettura, facendo riferimento alle rappresentazioni egizie e in particolare alla mitologia greca, ove Ade, la divinità dell'oltretomba, è raffigurato solitamente a bordo di un cocchio¹³⁴. Riteniamo l'interpretazione di Baltzer non appropriata, in quanto qui non è tanto importante la sequenza logica dei vari imperativi, ma l'incalzante ripetizione degli stessi¹³⁵.

Non è difficile cogliere la valenza semantica delle tenebre che, a differenza di molte altre immagini usate nella Bibbia, non costituiscono un simbolo ambivalente (non presentano cioè manifestazioni sia positive che negative), ma rimandano a numerosi aspetti negativi¹³⁶. Se la luce assurge a simbolo della conoscenza, del bene e della vita, e soprattutto

¹³² Per uno studio sulla tematica delle tenebre nella Bibbia, si vedano: S. AALEN, *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis'*; E. HORNUNG, *Nacht und Finsternis*; ID., «Licht und Finsternis»; F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie*, 73-83; W. von SODEN, «Licht und Finsternis»; H. RINGGREN, «Light and Darkness»; W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte*; N. WYATT, «The Darkness of Genesis 1:2»; E. NOORT, «The Creation of Light in Genesis 1:1-5»; T. NILSEN DYKE-STEEEN, «The Creation of Darkness».

¹³³ Il verbo אֶבְיוֹבָה, tra l'altro, indica il tramonto del sole in Gen 15,12; Es 17,12; Ger 15,9; Qo 1,5 e quindi si associa bene al concetto di tenebra.

¹³⁴ Cf. K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*, 273. G. GIOVANNONI, «Ade», 495, riferisce che il cocchio di Ade, col quale era salito dall'Inferno sulla terra per rapire Persefone, determina per il dio gli epiteti di κλυτόπωλος e di χρυσήνιος («dagli inclini cavalli» e «dalle briglie d'oro»). A giudizio di J. GOLDINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 99, אֶבְיוֹבָה ha l'effetto di enfatizzare la destinazione di Babilonia, mentre gli altri verbi che possono essere resi con “andare” accentuano aspetti ulteriori: תַּחַת pone l'attenzione sul viaggio e נָסָעַ sull'uscire.

¹³⁵ Basti pensare alla comune esperienza delle relazioni umane. In occasione di un alterco, chi rivolge una serie di impropri ad un'altra persona non si preoccupa né della forma né del rigore logico con cui vengono pronunciati l'uno di seguito all'altro, anzi proprio la foga con cui si attacca l'antagonista fa spesso saltare ogni ordine logico. Qualcosa di simile pensiamo possa immaginarsi nella successione di imperativi che caratterizza la nostra pericope.

¹³⁶ Cf. M. RISO, «Tenebre», 1439.

del divino¹³⁷, significando di conseguenza il favore di Dio e il benessere dell'uomo¹³⁸, il suo contrario, le tenebre, diventano simbolo del male, dell'ignoranza, della sventura, della morte, della maledizione, del giudizio e del castigo. Esse non sono solo assenza di luce, ma posseggono una qualità intrinseca che le rende ostili alla vita¹³⁹.

Nell'ambito della *sventura* (come segno del *castigo divino*) va dunque collocata anche l'immagine dell'oscurità presente in Is 47,5. Questo motivo è altresì presente in Mi 7,8, un testo che si può paragonare a Is 47,5 per la fraseologia e l'allusione alla sciagura: «Non ti rallegrare, o mia nemica! Se sono caduta, mi rialzerò! Se siedo in mezzo alle tenebre (בַּשְׁמָךְ) il Signore è mia luce!». In questo passo Gerusalemme riconosce il proprio peccato e si rivolge alla sua nemica, che sembra essere Edom, esprimendo fiducia nella restaurazione. La prospettiva ovviamente è rovesciata perché qui si passa dal buio alla luce, mentre Babilonia è confinata nelle tenebre.

Dobbiamo cercare di comprendere se בַּשְׁמָךְ nel nostro testo abbia altre implicazioni. A. Penna sottolinea come le tenebre alluderebbero alla realtà della *prigionia*, a motivo del tipico buio delle carceri¹⁴⁰. Sul piano antropologico l'identificazione oscurità-prigionia si spiega anche per il fatto che, segnando la conclusione delle attività quotidiane, le tenebre diventano simbolo del carcere come luogo di sospensione delle libere attività umane¹⁴¹. Questa allusione è presente in due passi del Deuteroisaia. Nel primo Canto del Servo uno dei compiti dell'invia di YHWH è far uscire dalla reclusione i prigionieri, vale a dire gli Ebrei deportati, che vengono definiti «abitanti delle tenebre» (42,7)¹⁴². In 49,9-

¹³⁷ Cf., tra gli innumerevoli passi che si potrebbero citare, Sal 18,29; 27,1; 43,3; 44,4; 104,2; 118,27.

¹³⁸ Questo è evidente nell'esperienza di Giobbe, che rilegge i giorni passati, nei quali godeva della protezione divina, come giorni in cui «alla sua luce» camminava «in mezzo alle tenebre» (29,3). Al contrario, la condizione del malvagio viene descritta come privazione della luce: «La luce nella sua tenda si oscura» (18,6) e «è sospinto dalla luce nelle tenebre» (18,18). Per uno studio sulla simbologia luce-tenebre nel libro di Giobbe, cf. la monografia di G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole*.

¹³⁹ Cf. H. RINGREN, «בַּשְׁמָךְ», *GLAT* III, 310.

¹⁴⁰ Cf. A. PENNA, *Isaia*, 478.

¹⁴¹ Cf. M. RISO, «Tenebre», 1440.

¹⁴² G.A.F. KNIGHT, *Servant Theology*, 110, facendo allusione proprio al passo di Is 42,7,

11 è presente il tema della strada meravigliosa del ritorno. L'intervento di Dio è finalizzato al ristabilimento degli esiliati nella terra (v. 8) e prevede la liberazione dei prigionieri, che vengono indicati come coloro che si trovano nelle tenebre¹⁴³.

L'oscurità nell'AT è spesso una metafora per indicare la *morte* o la *dimora dei defunti*, lo נָאָשָׁׁה, sebbene a volte questa allusione sia sovrapponibile o intercambiabile con quella di prigionia. Infatti la prigionia in quanto luogo di tenebra viene spesso collegata allo נָאָשָׁׁה¹⁴⁴. L'idea del buio come morte è presente in 1Sam 2,9 (dove incontriamo la medesima locuzione di Is 47,5, נָאָשָׁׁה) e particolarmente in Giobbe. La riscontriamo in Gb 10,21; 15,22-23.30; 17,13 (ove troviamo la compresenza di נָאָשָׁׁה e נָאָשָׁׁה); 18,18; 20,26 (cf. anche Sal 88,13). Sal 143,3 presenta l'espressione coi morti del passato fa assumere esplicitamente ai «luoghi tenebrosi» la connotazione di dimora dei defunti. Dal confronto con queste attestazioni possiamo inferire che anche nella nostra pericope le tenebre assurgono a modalità letteraria per indicare la morte, sebbene essa sia evocata primariamente nella sua valenza simbolica e non materiale.

Certamente l'oscurità esprime l'umiliazione di Babilonia e la ragione di questo castigo si può intuire sulla base della concezione che le varie tradizioni profetiche hanno della città. Babilonia costituiva un pericolo per Israele non solo per il suo feroce imperialismo ma anche a motivo dell'ammirazione suscitata dal suo potere, dalla sapienza e soprattutto per la «luce» che emanavano i suoi idoli, i quali potevano attirare il popolo

propone un'ulteriore connotazione da attribuire all'immagine delle tenebre in 47,5. Egli legge l'oscurità come indicatrice di *cecidà*, nel senso che bisogna che gli occhi di Babilonia siano resi ciechi prima che Dio possa usare il suo strumento, il Servo, per aprire a sua volta gli occhi dei ciechi, far uscire dal carcere i prigionieri e quelli che abitano nelle tenebre. Tale interpretazione, sebbene si muova nella direzione di offrire una visione raccordante di tutto il Deuteroisaià, a nostro avviso appare inutilmente forzata.

¹⁴³ Si può cogliere un chiaro richiamo alla cattività anche in Sal 107,10.14. Nei due versetti le tenebre sono associate all'«ombra di morte» per descrivere lo stato di prigionia in cui abitano quanti si erano ribellati al disegno del Signore. La realtà dell'esilio qui sottesa veniva considerata alla stregua di un carcere, benché formalmente i deportati non vivessero chiusi in una cella, e questa percezione è rafforzata dall'uso di termini che indicano gli strumenti materiali attraverso i quali si attuava la detenzione: נָרָאָה (ferro, v. 10) e מָסָרָה (catene, v. 14).

¹⁴⁴ Cf. H. RINGREN, «נָאָשָׁׁה», 317.

di Dio: tutto questo minacciava seriamente la fede di Israele nell'unicità di YHWH, il Santo d'Israele (Is 47,4)¹⁴⁵.

Il popolo di Dio è comunque destinato alla vera luce, non a quella fittizia e ingannevole di Babilonia. Il Deuteroisaia afferma questa promessa nel passo di 42,16 dove, utilizzando la metafora dei ciechi guidati per vie sconosciute e della trasformazione delle tenebre in luce, indica il cambiamento radicale della sorte dei deportati. In 47,5 il cammino è esattamente invertito. Babilonia, che siede nella luce, viene gettata nell'oscurità. È questo un altro modo per esprimere quel capovolgimento della sorte della città attorno a cui ruota tutto il capitolo.

Abbiamo così cercato di mostrare come in Is 47,5 le tenebre siano anzitutto immagine di sventura e castigo, in secondo luogo evochino l'idea della prigionia e della morte. Anche le tenebre, in una parola, esprimono l'umiliazione di Babilonia.

2.4 *La detronizzazione di Babilonia*

Dopo aver esaminato i luoghi in cui è confinata, passiamo a considerare le nuove condizioni che la città si trova a vivere. Babilonia deve anzitutto sedere senza trono (il sintagma נֶסֶת־יְהוָה è presente solo in Is 47,1), o meglio, scendere dal trono. Risulta di immediata evidenza che, essendo il trono il simbolo per eccellenza dell'autorità regale, il sedere sul trono diventa espressione di un esercizio del potere sovrano¹⁴⁶. La detronizzazione di Babilonia è quindi ricollegabile, oltre ai motivi più specifici indicati al v. 6, a un qualche abuso nell'esercizio di tale facoltà, soprattutto nel modo di intendere la sovranità, segnato dalla superbia. Difatti in 47,5, definendosi «signora dei regni», la città concepisce per se stessa una sovranità universale che è predicabile solo di YHWH. Babilonia, dunque, insieme al trono, è privata del suo potere sovrano.

H.-J. Fabry mostra come questa discesa sia un *topos* dei riti funebri e penitenziali e vada letta come un atto di *umiliazione* che il re pone o che

¹⁴⁵ Cf. G.I. VLKOVÀ, *Cambiare la luce in tenebre*, 92.

¹⁴⁶ Vi sono tre casi in cui נֶסֶת non indica il trono ma il seggio su cui è assiso il sacerdote Eli (1Sam 1,9; 4,13) e i seggi del giudizio, con riferimento alla funzione centrale di Gerusalemme nell'amministrazione della giustizia della casa di Davide (Sal 122,5).

gli viene forzatamente imposto (cf. Ez 26,16; Gio 3,6)¹⁴⁷. Come Fabry, anche J.G. Taylor sottolinea l'importanza del trono nei riti di lutto e in particolare nella liturgia funebre del re Niqmaddu III¹⁴⁸. Alla luce dei paralleli extrabiblici e di Is 14, sembrerebbe che la privazione del trono subita da Babilonia non significhi semplicemente la perdita del regno, ma implichi un'allusione alla *morte* e agli *inferi* proprio perché è descritta col linguaggio del lamento che si riferisce a queste realtà¹⁴⁹. La discesa dal seggio regale probabilmente riflette la concezione che non c'erano troni su cui sedersi negli *inferi*¹⁵⁰.

Formulazioni simili a quelle di Is 47,1 sono riscontrabili in alcuni frammenti ugaritici su Baal e Anat. Il testo già menzionato sulla discesa dal trono di El, che siede prima su uno sgabello e poi a terra, rappresenta una manifestazione di dolore per la morte di Baal e al tempo stesso la sospensione del suo dominio¹⁵¹. Un altro testo è il sopracitato rituale formulato in occasione della morte del penultimo re di Ugarit, Niqmaddu III. Il sovrano defunto, che si riteneva potesse influenzare le sorti del successore, è invocato per assicurare la benedizione sul nuovo re Ammurabi¹⁵². Questo frammento che riportiamo getta nuova luce

¹⁴⁷ Cf. H.-J. FABRY, «*מְלֹא*», *GLATTIV*, 470. Nella Bibbia sono i sovrani stranieri a sottoporsi a tale rito. Su questo aspetto, cf. N. LOHFINK, «Enthielten die im Alten Testament», 269-273, che commenta il lamento dei principi del mare sulla caduta di Tiro in Ez 26,15-18.

¹⁴⁸ Cf. J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing».

¹⁴⁹ Tale allusione, come già visto, apparirebbe confermata dalla compresenza in Is 47,1 della coppia terra-polvere. Cf. N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death*, 23, il quale sostiene che scendere nella polvere significhi scendere nella tomba.

¹⁵⁰ Cf. J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing», 166.

¹⁵¹ Cf. H.-J. FABRY, «*מְלֹא*», 447. Qui, come in Is 47,1 e Ez 26,15-16, probabilmente lo scendere dal trono indicava una forma di solidarietà con la condizione di privazione dello stesso, tipica dei defunti (cf. J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing», 176).

¹⁵² Vi sono cinque ipotesi circa il destinatario dell'invito a scendere nella terra (o agli *inferi*): il dio sole Shapsu; il nuovo re Ammurabi; l'officiante; il trono; le ombre. L'opzione di J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing», 157, è che la discesa riguardi il trono, affinchè esso si trovi ad essere insieme al suo signore nelle profondità della terra, nella speranza che questi e le altre ombre, eventualmente anche sperimentando la comodità del seggio, non facessero mancare la loro benedizione al nuovo re. Questa è anche l'opinione di J.C. de MOOR, «*Rāpi'ūma – Rephaim*», 335, il quale sottolinea che mentre gli altri abitanti degli *inferi* dovevano giacere nella polvere, i re avevano il privilegio di sedere sui troni (Is 14,9) se i familiari sulla terra mettevano in atto delle azioni corrispondenti a tale stato. Per esempio, Gilgamesh fornì al suo amico Enkidu un seggio che gli avrebbe assicurato un posto d'onore nell'oltretomba (cf. *ANET*, 88). Tali pratiche

anche su alcuni passi biblici, in particolare Is 14,9:

Dopo il tuo [signore] O Trono,/Dopo
il tuo signore discende a terra/Alla terra
discende e sotto nella
polvere, Sotto
Sdn-w-rdn,/Sotto Tr
'llmn,/Sotto gli antichi Rephaim,
Sotto 'Amiṭarmu il re,
Sotto Niq[maddu] il re
(KTU 1.161:20-26).

Poche linee prima si legge:

O trono di Niqmaddu, piangi,
E che versi lacrime il suo piedistallo,
Prima piange il tavolo del re,
Che ingoia le sue lacrime
(KTU 1.161:13-16)¹⁵³.

86

Qui la logica del testo è piuttosto strana perché chi deve pronunciare il lamento è il trono medesimo. L'improponibile discesa del trono da se stesso viene sostituita col motivo delle lacrime¹⁵⁴.

Tornando alla fraseologia di Is 47, l'espressione נִשְׁבַּת ricorre in diversi passi biblici per indicare l'essere seduto di YHWH in giudizio o come re¹⁵⁵. In particolare, il verbo נִשְׁבַּת si trova associato al sostantivo אָמֹת mediante la preposizione נִשְׁבַּת in Sal 9,5; 132,12. Nelle altre 54 ricorrenze la

sarebbero confermate dai ceremoniali funerari e dalle relative stele, in cui i morti erano raffigurati seduti su comodi seggi (cf. ANEP, 630-632.635-636; su queste rappresentazioni, cf. anche M.H. POPE, «Notes on the Rephaim Texts», 180).

¹⁵³ Traduzione nostra da J.G. TAYLOR, «A First and Last Thing», 153-154.

¹⁵⁴ A proposito del trono, citiamo un altro brano tratto dalla mitologia mesopotamica, in cui Nergal, dio della peste e della guerra, che governa il mondo sotterraneo, riceve istruzioni da Ea, dio della sapienza, circa la sua visita agli inferi: «non appena porteranno un trono per te... non andare avventatamente a sederti su di esso» (CAD K, 589).

¹⁵⁵ Secondo F.M. CROSS, *Canaanite Myth*, 97, n. 24, la locuzione consueta sarebbe נִשְׁבַּת; l'espressione נִשְׁבַּת, con riferimento all'intronizzazione, sarebbe tipica della poesia ebraica più antica, come si può rilevare in Gdc 5,17; Sal 29,10; 132,12, e di contesti arcaicizzanti come lo stesso Is 47,1 e Sal 9,5.

preposizione è quasi sempre בְּעֵד e solo tre volte בַּשְׁבַּבְכָּא ricorrono nello stesso versetto senza un rapporto sintattico diretto (1Sam 2,8; Sal 9,8; Lam 5,19). C.A. Franke rileva un tocco di fine ironia proprio nel fatto che il sedersi in Is 47,1 sia correlato alla perdita del trono¹⁵⁶. In questo senso il Tg parafrasa «senza un glorioso trono»; infatti dall'essere seduta sul trono del mondo, Babilonia passa a sedere sulla polvere, che diventa il suo nuovo trono¹⁵⁷.

2.4.1 La falsa regalità di Babilonia

La sola presenza del titolo regale per YHWH nel Deuteroisaia¹⁵⁸ ci orienta a comprendere perchè Babilonia venga detronizzata, non essendo ammissibile che la città si fregi di un titolo di sovranità universale destinato unicamente al Signore. Un indizio della incompatibilità tra questo tipo di sovranità e Babilonia lo troviamo già nel breve passo di Is 43,14-15. Si allude qui all'opera di Ciro suscitato da YHWH contro la donna: all'esplicita menzione della città viene giustapposta quella di Dio in quanto re. La vera regalità, propria di YHWH, si manifesta nello smascherare, annientandola, la falsa regalità di cui Babilonia è l'emblema.

Per cogliere le connotazioni di tale sovranità distorta, è utile consi-

¹⁵⁶ Cf. C.A. FRANKE, *Isaiah 46, 47 and 48*, 106.

¹⁵⁷ Cf. E.J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, 232 e U. BERGES, *Jesaja 40–48*, 481.

¹⁵⁸ Quattro testi del Libro della Consolazione menzionano YHWH come re. Is 41,21 lo definisce «il re di Giacobbe»; 43,15 «il vostro re»; 44,6 «il re di Israele»; in 52,7 il messaggero annuncia: «il tuo Dio regna» (cf. Sal 47; 93; 95–99, i cosiddetti salmi di intronizzazione o della regalità di YHWH, solitamente considerati postesilici). Il Secondo Isaia rappresenta, dunque, un momento di rivalutazione della regalità di YHWH, dopo che i profeti precedenti avevano applicato con una certa reticenza al Signore il titolo di re (cf. J.A. SOGGIN, «עֶלְיוֹן», *DTAT I*, 789). W. EICHRODT, *Teologia dell'Antico Testamento*, 199–200, attribuisce la ragione di quest'uso limitato del titolo di re al pericolo che l'immagine di Dio venisse distorta, in quanto la sovranità assoluta di YHWH che i profeti sostenevano era diversa dalle forme dispotiche o arbitrarie di regalità che potevano essere assunte dal monarca terreno. Il Deuteroisaia si serve però dell'epiteto regale per annunciare l'imminente e impareggiabile opera di liberazione di YHWH, attraverso la quale Egli, come alle origini, rivela la sua sovranità cosmica. Per Eichrodt la menzione di YHWH come Dio di Giacobbe o di Israele e l'uso del pronome possessivo evidenziano ancora una forte accentuazione particolaristica. Questa, però, non va scissa dall'universalismo della speranza profetica, secondo la quale, come detto, Dio rivela la sua regalità quando libera Israele e salva anche tutti i popoli (Is 52,10). K. SEYBOLD, «עֶלְיוֹן», *GLATV*, 126, sintetizza questo tema, giungendo alla conclusione che il Secondo Isaia sottolinea i seguenti aspetti di YHWH in quanto re: a) quello universale e nello stesso tempo particolare; b) quello superlativo; c) quello escatologico.

derare il testo di 2Cr 9,8 e la riflessione sulle caratteristiche della monarchia israelitica. Nella seconda parte del versetto leggiamo: «Ti ha costituito suo re perché tu eserciti il diritto e la giustizia». È importante rilevare anzitutto come diritto e giustizia siano il fondamento del trono di Dio (Sal 89,15; 97,2) ma anche di quello del re di Israele (Pr 16,12; 25,5; 29,14)¹⁵⁹. Sal 72 è un salmo regale in cui si tratta la figura del re-messia, che ai vv. 1-4 e 12-15 è chiamato ad applicare la giustizia a beneficio del popolo, soprattutto dei poveri e degli oppressi. È Dio che dona al re מֶלֶךְ/מֶלֶךְ וְצָדְקָה/צָדְקָה e il sovrano li fa valere in quanto ha ricevuto dal Signore tale compito; se li disattende perde il mandato (si vedano gli oracoli contro la casa di Giuda in Ger 22,3.13.15-17). In particolare, troviamo il riferimento al regno consolidato nel diritto e nella giustizia nel contesto della promessa del re messianico in Is 9,1-6¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Il fatto che in questi passi ricorrono i termini מֶלֶךְ/מֶלֶךְ וְצָדְקָה/צָדְקָה, indica la funzione giudiziaria che il re originariamente esercitava in Israele.

¹⁶⁰ Il celebre passo concerne l'intronizzazione di Ezechia, associato al padre nel governo in tenera età. È chiaro che se il referente storico immediato del testo è questo «bambino» (v. 5), contemporaneamente l'orizzonte si allarga verso la prospettiva di un regno eterno e glorioso. Quattro termini che si riferiscono a uffici di corte, insieme ad altrettanti attributi che lo elevano ad un piano sovrumanico, qualificano il personaggio (v. 5: «Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace»). Il v. 6 descrive la grandezza del dominio e la pace duratura del trono di Davide «che egli viene a consolidare e rafforzare con il diritto e la giustizia, ora e sempre». Confrontando questo passo con Is 47, la privazione del trono dimostra che su Babilonia non vi è «il segno della sovranità» come sulle spalle del figlio dato (9,5). Se paragoniamo i sopracitati titoli del re messianico, che ne esplicano le prerogative, con i «supporti» della superbia di Babilonia (prole numerosa, 47,9; magia, 47,9.12.15; sapienza e scienza, 47,10; astrologia, 47,13), ci accorgiamo di come i primi aprano alla promessa feconda di Dio, mentre i secondi siano destinati ad una tragica e inesorabile fine. «Consigliere ammirabile» fa riferimento a quella sapienza che in 9,6 non è però frutto dell'esperienza accumulata, ma della comunicazione che il re riceve in quanto figlio di Dio. L'attributo scelto evoca il suo essere partecipe dei progetti del Signore sulla storia. Babilonia, al contrario, è stata fuorviata e tradita da quelle strutture intellettuali di cui andava tanto fiera perché se ne riteneva l'unica detentrice. «Dio potente» sottolinea il dinamismo di YHWH comunicato al suo rappresentante terreno, che si esprime nella risolutezza dell'azione di governo e nell'impegno per la giustizia. Babilonia con la sua magia pensava di dominare anche le forze della natura, avvalendosi di pratiche occulte per le quali si era esercitata con fatica fin dalla giovinezza. Il risultato, però, è quello di non poter contare neanche su qualcuno capace di salvarla, quando pensava di avere a disposizione tutti. «Padre per sempre» indica che il re è garante della vita del popolo, sollecito per la sua prosperità; tale compito, poi, non conosce limiti, così come ogni paternità è perpetua. Babilonia, viceversa, privata con violenza della sua maternità, non sarà in grado di assicurare una vita florida ai suoi figli. «Principe della pace» definisce l'impegno per la salvezza che sfocia in una pace duratura. Babilonia, come detto, attende

Possiamo pensare, allora, ancor prima di riceverne conferma da Is 47,6, che la detronizzazione di Babilonia sia causata da una qualche mancanza di diritto e giustizia. Il fatto poi che la città al v. 5 sia condannata a vivere nelle tenebre, potrebbe anch'esso costituire un riferimento alla sua ingiustizia¹⁶¹. Babilonia, il cui agire è stato tenebroso (ingiusto), sarà destinata per contrappasso a una vita nell'oscurità.

2.5 *La condanna al silenzio*

L'altra condizione che Babilonia deve vivere è quella del silenzio. La radice מְנַח¹⁶², alla base del termine מְנַחָה, è spesso usata in contesti di catastrofe e lutto. Si trova infatti in annunci di sventure future (Is 23,2; Ger 48,2; 49,26) o nella descrizione della reazione a tali sciagure (Es 15,16), come pure nel corso di lamenti funebri (Ez 24,17). In tutti questi casi si può immaginare che vi sia una qualche connessione tra l'esperienza della paura che deriva da situazioni violente e il fatto di rimanere in silenzio,

invano dei salvatori e coloro che le predicevano un futuro glorioso, dandole rassicurazione circa la stabilità del suo potere, non sono neanche capaci di metterla in guardia dalla tragedia imminente. Il loro errare ciascuno per conto proprio evoca quella confusione babelica che caratterizza chi da se stesso vuole raggiungere il divino o addirittura sostituirsi ad esso (cf. Gen 11,1-9, ove la conseguenza della punizione divina è la dispersione per tutta la terra).

¹⁶¹ Otre alle implicazioni che abbiamo sottolineato in precedenza, infatti, le tenebre alludono al dominare e al permanere dell'ingiustizia (Is 50,10; 59,9-10; Sal 30,6; 88,19; 107,10), essendo la notte il momento in cui il criminale compie il reato, mentre la luce simboleggia la vittoria del diritto (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 339-340).

¹⁶² La radice מְנַחָה II/מְנַחָה presenta una certa difficoltà circa la traduzione perché può assumere sfumature diverse che vanno dal "sopprimere" al "tacere"; addirittura essa non è sempre distinguibile neanche da מְנַחָה I, "assomigliare, sembrare": a giudizio di H.D. PREUSS, «מְנַחָה I», *GLAT* II, 286, in 1Sam 21,5; Ger 6,2; Ez 32,2; Sal 49,13.21, l'occorrenza dell'uno o dell'altro verbo è controversa. A. BAUMANN, «מְנַחָה II/מְנַחָה II», *GLAT* II, 299-301, sostiene che, siccome le radici di media וּ sono generalmente correlate, la tradizione testuale e la vocalizzazione evidenziano una certa instabilità circa i termini in questione, e neanche la LXX traduce uniformemente, si può dedurre che fin dall'inizio i loro significati furono simili, e dopo che vennero considerati affini nella sensibilità linguistica si contaminarono al punto che nella maggior parte dei casi non è possibile pensare a una separazione (cf. J. BLAU, «Über Homonyme», 242). Quindi Baumann conclude che lo sforzo di determinare se più radici in origine indipendenti si siano mescolate o se da un'unica siano sorte più forme collaterali, è piuttosto vano. Non è chiaro neppure se la partizione in tre radici implichi specifiche sfumature di significato (su questo punto, cf. S. MOSCATI, ed., *An Introduction to Comparative Grammar*, 168).

ammutoliti¹⁶³. In particolare, Geremia applica la radice a Babilonia in 50,30 per annunciare la disfatta dei suoi guerrieri. In Lam 2,10, che si riferisce all’atteggiamento penitenziale degli anziani di Gerusalemme in seguito alla distruzione della città, i vecchi siedono in silenzio con la polvere sulle loro teste. In questo testo ricorrono molti dei termini da noi esaminati, che di seguito evidenziamo¹⁶⁴:

יִשְׁבּוּ (della figlia) צִוְּן (in silenzio) יִדְמֹו (a terra) (siedono) לְאָרֶץ
הַעֲלֹו עַפְרָה (polvere) עַלְרָאָשָׁם חָגָר שָׁקִים
הַוְּרִידִי לְאָרֶץ (le vergini) רָאשָׁן בְּחֹלָה (a terra) יְרוֹשָׁלָם

In realtà sia G.V. Schick che M. Dahood traducono «fanno il lamento», e quest’ultimo cita diversi passi in cui la radice può assumere tale significato¹⁶⁵. Riteniamo che entrambe le accezioni siano accettabili, poiché in qualunque caso il contesto del versetto rimane quello penitenziale.

¹⁶³ Per uno studio di questa radice e della tematica del silenzio nella Bibbia, si vedano: G.V. SCHICK, «The Stems dûm»; N. LOHFINK, «Enthielten die im Alten Testamente»; M. DAHOOD, «Hebrew-Ugaritic Lexicography II», 402-403; T. McDANIEL, «Philological Studies in Lamentations. I», 38-40; A. STIGLMAIR, «Parola e silenzio»; T. LINAFELT, «Speech and Silence»; B.A. LEVINE, «Silence, Sound»; N.M. WALDMAN, «Sound and Silence»; S.J. BÁEZ ORTEGA, *Tiempo de callar*; P. TORRESAN, «Dumah»; E.D. REYMOND, «The Hebrew Word דָמָה».

¹⁶⁴ Tali vocaboli costituiscono dei *topoi* intercambiabili che servono ad esprimere il rituale penitenziale.

¹⁶⁵ Cf. G.V. SCHICK, «The Stems dûm», 240 e M. DAHOOD, «Textual Problems in Isaiah», 400-403, che menziona, oltre a Lam 2,10, anche Is 23,2; 38,10; Sal 4,5. Anche a giudizio di A. BAUMANN, «דָמָה II/דָמָם/דָמָה», 302, si può pensare che per alcuni passi (Is 23,2; 38,10; Ger 47,5; Sal 4,5; Gb 31,34) sarebbe pertinente tradurre la radice “lamentarsi, portare il lutto”. Il primo a suggerire questa traduzione fu F. DELITZSCH, «Specimen Glossarii», xi (cf. anche Id., *Prolegomena*, 64, n. 2), per il quale l’ebraico דָמָה in Is 23,2 (הָלָה) corrisponde all’accadico *damâmu*, “piangere, lamentarsi”; dopo Delitzsch anche P. HAUPT, «Some Assyrian Etymologies», 4, si pose sulla stessa linea. In tempi recenti, B.A. LEVINE, «Silence, Sound», 90-94.103.106, muovendosi nel solco di una tradizione interpretativa che parte da Delitzsch e giunge a Baumann, ha ritenuto che esista in ebraico una radice דָמָה, apparentata con lessemi provenienti da Ebla, accadici e ugaritici, avente il primario senso di “fare il lutto, gemere”; dall’altra parte vi sarebbero tre morfologiche realizzazioni di una base radicale che denota immobilità e silenzio. Egli corregge però le sopraccitate posizioni di Blau e Baumann circa la loro presunta non distinguibilità e conclude che in certi casi è difficile determinare quale lessema sia espresso in una data forma per via della vocalizzazione masoretica, che ha prodotto forme omofone o omografiche. Inoltre bisogna anche considerare il gioco di parole o l’ambiguità che a volte lo stesso autore sacro voleva creare.

Il lemma דַּמְם in Is 47,5 può essere considerato come un accusativo avverbiale, che indica il modo in cui un'azione ha luogo. Esso è stato interpretato come un aggettivo («silenziosa») e l'uso della forma maschile spiegato come avverbiale¹⁶⁶. Un'altra opzione è che il maschile dopo l'imperativo femminile singolare proverebbe che il termine non va compreso come se fosse in apposizione ma come un avverbio indeclinabile¹⁶⁷. Per altri si tratta di un nome all'accusativo avverbiale¹⁶⁸. Il termine דַּמְם ricorre, oltre che nel nostro testo, anche in Ab 2,19 e Lam 3,26. Nel primo caso si riferisce all'idolo muto nell'ambito di una satira antiidolatrifica, la quinta maledizione contro l'oppressore caldeo. Gli idoli avallano l'ingiustizia dei loro devoti: o assistono in silenzio, oppure si prestano alla menzogna dell'oracolo falso. Qui, come in Is 47,5, si suppone un contesto negativo, un giudizio che sta per abbattersi o si è abbattuto all'improvviso. Nell'altra occorrenza דַּמְם indica la silenziosa attesa dell'aiuto divino dopo la caduta di Gerusalemme ed è quindi un'esortazione alla speranza.

In Is 47,5 il silenzio appare come un'ovvia conseguenza della *umiliazione* che Babilonia subisce e anch'esso può richiamare in qualche modo la *morte* come i termini presentati in precedenza. In Sal 31,18 si dice che gli empi tacciono nello לִאָשָׁר, e in Sal 94,17 e 115,17 la LXX traduce θρήνος con θόνης, confermando la spontanea identificazione del silenzio con la morte.

Le numerose connotazioni del silenzio mostrano la polivalenza semantica di questo termine¹⁶⁹. Tuttavia ci sembra che nella nostra pericope דַּמְם assuma delle sfumature più precise in considerazione della frase pronunciata dalla città stessa in 7a: «sempre sarò signora in eterno».

¹⁶⁶ Cf. Joüon, 126a.

¹⁶⁷ Cf. GKC, 118a.

¹⁶⁸ Cf. BDB, 189 e HALAT, 215-216. G.V. SCHICK, «The Stems dûm», 229.241, sostiene che in Is 47,5 דַּמְם dovrebbe essere mutato nell'infinito assoluto *qal* (cf. GKC, 113h.z).

¹⁶⁹ P. TORRESAN, «Dumah», 88-89, evidenzia le diverse valenze psicologiche che il silenzio assume nella Bibbia, corredando i numerosi significati che egli enuclea con precisi riferimenti scritturistici: «Esiste il silenzio della sofferenza, [...] del complice e del bugiardo, del giudice corruto, del profeta irresponsabile, così come esiste quello imbarazzato di chi riconosce le proprie colpe. [...] C'è il silenzio ignorante dello stolto, e c'è quello che si deve ad una persona stimata. [...] C'è il silenzio vuoto dell'idolo, e quello esterrefatto di fronte alle meraviglie di *Yhwh*. [...] C'è il silenzio assorto, pensoso e quello di colpo lacerato, con un gesto liberatorio».

Riteniamo che il lemma vada compreso proprio alla luce di tale affermazione autocelebrativa: la punizione consiste (secondo la modalità tipica del contrappasso) nel divieto di pronunciare quelle espressioni con cui la città si compiaceva di sé. Babilonia è altresì destinata al silenzio perché, non essendo più chiamata «signora dei regni», non ha ulteriori ordini da impartire. L'assenza di parole, allora, appare come il *giusto castigo dell'arroganza* dimostrata dalla città. Per meglio cogliere il valore punitivo del silenzio, è utile richiamare due testi in cui vengono evidenziati gli effetti dell'intervento salvifico di Dio, che produce, in opposizione al silenzio, voci di gioia. In Is 35, un capitolo che presenta espressioni e immagini assai simili a quelle usate dal Deuteroisaia¹⁷⁰, la vendetta del Signore (v. 4) determina varie conseguenze benefiche per Gerusalemme, tra cui il grido di gioia del muto (v. 6), che fa apparire il silenzio come una condizione di prostrazione. Nell'oracolo contro Babilonia in Ger 50,28, la salvezza degli scampati dal giogo di Babilonia è attestata dalle loro voci¹⁷¹, laddove il silenzio esprime una condizione di disfatta, di privazione della salvezza.

2.5.1 Il silenzio di Babilonia e il silenzio del Servo di YHWH

Un'attenzione particolare alla figura del Servo di YHWH sarà dedicata nella fase di elaborazione teologica della nostra ricerca. Qui intendiamo semplicemente mettere in rapporto il silenzio di Babilonia con quello del misterioso personaggio di Is 52,13–53,12. Nel quarto Canto il profeta introduce il motivo del tacere in due diversi momenti. Anzitutto in 52,15 si dice che, alla vista del Servo, i re della terra si chiuderanno la bocca: si tratta di un'espressione di meraviglia dinanzi all'esaltazione della stessa persona che prima appariva sfigurata e priva di qualsiasi sembianza umana. Questa glorificazione è un fatto talmente inaudito da suscitare stupore presso molti popoli e da non lasciare indifferenti neppure i potenti delle nazioni. In realtà c'è chi interpreta il silenzio in un senso totalmente differente, facendo leva su quanto affermato al versetto

¹⁷⁰ Per una discussione sui rapporti tra Is 35 e il Deuteroisaia, cf. H. WILDBERGER, *Isaiah 28–39, 347–348*, con le relative indicazioni bibliografiche.

¹⁷¹ Anche in questo passo si parla di vendetta (נִקָּה), come in Is 47,3, per qualificare l'intervento punitivo di Dio contro Babilonia.

precedente e sostenendo che il gesto di chiudere la bocca è un modo per evitare di infettarsi dinanzi a un uomo ributtante e malato¹⁷². Tuttavia l'espressione נַפְעַל יְמַנֵּה significa più genericamente "smettere di parlare". Essa ricorre anche in Sal 107,42 e Gb 5,16, dove può assumere la connotazione di "smettere di dileggiare"¹⁷³: in entrambi i casi è l'ingiustizia che chiude la bocca quando la giustizia trionfa. Secondo O. Kaiser anche in Is 52,15 ci si riferisce allo scherno con cui i re attendevano la capitolazione del Servo, atteggiamento che essi invece devono cessare di perpetrare¹⁷⁴. Tale lettura ci sembra piuttosto forzata, in quanto in altri passi con espressioni simili, come Gdc 18,19, Gb 21,5; 29,9, non è in gioco alcuna forma di disprezzo; al contrario, come emerge soprattutto nell'ultimo testo, viene accentuato un senso di deferenza (gli anziani si alzano in piedi e smettono di parlare alla vista di Giobbe)¹⁷⁵.

Mentre la figlia dei Caldei dapprima parla e poi è costretta al silenzio, i sovrani non sono indotti a tacere in forza di un castigo, ma da un senso di ammirazione. L'uso del verbo יְמַנֵּה («comprenderanno»), infatti, farebbe pensare ad una presa di coscienza della vera identità e del ruolo salvifico del Servo, comprovati dalla sua esaltazione. Babilonia, invece, ha glorificato se stessa e raccoglie ciò che ha seminato: il silenzio, come abbiamo visto, è la giusta punizione per chi ha pronunciato parole di superbia.

Il silenzio del Servo in Is 53,7 è ancora più significativo per il nostro studio. Per due volte si afferma che egli non aprì la sua bocca. La volontà di non controbattere ad accuse false, come l'assenza di qualsiasi combattività contro i nemici, rendono eloquenti il suo silenzio e rivelano una incrollabile fiducia in Dio e una chiara consapevolezza del senso positivo del sacrificio della sua vita¹⁷⁶. La prima parte dell'immagine usata ricorre in Ger 11,19, ove il profeta si definisce come agnello con-

¹⁷² Cf. C.R. NORTH, *The Second Isaiah*, 229.

¹⁷³ Cf. J.L. KOOLE, *Isaiah III*, II, 273.

¹⁷⁴ Cf. O. KAISER, *Der königliche Knecht*, 91-93.

¹⁷⁵ In questi e altri testi il motivo del silenzio è reso attraverso ulteriori modalità espressive: "mettere la mano sulla bocca" (Gdc 18,19; Gb 21,5; 29,9; 40,4; Mi 7,16; su questa fraseologia, cf. B. COURROYER, «*Mettre sa main sur sa bouche*»); "non aprire bocca" (Ez 16,63; Sal 38,14; 39,10; Pr 30,32); "trattenere la bocca" (Gb 7,11); "custodire la bocca" (Sal 39,2; 141,3; Pr 13,3; 21,23). Anche in Sal 63,12 viene evocato l'atto di chiudere la bocca, ma il verbo utilizzato è נַפְעַל.

¹⁷⁶ Cf. A. BONORA, «Il servo di JHWH», 444.

dotto al macello¹⁷⁷. Anche in Sal 38,14 la mancata resistenza e il silenzio esprimono l'affidamento di chi lascia a Dio l'ultima parola e la risposta efficace ai nemici¹⁷⁸. Il medesimo atteggiamento emerge in Sal 39,10, ove il silenzio rappresenta «una positiva intuizione della superiore logica divina»¹⁷⁹. La differenza radicale tra l'נְבָבָה e Babilonia sta proprio nella fiducia circa l'intervento di Dio nelle vicende umane e le modalità stesse dell'azione divina. Il coraggio del Servo nel momento del supplizio, la calma sovrumana di cui il silenzio è emblema, rivelano una convinta accettazione del piano di YHWH; la città-donna, che persegue invece i suoi fini, parla inopportunamente ed è zittita dall'agire di Dio nella storia.

2.5.2 Comparazione con 1Sam 2,1-10

Nel cosiddetto cantico di Anna è presente non solo il riferimento al silenzio, ma ricorrono diversi altri motivi letterari e tematici che rendono pertinente una comparazione con Is 47. Non ci soffermiamo qui sui problemi testuali del passo, per i quali rimandiamo ai contributi di T.J. Lewis e E. Tov¹⁸⁰, né su un'indagine accurata del contenuto, riguardo al quale la bibliografia è ampia¹⁸¹. Evidenziamo gli elementi lessicali comuni ai due testi, per poi esplicare qualche nota di commento che permetta di cogliere le peculiarità di Is 47 in rapporto a 1Sam 2,1-10.

¹⁷⁷ Non a caso B. MARCONCINI, «Il Servo di Dio», 440, afferma che il Servo è una figura parzialmente compiuta nella persona di Geremia, che «è infatti qualificato servo (Ger 7,27), formato da Dio fin dal seno materno (Ger 1,5) [...] divorato da un'intima pena, come traspare dalle confessioni, partecipe delle sofferenze di Dio per il popolo (Ger 45,3ss.) e delle ferite infertegli da Dio stesso (Ger 18,18.21.23), intercessore dei suoi (Ger 7,16; 11,14; 15,11; 37,3)».

¹⁷⁸ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, 702.

¹⁷⁹ G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, 717.

¹⁸⁰ Cf. T.J. LEWIS, «The Songs of Hannah»; ID., «The Textual History»; E. TOV, «Different Editions».

¹⁸¹ Per un'analisi approfondita di questo testo, segnaliamo: G. BRESSAN, «Il Cantic di Anna»; R.W. KLEIN, *1 Samuel*, 12-20; J.T. WILLIS, «The Song of Hannah»; A.D. RITTERSPACH, «Rhetorical Criticism»; P.A.H. de BOER, «Einige Bemerkungen und Gedanken»; D.N. FREEDMAN, «Psalm 113 and the Song of Hannah»; R. TOURNAY, «Le cantique d'Anne»; C. DESPLANQUE, «Le Cantique d'Anne: un dossier à rouvrir»; ID., «Le Cantique d'Anne: poésie et adoration»; J.E. COOK, *The Song of Hannah*; ID., *Hannah's Desire*, 40-49; S. BECKER-SPÖRL, 'Und Hanna betete'; C. MEYERS, «Hannah and Her Sacrifice»; R.C. BAILEY, «The Redemption of YHWH»; P. AUFRRET, «Et d'un trône de gloire»; M. MARTTILA, «The Song of Hannah»; M. BECK, «Messiaserwartung in den Geschichtsbüchern?».

Lessico	1Sam 2,1-10	Is 47
אמר, «dire»	v. 1	vv. 7.8.10
לב/לב «cuore»	v. 1	vv. 8.10
יהוה, «YHWH»	vv. 1(2x).2.3.6.7.8.10(2x)	v. 4
שׁועה/שׁועה, «salvezza/salvare»	v. 1	vv. 13.15
קדש, «santo»	v. 2	v. 4
רב/רבָה, «moltiplica-re/zione»	vv. 3.5	vv. 9.12
דעת/דעתה, «conoscenza»	v. 3	v. 10
נָבָרָה/נָבָרָה, «potente/signora»	v. 4	vv. 5.7
ירד, «scendere»	v. 6	v. 1
עָפָר, «polvere»	v. 8	v. 1
שָׁב, «sedere»	v. 8	vv. 1.5.8.14
כָּסֵד, «trono»	v. 8	v. 1
אָרֶן, «terra»	vv. 8.10	v. 1
חֹשֶׁךְ, «tenebre»	v. 9	v. 5
רָמָם/רָמָם, «essere in silenzio»	v. 9	v. 5
סָפָא, «confine, cessazione»	v. 10	v. 8
נָתַן, «dare»	v. 10	v. 6
מֶלֶךְ/מֶלֶךְ, «regni»	v. 10	v. 5

Il cantico di Anna rientra nel genere letterario dei canti di trionfo, come quelli pronunciati da un re al ritorno dalla battaglia¹⁸². Il *Sitz im Leben* dell'inno sembra essere il tempio di Gerusalemme, in connessione con la dinastia davidica, o il santuario di Silo¹⁸³. Esso risulta chiara-

¹⁸² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «Libri di Samuele», 644. Secondo J.T. WILLIS, «The Song of Hannah», 143, tali canti presentano essenzialmente tre caratteristiche: pur riflettendo eventi storici, utilizzano motivi e stilemi mitologici attinti dalla cultura cananea, in particolare dall'epopea di Baal e Anat, con la differenza che il combattimento non ha più dimensioni cosmiche e che i nemici non sono gli dèi, personificanti le forze della natura, ma gli attuali avversari di Israele; sono composti alla prima persona singolare; enfatizzano l'eterna e universale sovranità di YHWH.

¹⁸³ G.E. WRIGHT, «The Lawsuit of God», 57-58.66, sulla base dei paralleli con Dt 32,39-42, sostiene che entrambi i passi appartengano alla tradizione della guerra santa dell'Israele premonarchico. Invece I. ENGNELL, «Hannas lovsång», 879-880, ritiene che il *Sitz im Leben* vada individuato in una festa del nuovo anno presso il santuario di Silo. J. BOURKE, «Samuel and the Ark», 74, afferma un'origine nord israelita del canto, essendo Samuele un ebraimita. La tesi più valida ci sembra comunque quella di J.T. WILLIS, «The Song of Hannah», 151, che lega chiaramente il cantico di Anna al santuario di Silo. Il poema poté essere composto per celebrare la regalità di YHWH, in connessione con la vittoria di qualche tribù israelitica contro i nemici, probabilmente i Filistei. L'inno era cantato dai pellegrini e, a motivo del v. 5 («la sterile ha partorito sette volte»),

mente delimitato dall'inclusione רום קָרְן («elevare il corno», vv. 1.10) ed ha al suo centro i vv. 6-7, costruiti parallelamente, ciascuno al proprio interno e l'uno in rapporto all'altro, secondo il motivo abbassamento-esaltazione¹⁸⁴.

Il canto si apre con la descrizione del giubilo di Anna, espresso attraverso i verbi עָלָה e שָׁמַח, che danno l'intonazione generale al poema. Non c'è, ovviamente, l'accento minaccioso che echeggia lungo tutto Is 47, ma il clima è quello della lode gioiosa che sale a Dio per le opere meravigliose da Lui compiute nella storia. L'esordio non contiene l'ordine spietato di scendere nella polvere in uno stato di totale umiliazione, come per la figlia dei Caldei, ma già dal v. 1 l'impiego del verbo רָם suggerisce che la prospettiva è quella della esaltazione dell'uomo nel Signore (בִּרְחוֹת). Infatti Anna proclama: «il mio corno si innalza nel Signore», evocando il קָרְן quale simbolo di forza e vittoria¹⁸⁵. Anche lo schiudersi della bocca contro i nemici costituisce un motivo di segno opposto rispetto al silenzio di Babilonia. Questa immagine evoca spesso un atteggiamento di scherno verso l'avversario (Is 57,4; Sal 35,21); riteniamo che tale interpretazione risulti piuttosto forzata nel presente contesto, e che l'orante esprima piuttosto la soddisfazione per il fatto che d'ora innanzi non potrà più essere tormentata. Comunque, se attribuiamo alla suddetta immagine la connotazione di derisione anche in 1Sam 2,1¹⁸⁶, ciò costituirebbe

poté diventare molto caro e personale ad Anna, che lo fece proprio. La preesistenza dell'Inno ad Anna è sottolineata da C.J. Vos, *Woman in Old Testament Worship*, 155, per il quale «the fact that the “song” fits the occasion only in a general way and does not mention specific details or names strongly suggests that Hannah made use of an existing psalm».

¹⁸⁴ Cf. R. MEYNET, «Dieu donne son nom à Jésus», 58-61.69. Il passo, seguendo l'analisi di J.E. COOK, *Hannah's Desire*, 41-43, è divisibile in otto brevi unità: transizione (v. 1aα); introduzione (v. 1aβ-b), prerogative di יהוה (vv. 2-3); guida di יהוה (vv. 4-5), azioni di יהוה (vv. 6-8aα), finalità e ragioni di יהוה (vv. 8aβ-9), ancora azioni di יהוה (v. 10a-bα), conclusione (v. 10bβ). L'autrice considera la sesta strofa (vv. 8aβ-9) come climactica, in quanto sottolinea l'intervento del Signore negli eventi umani nella sua qualità di Creatore e sostegno di tutte le cose.

¹⁸⁵ Tale simbologia del קָרְן va riferita nella Bibbia soprattutto al re di Israele, che Dio esalta concedendogli il corno. Questa figura è presente soprattutto in Sal 132,17: l'elezione di Davide e della sua discendenza (vv. 11-14) si traduce in benedizione per tutto il popolo (vv. 14-18). Anche la preghiera di Anna lascia trasparire lo sfondo di un oracolo regale: יהוה annienta coloro che gli si oppongono, concede al suo re forza e solleva il corno del suo unto (cf. B. KEDAR-KOPFSTEIN, «קָרְן», *GLAT* VIII, 18). Al contrario, in Ger 48,25 il corno di Moab viene infranto proprio perché si è innalzato (הָגַדְּלָה, v. 26) contro il Signore.

¹⁸⁶ Cf. G. BRESSAN, «Il Cantico di Anna (I)», 515, il quale aggiunge che nel caso in cui i

un ulteriore motivo di accostamento con Is 47, che è totalmente pervaso da un tono ironico. Il richiamo alla salvezza alla fine del primo versetto segna anch'esso una distanza estrema dalla città caldea, alla quale il dono della liberazione è negato (Is 47,13.15).

Al v. 2 viene proclamata l'incomparabile santità di YHWH (cf. Is 47,4) che, pur presentando una fraseologia differente, è chiaramente contrapposta alla pretesa unicità di Babilonia in Is 47,8.10. Al v. 3 ritorna il termine **הַ**, come al v. 1, ma stavolta si tratta della bocca dei superbi, la quale deve rimanere chiusa (l'antitesi col v. 1 è evidente e ben riuscita). Questo parlare arrogante deve arrestarsi dinanzi alla sapienza di Dio, che forse i superbi disprezzano o addirittura pretenderebbero di superare, come Babilonia in Is 47,10. L'uso dell'aggettivo **גָּבָהּ** («superba») al v. 3, unitamente al sostantivo **קָשָׁשׁ** («arroganza»), si applicherebbe bene alla città caldea e sembra quasi anticipare quella che sarà la *hybris* di Babilonia.

Ai vv. 4-5 vi sono tre antitesi che mostrano un capovolgimento di situazione (e questo è un altro motivo di analogia con Is 47): i forti sono sconfitti e i deboli sono rivestiti di vigore; i sazi lavorano mentre gli affamati hanno cessato di faticare; la sterile ha partorito sette volte e invece la ricca di figli è sfiorita. Il v. 4 presenta il verbo **עָזַר**, che significa propriamente “cingere, equipaggiare”, ed è usato soprattutto in contesti militari per indicare la preparazione alla battaglia. In quattro delle sue 15 ricorrenze è unito al sostantivo **לִילָּה** (oltre a 1Sam 2,4, si vedano 2Sam 22,40 e Sal 18,33.40). In questi casi il soggetto, implicito o esplicito, è sempre il Signore, e l'espressione acquista spesso valore metaforico per alludere al supporto divino. Il verbo può veicolare anche l'idea del rivestire; in questo senso il contrasto con Babilonia è particolarmente marcato, in quanto la donna deve spogliarsi delle sue vesti (Is 47,2-3): ciò significa, sulla base dell'immagine oppositiva di 1Sam 2,4, che ogni appoggio divino è negato alla città. Il lavoro faticoso dei sazi, che vengono presi a giornata, è certamente una sorte umiliante per chi era abituato a vivere nell'abbondanza; questo destino ricorda la sorte della città, che in Is 47,2a è costretta a volgere mansioni pesanti, tipiche di una schiava. Il

detrattori si volgessero ancora contro Anna, ella «avrebbe pronti gli argomenti – anzi lo scherno – in sua difesa».

paragone con Babilonia risulta ancor più evidente in 1Sam 2,5b, ove il motivo della donna sterile resa feconda (e viceversa) richiama da vicino la perdita dei figli della donna caldea in Is 47,8-9.

I vv. 6-8a ci riportano, come detto, alla matrice divina di questi capovolgimenti. Da qui in avanti le analogie con Is 47 sono più evidenti anche sul piano lessicale. YHWH è presentato come colui che fa scendere agli inferi¹⁸⁷, solleva dalla polvere i poveri, per farli sedere con i principi e assegnar loro un trono di gloria (v. 8aβ-b). L'uso di termini contrari certamente evoca l'idea di totalità¹⁸⁸ e allude al dominio universale di YHWH che non è predicabile di nessun altro, soprattutto della superba Babilonia, il cui potere, invece, si rivelerà del tutto fallimentare e incapace di garantirle l'incolumità. Questo mutamento delle sorti è opera di chi conosce nel profondo le azioni umane (v. 3) e può dare a ciascuno ciò che gli spetta. Tale autorità è fondata sulla sovranità cosmica di YHWH (v. 8b)¹⁸⁹, che confina nelle tenebre gli empi (v. 9). In questo modo essi non avranno più occasione di nuocere perché ridotti al silenzio o distrutti¹⁹⁰. Sulla base del confronto con 1Sam 2,9, è possibile leggere anche l'oscurità che avvolge Babilonia e il silenzio che la caratterizza come una punizione (abbiamo parlato di prigionia) che ha come obiettivo proprio quello di impedire alla città di perpetuare le sue violenze.

Infine al v. 10 emerge la figura di Dio giudice, ed è annunciato il suo verdetto che si estenderà fino agli estremi confini della terra, mentre in Is 47 è stata già prodotta una sentenza che viene impietosamente pronunciata. Il canto si chiude con la proclamazione del rinnovato sostegno che YHWH non farà mancare al suo consacrato: tale appoggio incondizionato e l'uso dei possessivi indicano la stretta relazione di alleanza tra il soggetto divino e quello umano, per cui la forza e la potenza del re saranno resi visibili agli occhi di tutti come segno del favore di YHWH, laddove di Babilonia saranno manifestate solo la nudità e la distruzione.

¹⁸⁷ L'affinità diventa ancora più stretta se interpretiamo la discesa di Babilonia non semplicemente come un cadere a terra, ma un precipitare agli inferi.

¹⁸⁸ Su questo aspetto, cf. P. BOCCACCIO, «I termini contrari», 173-178.

¹⁸⁹ Vi è in questo versetto un accenno alla visione ebraica dell'universo, per la quale la terra è una piattaforma circondata dalle acque e poggia su colonne le cui estremità si immergono nelle profondità dell'abisso (cf. Sal 24,2; 75,4; Gb 9,6; 38,4-6).

¹⁹⁰ Possiamo interpretare il verbo *נָתַת* secondo l'una o l'altra sfumatura.

Possiamo concludere che il motivo del contrappasso muove entrambi i testi; tuttavia, mentre il cantico di Anna enuncia quasi programmaticamente la sorte di chi si pone in atteggiamento di sfida verso Dio, Is 47 presenta la concretizzazione del destino drammatico di quei forti (1Sam 2,4), sazi (v. 5), ricchi di figli (v. 5), empi (v. 9), avversari del Signore (v. 10), caratterizzazioni tutte indistintamente applicabili a Babilonia nella sua contrapposizione a Israele e quindi a YHWH.

Abbiamo così visto come l'immagine dell'essere seduta di Babilonia sia esplicitata attraverso l'indicazione dei luoghi della sua discesa (polvere, terra, tenebre) e delle condizioni (privazione del trono, silenzio) che la rendono il segno inequivocabile di una punizione ignominiosa. Il lettore può raffigurarsi l'immagine di un corpo sfiancato e incapace di rialzarsi perché su di esso grava una condanna il cui peso si fa sentire anche fisicamente, immobilizzando colei che la subisce. Può rappresentarsi lo sguardo basso, con la faccia prostrata al suolo o perennemente curva su se stessa, perché il silenzio e il buio nei quali la donna vive la pongono in una condizione di incomunicabilità che la sottrae a qualsiasi contatto tale da suscitare in lei una reazione, un movimento, una determinazione.

Ma l'autore va oltre e attraverso l'immagine della nudità apre la metafora corporea a più profonde valenze simboliche, che toccano Babilonia nella sua intimità. Di questo ci dovremo occupare nel prossimo punto.

3. L'immagine di Babilonia nuda

In questo paragrafo intendiamo anzitutto passare in rassegna i diversi termini del testo che costituiscono il campo semantico della nudità. Cercheremo inoltre di presentare lo sfondo extrabiblico di tale motivo, per poi offrire una riflessione sul tema, considerando anche alcuni passi veterotestamentari tra i più significativi. Associato alla nudità, emerge altresì il sentimento della vergogna, di cui dovremo offrire qualche spiegazione di ordine psicologico. Questo tipo di umiliazione, dunque, tocca Babilonia nella sua identità di donna e assume valenze antropologiche particolarmente significative, che proveremo ad enucleare.

3.1 Il lessico della nudità: elementi materiali

Nel nostro testo il tema della nudità¹⁹¹ è veicolato anzitutto dalla triplice ripetizione della radice גָּלַה. La compresenza di verbi usati parallelamente e appartenenti al medesimo campo semantico (גָּלַח, “denudare” al v. 2; רָאָה al passivo, “essere visto”, al v. 3), conferisce enfasi all’immagine della donna svestita. Lo stesso vale per i sostantivi צְמַה, שָׁבֵל e שָׁוֹק, che dovremo prendere in considerazione.

3.1.1 I verbi: גָּלַה e גָּלַח

Nella Bibbia ebraica la radice גָּלַה ha il significato transitivo di “scoprire, aprire”, come nel nostro caso, e quello intransitivo di “essere lontano, andarsene, andare in esilio”¹⁹².

Nelle prime due occorrenze la radice è all’imperativo *piel* e ha per oggetto rispettivamente il velo e la gamba (v. 2; nel primo caso il verbo assume il significato di “togliere, rimuovere”, mentre nel secondo più specificatamente quello di “scoprire”); nella terza è al *niphal* e si riferisce al sostantivo “nudità” (v. 3). L’ambito è evidentemente quello sessuale, riscontrabile anche in numerosi altri passi in cui ricorre la radice in questione, col significato di scoprire le parti genitali o ciò che le copre, come il lembo della veste, il velo, la coperta¹⁹³. Nel libro del Levitico, ai capp. 18 e 20, in un contesto legislativo che proibisce l’incesto, גָּלַה ricorre ben 24 volte, delle quali 18 presentano l’oggetto שְׁרוּחָה; la locuzione “scoprire la nudità” acquista in tal modo il senso di esercizio dei rapporti sessuali¹⁹⁴.

La radice גָּלַח è presente soltanto 10 volte nell’AT. Essa in Is 47,2 e in Ger 13,26 designa chiaramente l’atto di scoprire il corpo togliendo un indumento, mentre in Is 20,4 si riferisce direttamente a una parte del corpo

¹⁹¹ Sul tema della nudità nella Bibbia, si vedano: M.L. SATLOW, «Jewish Constructions of Nakedness»; D. GUEST, «Hiding behind the Naked Women»; D.W. ROOKE, «The Bare Facts»; F. COCCO, «La simbolica della nudità».

¹⁹² Cf. C. WESTERMANN – R. ALBERTZ, «גָּלַה», *DTATI*, 363-369. Gli autori forniscono una possibile spiegazione del rapporto tra i due significati evidenziando che “andar via, emigrare” equivarrebbe a “lasciare scoperta (la terra)”, con una costante ellissi dell’oggetto “terra”. Essi preferiscono però ammettere due verbi diversi: גָּלַה I, transitivo, e גָּלַה II, intransitivo.

¹⁹³ Cf. Dt 23,1; 27,20; Na 3,5; Rut 3,4-7.

¹⁹⁴ La suddetta locuzione assume in diversi testi l’accezione di “svergognare” e talvolta anche di “violentare”.

e in Ger 49,10 ha per oggetto una persona¹⁹⁵. Nelle altre occorrenze il verbo può avere un significato metaforico, come nell'espressione "snudare il braccio" (Is 52,10; Ez 4,7), ove indica la potenza di YHWH¹⁹⁶. È interessante, a questo proposito, il contrasto tra il nostro passo e Is 52,10. Mentre il denudarsi di Babilonia si traduce nella umiliazione della regina e nella perdita del suo *status*¹⁹⁷, quando YHWH snuda il braccio Egli manifesta la sua forza e rende visibile la salvezza fino ai confini della terra.

3.1.2 I sostantivi: *הַפְּנִים*, *לְשָׁן* e *שָׁוֵק*

Il significato di *הַפְּנִים* è "velo" (cf. LXX, *κατακάλυψμα*). Il termine ricorre appena quattro volte nella Bibbia ebraica: oltre che in Is 47,2, esso appare solo in Ct 4,1.3; 6,7. Vi sono state altre interpretazioni del sostantivo. La Vg, che ha *turpitudinem*, propone una lettura di stampo moraleggIANte; alcuni autori traducono "ciocche di capelli, trecce", che Babilonia è invitata a scoprire rimuovendo il velo¹⁹⁸. Questa comprensione è ipotizzabile, anche se più difficilmente ammissibile per le altre occorrenze del termine. La principale obiezione all'accezione "velo" è costituita dal fatto che il verbo *נָלַל* al *piel* ha come oggetto solitamente qualcosa che è scoperto (per esempio una parte del corpo, come subito

¹⁹⁵ G. BAUMANN, *Liebe und Gewalt*, 57, ha evidenziato la distinzione tra l'oggetto che si scopre e quello rimosso, concludendo che il verbo non si riferisce mai a qualcosa che viene asportata con l'intento di rimuoverla. Le attestazioni a sostegno di questa tesi, però, non sono univoche, perché solo in cinque ricorrenze il verbo presenta degli oggetti diretti che vengono "scoperti": Is 20,4; 47,2; 52,10; Ger 49,10; Ez 4,7.

¹⁹⁶ Cf. F.J. HELFMEYER, «פְּנִים», *GLAT* II, 695-696.

¹⁹⁷ Per quanto concerne questo tema, cf. P.A. KRUGER, «The Slave Status», 143-151. L'autore cerca di dimostrare che il nuovo *status* di Babilonia si può ben comprendere alla luce della teoria dei "riti di passaggio" di A. van GENNEP, *The Rites of Passage*. Tale teoria, in seguito approfondita da V.W. TURNER, *The Ritual Process*, pone l'accento sulla cosiddetta fase "liminale" e in particolare sulle caratteristiche di questo stadio, che si distinguono da quelle della condizione precedente, venendo a costituire una serie di opposizioni binarie: uniformità/impregiabilità; assenza di *status/distinzione di status*; nudità o abbigliamento comune/distinzione nell'abbigliamento; umiltà/orgoglio; non curanza per l'aspetto fisico/cura dell'aspetto fisico; rassegnazione al dolore/repulsione per la sofferenza; silenzio/parole. Kruger conclude che questi tratti possono applicarsi a Babilonia nel suo stato liminale e risulterebbero tutti simultaneamente presenti.

¹⁹⁸ Cf. C.R. NORTH, *The Second Isaiah*, 170; P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, 192; E.J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, 233. Sul valore simbolico della capigliatura, cf. H. TRAU – N. RUBIN – S. VARGON, «Symbolic Significance of Hair» e S. NIDITCH, «My Brother Esau Is a Hairy Man», 25-62.

dopo in קְلִיָּשׁוֹק e al v. 3), non un elemento che viene rimosso. Inoltre, J. Goldingay – D. Payne, che intendono צְמַחַת come “capelli”, fanno notare che un velo è tendenzialmente indossato in pubblico, soprattutto da donne appartenenti a classi sociali elevate e sposate. Non sarebbe invece un abbigliamento proprio di chi sta svolgendo lavori domestici o di una prostituta¹⁹⁹. In realtà questa precisazione a nostro giudizio non fa altro che confermare la caratterizzazione di Babilonia, che non è tanto presentata come donna ordinaria o di malaffare, quanto come signora di alto rango che viene degradata e resa prigioniera.

Il sostantivo שָׁבֵל è *hapax*. 1QIs^a ha שַׁוְלִיק («la tua gonna/lembo») come in Ger 13,26, ma 4QIs^d concorda con il TM. Le versioni antiche non sono uniformi. LXX presenta τὰς πολιάς («capelli grigi, canizie»), avendo probabilmente letto שִׁיבָה. Vg ha umerum, mutuato da שְׁכָשׁ («spalle»). Sym riporta ωτα («orecchie»), che sarebbe una corruzione di νῶτα («dorso»). A giudizio di G.I. Vlkovà, le suddette versioni dovevano avere שָׁבֵל come *Vorlage* e tentarono una qualche traduzione di questo termine poco noto²⁰⁰. A.F.L. Beeston suggerisce un collegamento con שְׁבֵלָה («corso d’acqua») e interpreta “pozzo”; basandosi su Is 30,14, in cui il verbo שָׁבַן significa “attingere (acqua)”, traduce la costruzione di 47,2 «attingi (dal) pozzo»²⁰¹. Questa spiegazione favorirebbe uno stretto parallelismo con l’espressione «attraversa i fiumi» alla fine del versetto. Concordiamo però con la maggioranza degli autori che seguono G.R. Driver, per il quale il modo più appropriato di rendere il termine è “strascico” (di un vestito) o “orlo” (di una gonna), sulla base di una radice araba simile che sta a indicare qualcosa che ondeggiava, che sventola²⁰². Può darsi che il termine in se stesso sia un neologismo coniato per eufonia con il nome della città, בָּבֶל.

Lo scoprire la «gamba», יְשָׁוֹ, per F.W. Dobbs-Allsopp andrebbe ricon-

¹⁹⁹ Cf. J. GOLDRINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 95. Per un’indagine sulla funzione antropologica e sociologica del velo nel VOA, cf. S.M. PAUL, «Biblical Analogues» e K. van der TOORN, «The Significance of the Veil».

²⁰⁰ Cf. G.I. VLKOVÀ, *Cambiare la luce in tenebre*, 83-84.

²⁰¹ Cf. A.F.L. BEESTON, «Hebrew שִׁבְוָלָה and שְׁבָבָה», 175.

²⁰² Cf. G.R. DRIVER, «Isaiah 6:1», 92. Si vedano anche BDB, 987 e M. DAHOOD, «Philological Notes on Jer 18:14-15», 209.

dotto al rituale secondo il quale la divinità faceva il lamento sulla sorte della città strappandosi di dosso le vesti²⁰³, mentre per J.L. McKenzie e P. Gordon – H.C. Washington alluderebbe allo stupro²⁰⁴. Questa ipotesi è stata avanzata in particolare da M. Franzmann, per la quale è YHWH stesso che perpetra la violenza. Infatti, se si accetta nella pericope l'immagine di YHWH come guerriero, ne consegue che Egli riveste anche i panni del soldato stupratore²⁰⁵. Su questa scia si pone H.C. Washington, per il quale le narrazioni di Nm 31,18; Gdc 19,25; 21,12-14.19-23 rivelano che i soprusi sessuali erano diffusi in Israele; tale circostanza sarebbe confermata dalla metafora profetica della città conquistata come donna stuprata e di Dio come stupratore vendicatore. In ambito profetico, comunque, la realtà della violenza contro le donne è cancellata attraverso «facile images of redemption, such as the improbable restoration of the devastated woman to the status of a cherished virginal bride (Isa 62,3-5), or the unproblematic renewal of relationship once deity-husband's murderous sexual rage has been spent (Hos 2,16-17)»²⁰⁶. J. Stieber contesta le posizioni dei due autori e sostiene che la frequenza degli abusi sessuali, praticati soprattutto in occasione di invasioni militari, non significa che questi non venissero condannati e che le donne stuprate non fossero giudicate con compassione e delicatezza²⁰⁷.

²⁰³ Cf. F.W. DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 112.

²⁰⁴ Cf. J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, 92 e P. GORDON – H.C. WASHINGTON, «Rape as a Military Metaphor», 316.

²⁰⁵ Questo sarebbe l'originale senso della metafora, che per l'autrice non dovrebbe essere edulcorata da reinterpretazioni cristiane postume, in quanto essa trova in se stessa e nel contesto sociologico che le è proprio la sua ragion d'essere: da una parte, la metafora ha di per sé un carattere "scandaloso" perché serve ad esprimere anche la dimensione del peccato implicata nella relazione con Dio; dall'altra parte, gli abusi inflitti ad una donna erano piuttosto comuni nella società patriarcale di allora e non suscitavano particolare ripugnanza (cf. M. FRANZMANN, «The City as Woman», 17-19). Per A.A. KEEFE, *Woman's Body*, 169, lo stupro assume la valenza di «a metonym for social conflict». A Franzmann fa eco R.J. WEEMS, «Gomer», 100-101, che commentando Os 2,4-25, sostiene che la metafora contiene in sé una nota di "pericolosità", in quanto la presentazione di YHWH nella qualità di sposo permette la sua caratterizzazione come fautore di violenza domestica. Più in generale, J.J. SCHMITT, «Israel and Zion», 31, parlando dell'immagine della denudazione delle città-donne, afferma che «in the city tradition, God relates to his marital partner as one who threatens to inflict the humiliating punishment of stripping the city who wavers in fidelity. Today's Bible readers cannot change the ancient traditions, but scholars today should be aware of the traditions' origins and uses».

²⁰⁶ H.C. WASHINGTON, «Violence and Construction of Gender», 356.

²⁰⁷ Cf. J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 103.105.

Per quanto riguarda Is 47, riteniamo comunque l'interpretazione dello stupro poco pertinente sia perché, come vedremo, la denudazione costituiva per sé una umiliazione infamante anche senza l'aggravio della violenza fisica, sia soprattutto per ragioni linguistiche: tale crimine, infatti, nella Bibbia viene espresso solitamente con verbi diversi, nessuno dei quali ricorre nel nostro testo: שָׁגֵל (Is 13,16), חָמֵת (Ger 13,22), עַנְהָ (Lam 5,11).

3.2 *La nudità come vergogna: i sostantivi עַרְוָה e חָרֵפָה*

In Is 47,3 il tema della nudità progredisce e acquista delle connotazioni di ordine psicologico che certamente lasciano trapelare la valutazione morale che l'autore fa di Babilonia. I termini impiegati, עַרְוָה e חָרֵפָה, hanno così la funzione di spiegare il senso profondo dei gesti descritti nel versetto precedente.

Il sostantivo עַרְוָה deriva dalla radice עַרְהָ. Il verbo ricorre 14 volte nella Bibbia ebraica e il suo significato basilare è “essere nudo, vuoto”, che a seconda dell’oggetto diventa “denudare” (al *piel* e all’*hiphil*) oppure “versare, vuotare” (al *niphal* e anche al *piel*)²⁰⁸.

Il termine עַרְוָה si registra 54 volte nell’AT, con una massiccia presenza nei capitoli già menzionati del Levitico. Esso designa le parti intime dell’uomo, e soprattutto della donna, con la conseguente connotazione di indecenza e vergogna se queste sono scoperte ed esposte all’altrui visibilità. Tale accezione negativa è molto presente nella mentalità biblica a partire da Gen 3,7, ove la percezione della nudità²⁰⁹ diventa emblema della peccaminosità umana, mentre in 2,25 la mancanza di imbarazzo

²⁰⁸ Cf. H. NIEHR, «עַרְהָ», *GLAT* VI, 1029. Sono quattro i passi in cui il verbo si riferisce, direttamente o indirettamente, al corpo. עַרְהָ in Lv 20,18.19 ha per oggetto rispettivamente il flusso di sangue della donna e la carne (di una stretta parente); in Is 3,17 indica la punizione che YHWH infliggerà alle donne di Gerusalemme, denudando le loro vergogne; in Lam 4,21 Edom, che ha esultato per la rovina di Gerusalemme (cf. Ez 35; Abd 11 e Sal 137,7, ove troviamo ancora עַרְהָ col significato di radere al suolo), berrà il calice dell’ira divina e se ne inebrierà, esibendo la sua nudità.

²⁰⁹ In Gen 3,7 non ricorre il termine עַרְוָה, ma l’aggettivo עַרְוֵם, che sembrerebbe apparentato con la radice עַרְהָ, anche se deriverebbe più propriamente dalla radice שָׁרֵם o שָׁרֵם. Tranne che per Gen 2,25, tutte le attestazioni di עַרְוֵם/שָׁרֵם sono riscontrabili in contesti negativi, in cui la nudità è simbolo di povertà, prigionia, lutto, adulterio. Non è possibile cogliere per questo aggettivo una connotazione strettamente sessuale.

che caratterizzava l'essere nudi dei progenitori indicava uno stato di innocenza²¹⁰.

La suddetta simbologia spiega perché la nudità non può essere tollerata fuori delle corrette relazioni sessuali, come ad esempio nell'esercizio del culto. In Es 20,26, nel contesto della legge sull'altare, si vieta a colui che sacrifica di salire all'altare per mezzo di gradini, perché il perizoma che indossava non avrebbe nascosto le sue parti intime (si usa qui il verbo גָּלַה al *niphil* + עָרָה come in Is 47,3). La medesima preoccupazione è riscontrabile in Es 28,42 a proposito degli abiti dei sacerdoti, ove si prescrive di fare calzoni di lino per vestire la loro nudità.

Il corpo spogliato è motivo di disonore anche nell'ambito delle relazioni familiari. In Gen 9,21-23 Cam, vedendo il padre Noè scoperto, racconta la cosa ai fratelli che poi si incaricano di coprirne i genitali. Ne consegue la maledizione per Cam, poiché egli non ha steso il mantello sul padre per sottrarlo alla vergogna della posizione scomposta²¹¹.

La vergogna della nudità nel nostro testo è rafforzata dalla compresenza del sostantivo עָרָה²¹². Esso deriva dalla radice עָרָה II²¹³ ed è attestato 73 volte nell'AT, soprattutto nei Salmi (20 volte) e nei profeti Geremia (12 volte) ed Ezechiele (7 volte). Il termine assume diverse sfumature a seconda del contesto: esso denota l'insulto, l'oltraggio, la denigrazione, ma indica anche il proprio comportamento ignobile e soprattutto l'umiliazione, la vergogna che una persona impone a un'altra (valenza oggettiva; cf. 1Sam 11,2; Ger 23,40; Sal 78,66) o che grava su qualcuno (valenza soggettiva, con la conseguente percezione psicologica del disagio da parte di chi si sente oggetto di disprezzo; cf. Gen 30,23; Sal 69,8; Lam 3,30)²¹⁴.

²¹⁰ In un recente studio, F. COCCO, «La simbolica della nudità», 34-35, dopo aver notato che proprio tale motivo funge da transizione e gancio tra i due pannelli di Gen 2-3 (si veda in proposito anche T.E. BOOMERSHINE, «The Structure of Narrative Rhetoric in Gen 2-3»), afferma che «non è la nudità in sé il problema, bensì la percezione nuova e perturbata che l'uomo ne ha in conseguenza della propria trasgressione [...] la nudità non rappresenta originariamente un elemento negativo, di cui l'uomo deve vergognarsi».

²¹¹ Su questo testo, cf. J.S. BERGSMA – S.W. HAHN, «Noah's Nakedness».

²¹² Per un'attenta disamina di questo lessema, cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 156-160.

²¹³ Le altre radici che veicolano l'idea della vergogna sono: חָפֵר, בָּשָׂר, בָּשָׂר, בָּשָׂר, בָּשָׂר.

²¹⁴ Cf. E. KUTSCH, «עָרָה II», *GLAT* III, 261-265.

Diverse sono le situazioni che suscitano vergogna: la sterilità (Gen 30,23), la vedovanza (Is 54,4), la violenza sessuale (2Sam 13,13), l'adulterio (Pr 6,33), la malattia (Gb 31,19), la fame (Ez 36,30), ecc. Il motivo della vergogna concerne soprattutto l'ambito delle relazioni umano-divine, sia in contesti in cui si menzionano nemici e persecutori, sia nei casi in cui è YHWH stesso a rigettare e coprire di onta il suo popolo. Nel primo contesto la condizione di vergogna può essere richiesta a Dio dall'orante contro gli avversari, oppure si domanda di essere liberati dal disonore che costoro già procurano o si teme procurino; nel secondo caso è implicata la rottura dell'alleanza e la conseguente capitolazione dinanzi ai nemici.

Il giudizio e l'azione di YHWH, dunque, che producono la vergogna in chi ne è colpito, sono all'origine dell'umiliazione tanto di Israele²¹⁵ quanto delle altre nazioni²¹⁶ che subiscono la minaccia e la condanna divine. È in questo ambito che dobbiamo collocare il ricorrere di חָרֵפָה in Is 47,3.

E. Kutsch considera חָרֵפָה come sinonimo di עָרָה per designare le parti intime femminili²¹⁷, ma non esiste un altro esempio di tale uso. Il parallelismo tra i due termini non indicherebbe una semplice ripetizione bensì uno sviluppo, come si può dedurre dalla particella מִן frapposta tra i due membri. Viene cioè posto l'accento sull'aspetto psicologico che deriva dalla condizione di nudità. L.M. Bechtel sottolinea efficacemente la connessione tra nudità e vergogna.

The meaning of the word ‘*erwâ* shows the connection between nakedness and shame. ‘*Erwâ* had a primary meaning of ‘nakedness’, but under certain circumstances it meant ‘shameful exposure’ or ‘the genitals’ (suggesting that public nakedness was considered shameful because of the exposure of the genitals) or ‘the exposed undefended parts of a person or country’ (suggesting vulnerability or undefenselessness which caused defeat and shame). People’s clothing formed a covering which protected their vital parts from

²¹⁵ Cf., tra gli altri, i testi di Is 30,3.5; Ger 23,40 (con חָרֵפָה) e Is 1,29; 20,5; Ger 6,15; 8,9,12; 22,22; Ez 16,52; Os 4,19; 10,6; Mi 3,7 (con la radice שָׁבָד).

²¹⁶ Cf. Sal 71,13; 78,66 (con חָרֵפָה) e Ger 46,24; 48,1.13.20.39; 49,23; 50,2.12; 51,47 (con la radice שָׁבָד).

²¹⁷ Cf. E. KUTSCH, «חָרֵפָה II», 266.

the physical environment (rain, sweat, cold, wind) and, most of all, psychologically from having the private areas of the body exposed to the gaze of others. Public nakedness made people feel self-conscious and psychologically vulnerable or defenseless, as if this had exposed a person's "inner self"²¹⁸.

H.A. McKay osserva come il senso di vergogna che scaturisce dalla nudità sia trasmesso alle giovani generazioni di una società «as an appropriate internalisation of every adult's responsibility to their community»²¹⁹.

3.2.1 Interpretazione psicologica e antropologica della vergogna

La nudità è motivo di disonore; quest'ultimo sentimento costituisce evidentemente il riflesso interiore dello svestimento cui Babilonia è costretta. Gli studi di carattere antropologico sul tema della vergogna sono molteplici²²⁰; in questo paragrafo cercheremo di dare conto sinteticamente dei principali contributi esistenti, al fine di cogliere con maggiore precisione le varie sfumature che l'umiliazione della città contiene. La vergogna è un fenomeno complesso che abbraccia aspetti psicologici, culturali, sociali ed etici dell'esperienza umana²²¹. Mentre nella letteratura psicologica essa è spesso descritta in comparazione con la colpa, in

²¹⁸ L.M. BECHTEL, «Shame as a Sanction», 67.

²¹⁹ H.A. MCKAY, «Gendering the Discourse of Display», 190.

²²⁰ Per un approfondimento della vergogna sotto il profilo antropologico, si vedano: H.M. LYND, *On Shame and the Search for Identity*; J. PITTRIVERS, ed., *Mediterranean Countrymen*; Id., *The Fate of Shechem*; J.K. CAMPBELL, *Honour, Family and Patronage*; J.G. PERISTIANY, ed., *Honour and Shame*; J. SCHNEIDER, «Of Vigilance and Virgins»; J. DAVIS, *People of the Mediterranean*; C.D. SCHNEIDER, *Shame, Exposure and Privacy*; M. HERZFELD, «Honour and Shame»; A. HELLER, «The Power of Shame»; J. DEIGH, «Shame and Self Esteem»; U. WIKAN, «Shame and Honour»; B.B. GILMORE, *Honor and Shame*; T.J. SCHEFF, *Microsociology*; R.J. COOMBE, «Barren Ground»; M.R. CREIGHTON, «Revisiting Shame»; J.G. PERISTIANY – J. PITTRIVERS, ed., *Honor and Grace in Anthropology*; G.M. KRESSEL, «Shame and Gender»; M. LEWIS, *Shame*; J.P. TANGNEY – K.W. FISHER, ed., *Self-Conscious Emotions*; J.K. CHANCE, «The Anthropology of Honor and Shame»; R. RABICHEV, «The Mediterranean Concepts»; A. SHWEDER, «Toward a Deep Cultural Psychology».

²²¹ Possiamo adottare, in prima approssimazione, la definizione di B. KILBORNE, «Fields of Shame», 231, per il quale la vergogna «relates (1) The internal experience of disgrace together with fear that others will see how we have dishonored ourselves; (2) The feeling that others are looking on with contempt and scorn at everything we do and don't do; and (3) A preventive attitude (I must hide or disappear in order not to be disgraced)».

ambito socio-antropologico viene studiata insieme col suo antonimo, l'onore (talvolta l'orgoglio)²²².

Sul primo versante, quasi tutti gli autori parlano di una rilevanza sociale di tale sentimento, poiché esso è riscontrabile dentro una rete di relazioni in cui le persone interagiscono e valutano se stesse e gli altri²²³. J.P. Tangney – K.W. Fisher affermano che un soggetto prova vergogna perché ritiene che qualcuno, se stesso o un altro, stia giudicando una propria attività o caratteristica in modo negativo²²⁴. A questa osservazione basilare occorre aggiungere la precisazione di D.L. Cairns, per il quale, sebbene la presenza di un “altro”, sia esso reale o ideale, rappresenti il fattore scatenante della vergogna, il giudizio costituivo di tale emozione dipende dal soggetto stesso²²⁵. La sensazione in questione è spesso connessa con indicatori psicologici come abbassare lo sguardo o evitare quello altrui, arrossire, e con parole convenzionali come “bene”, “cioè”, ecc²²⁶. Infine notiamo che, secondo i classici studi comparativistici, mentre la colpa è originata da sanzioni interne provenienti dalla coscienza individuale (autodisapprovazione), la vergogna è scatenata dal timore di sanzioni esterne (disapprovazione degli altri). Questa distinzione, però, talvolta è difficile da cogliere nelle dinamiche esistenziali concrete. Infatti in tempi più recenti si è ritenuto che entrambi gli stati d'animo sorgano da pressioni sia esogene che endogene²²⁷.

Sul secondo versante, la vergogna si configura come la perdita dell'onore dinanzi ad una società, il risultato di un processo sociale in cui la pretesa all'onore risulta pubblicamente negata²²⁸. L'onore che una

²²² Cf. J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 3.

²²³ Cf. T.J. SCHEFF, *Microsociology*, 80.

²²⁴ Cf. J.P. TANGNEY – K.W. FISHER, «Self-Conscious Emotions», 3. Gli autori aggiungono che la persona giudicata negativamente solitamente tenta di nascondersi e scappare, o di addossare ad altri la responsabilità di un dato evento (p. 7).

²²⁵ Cf. D.L. CAIRNS, *Aidōs*, 16.

²²⁶ Cf. J. STIEBERT, «Shame and Prophecy», 256. L'autrice distingue la vergogna dall'imbarazzo: entrambe le emozioni possono essere accompagnate da identici indicatori psicologici, ma mentre l'imbarazzo deriva dal trovarsi esposti a situazioni sfavorevoli, la vergogna è relativa a un difetto morale percepito. Essa è maggiormente connessa con la colpa. Le persone formatesi in comunità dove la coesione del gruppo è forte, sono assai sensibili alla disapprovazione degli altri e alle sanzioni esterne; l'autoguidizio negativo è così suscitato dal timore della ripulsa.

²²⁷ Cf. J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 6.14.

²²⁸ Cf. P.J. BOTHA, «Shame and the Social Setting», 391. Gli antropologi che hanno stu-

collettività attribuisce al singolo dipende da condizioni particolari come nascita, *status*, potere, ricchezza; al contrario, la vergogna è una sorta di censura sociale tesa a provocare certi modelli di comportamento, nonché il giusto timore dell'emarginazione dalla comunità²²⁹. Lo studio di L.M. Bechtel rappresenta un punto di riferimento ben saldo circa la comprensione del sentimento in questione come sanzione di comportamento all'interno di una società. L'autrice mostra come la vergogna nella sudetta funzione assuma una triplice valenza: essa funge da mezzo di controllo sociale che mira a reprimere condotte aggressive o non desiderate; preserva la coesione della comunità mediante il rigetto e la creazione di una distanza sociale fra i trasgressori e il gruppo; può diventare un mezzo per dominare e manipolare gli altri da parte di chi esercita il potere²³⁰.

Esiste allora una distinzione tra la vergogna come sentimento e la vergogna come sanzione sociale. È necessario altresì porre una ulteriore differenziazione in rapporto ai due sessi, poiché ciò che è motivo di vergogna per la donna non sempre lo è per l'uomo, anzi talvolta diventa fonte di onore²³¹. Ancora in rapporto ai generi, osserviamo come la vergogna abbia una duplice valenza. Oltre alla diminuzione o perdita della considerazione sociale, esiste un senso positivo che si riferisce all'onore della donna e si caratterizza per modestia dei costumi e preoccupazione per la reputazione, sensibilità per l'opinione della gente²³².

diato le culture mediterranee si sono soffermati sulla nozione di vergogna in rapporto al senso dell'onore. J. PITTRIVERS, «Honour and Social Status», 21, definisce l'onore come «the value of a person in his own eyes, but also in the eyes of his society. It is his estimation of his own worth, his claim to pride, but it is also the acknowledgement of that claim [...] his right to pride».

²²⁹ Cf. W.R. DOMERIS, «Shame and Honour in Proverbs», 88.

²³⁰ Cf. L.M. BECHTEL, «Shame as a Sanction», 76. Sull'ultimo punto in questione, W.R. DOMERIS, «Shame and Honour in Proverbs», 98, ribadisce che vergogna ed onore possono servire a preservare l'integrità di una società, ma allo stesso tempo a legittimare inegualianze e rafforzare strutture oppressive.

²³¹ Sulla differenza tra i generi nella determinazione del sentimento della vergogna, menziona: U. WIKAN, «Shame and Honour»; K. STONE, *Sex, Honor and Power*, 37-49; L.R. KLEIN, «Honor and Shame in Esther»; G.M. KRESSEL, «Shame and Gender»; D. BERGANT, «My Beloved Is Mine»; J.E. LAPSLEY, «Shame and Self-knowledge», 145. J. PITTRIVERS, «Honour and Social Status», 45-48, osserva che l'onore femminile è una qualità passiva concernente soprattutto la preservazione della verginità prima del matrimonio e la fedeltà al marito dopo le nozze. Di conseguenza l'onore dell'uomo è legato alla retta condotta sessuale della moglie, ma anche di madre, sorelle e figlie, piuttosto che della propria.

²³² Cf. J. PITTRIVERS, «The Anthropology of Honour», 20-21. Anche nella Bibbia la ver-

La modestia nell'agire come componente del senso di vergogna non è certamente predicabile di Babilonia, che finora ha spadroneggiato sui popoli, né è attribuibile alla città l'attenzione all'opinione delle nazioni sul proprio conto; così facendo, ella ha perduto ogni valore e merito agli occhi delle genti, a dispetto della stimabile scienza e della egemonia politico-militare.

3.2.2 La vergogna nella Scrittura

L'esame del tema della vergogna in ambito biblico prende in qualche modo le mosse da un volume di J. Pedersen²³³ ed è stato poi variamente approfondito da altri autori, alcuni dei quali sono stati già citati nel punto precedente²³⁴. In questo paragrafo intendiamo presentare i maggiori contributi della letteratura specializzata, con un'attenzione particolare per quelli relativi al *corpus* profetico.

Lo studio di M.A. Klopfenstein è l'opera di riferimento sul piano lessicale²³⁵. L'autore analizza le radici בָּשָׁם, כָּלָם, בָּשָׁפָר e חָמָר e prende in considerazione la traduzione di questi termini nella LXX, nonché i paralleli ugaritici e accadici. Egli riconosce che vergogna e colpa sono due fenomeni distinti, ma non vanno considerati separatamente: entrambi derivano dalla percezione di un evento negativo e in ultima istanza sono sintomo di una qualche trasgressione. Nonostante talvolta non si configuri una colpa, per esempio nelle situazioni di vedovanza o mancanza di figli (nel

gogna come valore positivo è più frequentemente associata alle donne. L.R. KLEIN, «Honor and Shame in Esther», 151, tra i comportamenti che costituiscono vergogna (in senso positivo) per le donne nella Bibbia include: deferenza e sottomissione all'autorità maschile, una certa passività nel comportamento, copertura della nudità, esclusione di promiscuità e mancanza di desiderio sessuale. Cf. anche R. RABICHEV, «The Mediterranean Concepts», 51-63. Molti di questi comportamenti arrecherebbero disonore ad un uomo che li ponesse in essere.

²³³ Cf. J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*.

²³⁴ Altri studi minori sono invece: N.R. BOWEN, «Damage and Healing»; V.H. MATTHEWS – D.C. BENJAMIN, *Social World of Ancient Israel*; Id., «Social Sciences and Biblical Studies»; L.M. BECHTEL, «The Perception of Shame»; G. STANSELL, «Honor and Shame in the David Narratives»; V.H. MATTHEWS, «Honor and Shame»; P.A. KRUGER, «The Psychology of Shame»; D.A. de SILVA, «The Wisdom of Ben Sira»; T.R. HOBBS, «Reflections on Honor»; T.S. LANIAK, *Shame and Honor in the Book of Esther*; T.M. LEMOS, «Shame and Mutilation of Enemies»; W.D. TUCKER, Jr., «Is Shame a Matter of Patronage»; J. STIEBERT, «Shame and the Body».

²³⁵ Cf. M.A. KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande*.

caso di Babilonia queste rappresentano invece la giusta punizione per le sue colpe), il linguaggio della vergogna tende comunque a denotare trasgressione²³⁶. È proprio la letteratura profetica che determina uno spostamento del significato della vergogna da indicatore dell'esperienza della colpa a strumento di YHWH per svelare o punire il reo²³⁷.

L'altro studio di rilievo è la Tesi di L.B. Huber²³⁸. Il suo lavoro è meno fondato filologicamente e più psicologicamente; esso precisa che nessuna delle parole indicanti vergogna ha il significato di colpa, e che quindi i due concetti non sono in relazione sintattica parallela²³⁹. L'autrice illustra i diversi ambiti di applicazione del vocabolario della vergogna: in contesto bellico; nel sistema giuridico per sanzionare infrazioni; nei Salmi, per legittimare il ricorso all'aiuto divino; ancora in riferimento a Dio, per lamentare incongruenze e ottenere benedizione²⁴⁰.

Per quanto riguarda il tema della vergogna nei profeti, esistono pochi studi specifici²⁴¹; in questo ambito i contributi più significativi sono quelli di J. Stiebert, su cui torneremo²⁴². S.M. Olyan ha sottolineato come la vergogna venga in evidenza in contesti di alleanza in Israele

²³⁶ Cf. M.A. KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande*, 208, il quale aggiunge che i termini che designano la vergogna sono caratteristici del linguaggio legale e sono diventati anche tipici del lessico dei profeti di corte.

²³⁷ Su questo aspetto, cf. anche J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 48.

²³⁸ Cf. L.B. HUBER, *The Biblical Experience*.

²³⁹ Cf. L.B. HUBER, *The Biblical Experience*, 45-55. Ella conclude che «linguistically there seems to be no connection in Hebrew between shame and guilt» (p. 55). J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 54, critica Huber per il fatto che l'autrice ha applicato il fattore emotivo della colpa alla terminologia biblica sulla vergogna; questa operazione risulterebbe impropria perché il vocabolario ebraico della colpa non attiene alla sfera emotiva ma designa primariamente delle trasgressioni oggettive.

²⁴⁰ Cf. L.B. HUBER, *The Biblical Experience*, 93.101.163.172-173.

²⁴¹ Ricordiamo qui: G.A. YEE, «Hosea»; M.S. ODELL, «The Inversion of Shame» (su Ez 16,59-63); R.A. SIMKINS, «Return to Yahweh» (su Gioele); P.J. BOTHA, «Honour and Shame» (su Malachia).

²⁴² Cf. J. STIEBERT, «Shame and Prophecy»; ID., *The Construction of Shame*. L'autrice, in quest'ultimo testo, chiarisce le peculiarità del suo lavoro: con riferimento a Isaia, ella si sofferma sulle defezioni del modello onore-vergogna e discute il vocabolario della vergogna nei passi antiidolatrici; per Geremia vengono approfonditi la probabile esistenza e gli effetti delle influenze ideologiche; quanto al libro di Ezechiele, l'attenzione è posta sulle connessioni e distinzioni tra vergogna e impurità e le implicazioni dell'esistenza della terminologia della vergogna nel contesto del linguaggio erotico (p. 86).

e nel VOA. Mentre la persona di *status* inferiore doveva normalmente onore ai superiori, all'interno di un patto entrambi i partners erano tenuti ad amarsi e onorarsi, anche in situazioni in cui fossero disuguali. Onorare il partner leale confermava pubblicamente la forza del patto; sminuire o svergognare chi era leale all'alleanza, comportava certamente una perdita di *status* (cf. Os 4,7 e Lam 1,6.8 e, fuori da un ambito di alleanza, Is 16,14; 23,9) e poteva costituire una violazione del patto. In quest'ultimo caso al disonore procurato si rispondeva solitamente con una rappresaglia militare; offese meno gravi suscitavano soltanto una qualche forma di protesta²⁴³. Alla stessa maniera di un sovrano umano svergognato dai vassalli, ci si poteva aspettare che YHWH reagisse alle infrazioni diminuendo l'onore dei suoi adoratori; ne deriva d'altra parte che la punizione dei nemici di Israele era usualmente considerata una modalità attraverso la quale Egli onorava il patto di alleanza col suo popolo²⁴⁴. In questa dinamica si inserisce chiaramente anche il castigo di Babilonia in Is 47.

Il riferimento all'alleanza è parimenti centrale anche nella riflessione di M.S. Odell, per la quale la vergogna, più che venire associata genericamente al risultato delle proprie azioni, costituisce la rottura di una relazione, il venir meno di legami sociali, quando un rapporto non è onorato²⁴⁵. Quindi la vergogna non è tanto un'esperienza interiore, quanto una perdita di *status* e spesso deriva da inadempimenti che il partner perpetra nei confronti dell'altro soggetto il quale, privato di protezione e sicurezza, diventa così vulnerabile alla riprovazione²⁴⁶. Tale dinamica si riflette anche nel rapporto con Dio: come già accennato, per il salmista sperimentare l'angoscia, la malattia o il disprezzo della comunità, viene interpretato come l'essere stato abbandonato dal Signore, nel quale ponava la sua speranza.

²⁴³ Cf. S.M. OLYAN, «Honor, Shame», 204-205.217.

²⁴⁴ Cf. P.J. BOTHA, «Honour and Shame», 396 e J. PLEVNIK, «Honor/Shame», 109.

²⁴⁵ Cf. M.S. ODELL, «An Exploratory Study of Shame», 220. L'autrice aggiunge che sia le preghiere accademiche che diversi salmi biblici esprimono che la giusta relazione con la divinità proteggerà e risparmierà il fedele dalla vergogna, mentre la mancata risposta della divinità lo porrà nel disonore (Sal 22,5; 25,1-3.20; 71,1-2; pp. 224-226).

²⁴⁶ Cf. M.S. ODELL, «The Inversion of Shame», 103-105.

3.2.3 La vergogna nel Deuteroisaia

Prima di tornare all'immagine della nudità scoperta come causa di vergogna, intendiamo mostrare come quest'ultimo motivo si articola all'interno del Deuteroisaia. J. Stiebert nega l'applicabilità del modello socio-antropologico onore/vergogna al libro di Isaia, poiché l'onore nel profeta è attribuito primariamente a YHWH (si veda Is 6). Il Libro della Consolazione chiarisce in particolare che è il Signore stesso a liberare dalla vergogna in talune circostanze (45,17-22; 54,4); coloro che gli sono fedeli e obbedienti non incorreranno nell'ignominia (49,23; 50,6-7; cf. 61,7; 65,13)²⁴⁷. Essa colpisce invece chi si oppone (41,11) e freme d'ira contro di Lui (45,24). La vergogna è molto spesso associata all'idolatria: si abbatte su chi ripone fiducia negli idoli (42,17) e su chi li fabbrica (44,9-11; 45,16). L'autrice sottolinea che la nozione (mediterranea) di onore nel Deuteroisaia è sostituita dal valore dell'umiltà. La vergogna, ancora, attiene al genere umano, non alle donne in particolare. L'immagine negativa di Babilonia come donna umiliata pubblicamente è bilanciata da altre metafore positive di donne concernenti il ripristino di un precedente *status*. Inoltre, come già visto, la vergogna emerge nella non corretta relazione dell'individuo con la divinità. Stiebert conclude la sua indagine evidenziando che lo sfondo del linguaggio profetico sulla vergogna è costituito dall'esilio, in quanto esso era percepito come una realtà fortemente umiliante: la distruzione di Gerusalemme e del tempio, la privazione della terra, la deportazione, la derisione delle nazioni, la violenza sulle donne o la loro pubblica denudazione tracciavano le vaste dimensioni di tale tragedia collettiva. Quest'ultimo elemento, in particolare, può aver suggerito ai profeti le numerose metafore sessuali per denotare trasgressione, poiché il sentimento della vergogna sorge nell'esperienza umana con la consapevolezza della propria nudità percepita negativamente (cf. Gen 3,7)²⁴⁸.

Se l'esilio rappresentava una realtà devastante, il profeta proclama che

²⁴⁷ J. PLEVNIK, «Honor/Shame», 109, osserva che in Israele la giusta pretesa all'onore da parte di una persona era la testimonianza di una speciale relazione con Dio. L'avversità avrebbe indicato l'opposto orientamento e favorito la derisione dei nemici, nonché la negazione della protezione divina.

²⁴⁸ Cf. J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 87.92.105.108.

l'onore di Sion sarà restaurato (e con esso quello di YHWH). S.J. Dille sottolinea come la metafora del *ונְאָל יְשָׁרָאֵל*²⁴⁹ fosse una sorta di strategia di resistenza contro la nativa alienazione dei deportati. Attraverso questa immagine il Deuteroisaia proclama l'inversione dell'onta dell'esilio²⁵⁰. Essendo YHWH ritratto come parente, padre e marito di Sion, il suo onore è radicato nella restaurazione dell'onore del popolo. Come liberatore dello schiavo, YHWH restituisce dignità allo schiavo Israele²⁵¹; come redentore della terra di famiglia, Egli radunerà gli esuli in patria; come garante della legge del levirato, ripristinerà l'onore di Sion vedova e senza figli. In sintesi, YHWH svergognerà quelli che hanno umiliato Israele, e Babilonia in particolare.

È però vero anche il contrario. Come asserisce J.E. Lapsley a proposito di Ez 23, quando è Israele stesso a disonorare il Signore (con alleanze politiche improprie e pratiche religiose infedeli), il fatto di essere poi a sua volta svergognato da YHWH, indotto a rammentare i propri atti e sentimenti disdicevoli, forma nel popolo il fondamento di una identità morale attraverso la quale esso può orientarsi nuovamente al bene. Tale identità si basa sul dono spirituale della conoscenza di Dio e di se stesso²⁵².

3.3 Scoprire la nudità nella Bibbia

Nell'esperienza delle comuni relazioni umane è di immediata evidenza come la vita accolta sia una vita "rivestita". L'abito, prima ancora di rivelare l'appartenenza di una persona a un determinato gruppo o di manifestare persino uno stato d'animo, è il segno della protezione e della

²⁴⁹ Questa figura ricorre in Is 41,14; 43,1.14; 44,6.22-24; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 52,9; 54,5.8.

²⁵⁰ Cf. S.J. DILLE, «Honor Restored», 232.237.250.

²⁵¹ Un'altra conseguenza "vergognosa" dell'esilio è la schiavitù. O. PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 10-12, la descrive come un cronico e inalienabile disonore e ne identifica tre elementi costitutivi: è una alternativa alla morte in guerra; comporta alienazione sociale fin dalla nascita (l'individuo non ha più accesso all'onore attinente alla parentela); sottopone il soggetto a molteplici soprusi. Lo schiavo – e qui sta tutta la drammaticità dell'esilio – è in qualche modo privato delle sue radici: non gli è permesso di integrare l'esperienza parentale nella propria vita, pervenire alla comprensione della realtà sociale mediante i significati assiologici ereditati dagli antenati (p. 5).

²⁵² Cf. J.E. LAPSLEY, «Shame and Self-knowledge», 172-173.

cura rivolte alla vita propria e altrui²⁵³. Esso è espressione di una dedizione. Tale simbologia è utilizzata anche per descrivere l'atteggiamento di Dio verso il suo popolo. Fin dai primordi della rivelazione biblica il vestito appare come dono del Creatore (Gen 3,21), che dopo la caduta non abbandona l'uomo a se stesso, ma si prende cura di lui proprio nella fragilità. Dal punto di vista dell'uomo, di conseguenza, l'abito esprime il tentativo di riconquistare la dignità perduta con il peccato. Come asserisce G. De Carlo, «il vestito diventa così simbolo del paradiso dato gratuitamente e colpevolmente perduto e diventa dunque simbolo della

²⁵³ La simbolica del vestito è stata oggetto di numerose ricerche. Tra gli studi di carattere antropologico, ricordiamo M.E. ROACH – J.B. EICHER, *Dress, Adornment* e J.M. CORDWELL – R.A. SCHWARZ, ed., *The Fabrics of Culture*. Riportiamo a mo' di sintesi la posizione di R.A. SCHWARZ, «Uncovering the Secret Vice», per il quale i vestiti sono mezzi di: controllo o esposizione di emozioni; manifestazione dell'universo simbolico; mantenimento dell'armonia del gruppo; protezione contro forze soprannaturali. La funzione sociale degli abiti è sottolineata da H.A. MCKAY, «Gendering the Discourse of Display», 198, per il quale «dress is ubiquitous, and flexible and it moves with the person through their daily life, providing the interface for most societal interactions. It is the simplest way of making silent statements about oneself and mutely declaring what one is willing, or able, to do or refrain from doing». Per quanto concerne la Bibbia e il VOA, si vedano: E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement*; N.M. WALDMAN, «The Imagery of Clothing»; C. HOUTMAN, «On the Pomegranates»; R. COGGINS, «On Kings and Disguises»; lo stesso McKay e G. DE CARLO, «La simbolica del vestito». McKay sottolinea che l'abito e l'ornamento possono celebrare l'eccellenza della persona o lo *status* del donatore; altre volte mimetizzano un qualche aspetto corporeo poco piacevole. Il vestito ha un ruolo nella costituzione di una propria identità pubblica; dà indicazioni sulla psicologia della persona; è un rilevatore del livello economico-materiale e dello *status* maritale e sessuale; può indicare una relazione politica tra persone e gruppi e un cambio di abito può causare un mutamento in tale relazione; riflette, attraverso il suo uso nel culto, la comprensione da parte del gruppo del mondo soprannaturale; ha un valore sessuale politico, perché accentua l'inferiorità della donna nella sfera sociale. In sintesi, nei testi biblici gli abiti, insieme a gioielli e insegne, hanno tre funzioni principali: possono affermare o rafforzare le norme sociali; adornare o mettere in risalto l'immagine di qualcuno che è importante; indicare il ruolo, lo *status*, l'attività o la funzione di un personaggio nella narrazione (pp. 169-182). Waldman analizza testi accadici e sumerici in cui uomini e déi sono rivestiti di emozioni o poteri che hanno oltrepassato e sostituito quelli personali. Gli individui, in un certo senso, subiscono l'influsso degli abiti che li coprono, quali veicolo o espressione di determinati stati. Immagini simili possono essere rinvenute nei testi biblici, ove i nemici sono coperti di vergogna (Sal 132,18), o il popolo di orrore (Ez 7,18; cf. anche Sal 109,29 e Gb 8,22) (pp. 161-162). Secondo M.E. VOGELZANG – W.J. van BEKKUM, «Meaning and Symbolism of Clothing», 266, la menzione di un pezzo di vestito in un testo potrebbe indicare: necessità (protezione del corpo); economia (valore commerciale); legislazione (punizione, ricompensa); eleganza (ornamento esterno); affettività (lutto, sottomissione, gioia); professione (*status*).

vita come lotta per auto-ricostruirsi, lotta che tuttavia non avrà esito senza l'ulteriore dono di Dio»²⁵⁴.

Gli abiti possono quindi chiaramente alludere alla provvidenza divina. Durante i quarant'anni di permanenza nel deserto, il soccorso di YHWH verso gli Israeliti si manifesta anche nel fatto che i loro vestiti non si logorano (Dt 8,4; 29,4; Ne 9,21). Ancora, essere adornati di vesti preziose può indicare la benedizione di Dio sul popolo (Is 23,18; Ez 16,13). Il testo più significativo in proposito ci sembra essere Is 61,10, che ritrae la salvezza stessa come un abito. Zc 3,1-10, nell'ambito della quarta visione del profeta, presenta Giosuè con indosso abiti immondi e accusato da Satana; ai vv. 4-5, però, l'angelo del Signore lo fa rivestire di indumenti puri e del turbante, significando attraverso l'abbigliamento il perdono dei peccati da parte di Dio.

Considerate le valenze di benevolenza e sollecitudine che l'atto di rivestire assume, si comprende allora perché il venire denudati sia una metafora per indicare l'essere esposti al giudizio e anzitutto al giudizio di Dio²⁵⁵. Prenderemo in considerazione quattro testi in cui tale immagine appare con particolare enfasi, comparandoli con Is 47 e seguendo un ordine di presentazione basato sulla maggiore somiglianza lessicografica e tematica con la nostra pericope: Ez 16; Os 2,4-25, Ger 13,22.26 e Na 3,5.

3.3.1 Ez 16

Il testo di Ez 16, il cui contenuto è particolarmente ricco sul piano antropologico, è stato molto studiato²⁵⁶. Questo capitolo è stato defini-

²⁵⁴ G. DE CARLO, «La simbolica del vestito», 12.

²⁵⁵ In Is 59,17 l'immagine del vestito viene invece applicata a YHWH per descrivere l'intervento salvifico di Dio che, al fine di ristabilire la giustizia, «ha indossato le vesti della vendetta, si è avvolto di zelo come di un manto».

²⁵⁶ Tra i contributi più significativi, si vedano: R. BLOCH, «Ezéchiel 16»; B. RENAUD, «L'alliance éternelle d'Ez 16,59-63»; M. GREENBERG, «Ezekiel 16: A Panorama of Passions»; M. MALUL, «Adoption of Foundlings»; J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezechiel*; M.G. SWANEPoEL, «Ezekiel 16: Abandoned Child»; C. MAIER, «Jerusalem als Ehebrecherin»; M.H. POPE, «Mixed Marriage Metaphor»; J.C. EXUM, «The Ethics of Biblical Violence»; R.C. ORTLUND, Jr., *Whoredom*, 101-117; C.J. DEMPSEY, «The "Whore" of Ezekiel 16»; L. DAY, «Rhetoric and Domestic Violence»; P.L. DAY, «The Bitch Had It Coming to Her»; ID., «Adulterous Jerusalem's Imagined Demise»; S.T. KAMIONKOWSKI, «The Savage Made Civilized»; ID., «Gender Reversal»; ID., «In Your Blood, Live»; M.E. SHIELDS, «Multiple Exposures»; E. RUNIONS, «Violence and

to un *midrash* di Os 2,4-25 e Ger 2,2-4. La differenza sta nel fatto che mentre negli ultimi due passi la storia parabolica viene descritta succintamente e i riferimenti storici risultano chiari, la narrazione sulla sposa infedele di Ez 16 è arricchita di numerosi dettagli²⁵⁷, la cui finalità non è facilmente comprensibile anche perché non se ne coglie il referente storico²⁵⁸. Il capitolo è divisibile in tre unità: vv. 1-14; 15-43; 44-63.

La prima sezione descrive l'azione di Dio verso Israele evocando il momento della nascita, caratterizzata dall'abbandono (vv. 3-5) e il tempo dell'incontro amoroso con il Signore (vv. 6-14). La cura per la giovinetta da parte di Dio, il quale all'inizio era passato e aveva visto la creatura dibattersi nel sangue²⁵⁹, è espressa attraverso l'immagine di un rito di fidanzamento e si avvale con grande effetto poetico del motivo della nudità. Quando il salvatore, una volta che la fanciulla è cresciuta e viene ritenuta pronta a corrispondere al suo amore, decide di prenderla in sposa, copre la sua nudità (v. 8), essendo in precedenza la giovinetta «nuda e scoperta». Al v. 7 questa assenza di vestiti, enunciata mediante i termini *עירם* e *עריה*²⁶⁰, va compresa come una condizione di imperfezione, tipica della persona non sposata, ma non sembra avere una connotazione sessuale né un tono dispregiativo²⁶¹. Il v. 8, in cui inizia l'agire di YHWH²⁶², ha invece la funzione di preparare lo stato di perfezione della regalità

Economy of Desire»; J. STIEBERT, «The Woman Metaphor»; R. BISSCHOPS, «Are Religious Metaphors Rooted in Experience?»; M. MARK, «Ewiger Bund als radikalisierte Treue»; T. SOLA, *Jahvè, espòs d'Israel*; M. OEMING, «Siehe, eine Zeit war gekommen»; S. MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors*, 156-189.

²⁵⁷ M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, 299, afferma che «Ezekiel provided the adulterous wife of Hosea and Jeremiah with a biography».

²⁵⁸ Cf. P. BOVATI, *I r̄ib profetici*, 182. L'autore mette in guardia dal rischio di cadere in una interpretazione allegorica di questo genere di racconti, concordando in tal senso con W. ZIMMERMANN, *Erkenntnis Gottes*, 334-335.

²⁵⁹ Il motivo del vedere veicola qui l'idea di compassione per la sofferenza di una bambina che sta morendo e contrasta radicalmente con lo sguardo malevolo e denigratorio che si posa su Babilonia in Is 47,3.

²⁶⁰ L'espressione paranomastica *עירם* וּעֲרֵיה ritorna al v. 22 e forma un'inclusione col v. 39.

²⁶¹ In Ez 18,7.16 l'aggettivo *עירם* denota infatti la nudità come stato di privazione dell'indigente. L'interpretazione «benevola» di 16,7 è contestata da C.J. DEMPSEY, «The "Whore" of Ezekiel 16», 64-65.

²⁶² Viene ripetuta la medesima frase del v. 6 sulla prossimità del Signore e sul suo vedere benevolo (וְאַנְבֵּר שְׁלֵמָה וְאַרְאֵךְ): tra i due momenti è intercorso il tempo della crescita della fanciulla, adesso pronta ad un nuovo tipo di relazione con il suo benefattore, quella sponsale.

(cf. v. 13). L'atto di ricoprire la nudità stendendo su di lei il lembo del mantello (lo stesso gesto in Rut 3,9 viene richiesto a Boaz da parte della donna)²⁶³, infatti, funge da annuncio prolettico di tutte le azioni seguenti, incentrate sui motivi del rivestire e dell'adornare²⁶⁴. Il senso teologico del בְּסָה עַרְוָה²⁶⁵ è quello di sancire un rapporto di alleanza, come viene esplicitato nel giuramento di 8b. Il divino benefattore, dunque, mostra il suo affetto provvedendo Egli stesso a lavare la donna, profumarla e ornarla per la festa nuziale, ricoprendola di ricche vesti e gioielli preziosi, con il diadema che completa l'abbigliamento della sposa, pronta ora ad essere condotta alla cerimonia nuziale perché resa degna di un sì grande sposo (vv. 9-12)²⁶⁶. La bellezza e la gloria conferite dal Signore estendono la sua fama tra le genti (vv. 13-14)²⁶⁷. La particolare cura divina su cui il profeta insiste ha la funzione di far risaltare la successiva colpa della donna e quindi di giustificare la gravità dell'accusa.

I vv. 15-43 descrivono infatti la risposta peccaminosa della sposa all'amore premuroso del suo benefattore. Ella non solo tradisce il marito prostituendosi con i passanti e costruendosi idoli (vv. 15-19), ma la sua perversione è tale da indurla a sacrificare i figli (vv. 20-21; invece in Is 47 la perdita dei figli è subita), a costruire degli altari presso i quali esercitare la prostituzione e a dare compensi ai suoi amanti per attirarli a sé (vv. 24-34, laddove sono le prostitute solitamente e ricevere elargizioni)²⁶⁸. Al v. 22, come già detto, ritorna l'espressione עַרְוָה. Similmente al v. 7, questa formulazione denota il tempo della giovinezza, caratterizzato da una condizione di debolezza. Non ricordare tale stato originario è causa di perversione perché induce a non riconoscere il dono ricevuto da Dio,

²⁶³ Sul significato simbolico di questo gesto, cf. P.A. KRUGER, «The Hem of Garment». S.T. KAMIONKOWSKI, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 105-110, propone tre interpretazioni: letteraria (protezione di Dio); simbolica (costituzione di una relazione); eufemistica (rapporti sessuali).

²⁶⁴ Cf. P. BOVATI, *I rib profetici*, 194.

²⁶⁵ Qui il termine עַרְוָה non ha ancora la connotazione di vergogna, ma si riferisce semplicemente alle parti intime femminili.

²⁶⁶ I gesti che sigillano il rapporto nuziale si oppongono e compensano quelli che furono tralasciati al momento del parto.

²⁶⁷ In realtà il dono di Dio diventerà drammaticamente occasione di infedeltà (vv. 15ss.), perché farà incorrere la donna nella tentazione di esibirsi, col rifiuto di colui che l'ha beneficiata.

²⁶⁸ Con ogni probabilità qui si fa riferimento ai tributi pagati a nazioni straniere per godere del loro favore (cf. 1Re 15,19; 2Re 16,8; Os 7,9; 8,9-10; 12,2).

anzi a orientarlo contro lo stesso donatore. La menzione della nudità al v. 22, infatti, contrasta con il motivo delle vesti dei vv. 16 e 18: queste, fornite dal Signore, sono ora utilizzate per fini idolatrici, come adornare le alture multicolori su cui prostituirsi e agghindare le immagini umane manufatte. Potremmo dire che la primitiva nudità della donna, simbolo di innocenza e umiltà, si trasforma nel suo opposto, peccaminosità e *hybris*.

Segue l'annuncio della sanzione ai vv. 35-43: il Signore radunerà tutti gli amanti ai quali la donna si è concessa e, secondo la legge del contrappasso, scoprirà davanti a loro la sua nudità (v. 37)²⁶⁹, come ella ha scoperto la nudità con loro (v. 36)²⁷⁰. In queste occorrenze la nudità di Gerusalemme acquista certamente anche la connotazione di vergogna, considerato che ha la funzione di preparare il castigo descritto subito dopo (abbiamo visto come il gesto opposto assuma un carattere prolettico anche al v. 8). La menzione del sangue al v. 38, le immagini di distruzione e l'impiego della locuzione עָרָם וְעַרְיָה al v. 39, suggeriscono come qui la nudità evochi la morte, esplicitata poi al v. 40 con l'immagine della lapidazione e della spada²⁷¹.

In Is 47 il collegamento nudità-morte è molto meno esplicito, anzi la pena di Babilonia consiste nel fatto che la sua ignominia è visibile in maniera continua, data l'insistenza sui termini che denotano nudità, il che implicherebbe un permanere in vita perché il castigo sia prolungato.

3.3.2 Os 2,4-25

Osea è il primo autore biblico che per illustrare il rapporto di alleanza tra YHWH e Israele impiega la metafora sponsale²⁷².

²⁶⁹ In Ez 16,36.37 troviamo la medesima locuzione di Is 47,3, גָּלַה שְׁרוֹךְ, con l'unica differenza che in Ezechiele abbiamo prima un *wayyiqtol* al *niphal* e poi un *piel*, con YHWH che diventa soggetto dell'atto di scoprire, mentre in Isaia un imperfetto al *niphal*.

²⁷⁰ La stretta corrispondenza tra la pena commessa da Gerusalemme e la sanzione comminata è stata notata da K.L. WONG, *The Idea of Retribution*, 222-224.

²⁷¹ La morte è richiamata anche per il fatto che la nudità riporta la donna alla sua nascita (v. 7), a quella condizione di naturale debolezza che, aggravata da uno stato di abbandono, si configurava come una prossimità alla morte. Inoltre, riteniamo che la morte subita (o almeno minacciata) sia ricollegabile alla morte procurata ai figli che sono stati sacrificati agli idoli.

²⁷² Gli studi su questa modalità letteraria sono molteplici. Ne citiamo alcuni: M. ADINOLFI, «Appunti sul simbolismo sponsale»; G.H. HALL, *The Marriage Imagery*; ID., «Origin of the Marriage Metaphor»; P.A. KRUGER, «The Marriage Metaphor»; F.C. FENSHAM, «The Marriage Meta-

Os 2,4-25 è un *rîb* profetico in cui Dio si rivolge a Israele con l'ardore di uno sposo tradito che però, piuttosto che cedere all'odio, cerca di far tornare a sé la sposa infedele²⁷³. Il v. 4 presenta l'accusa e anche i personaggi della vicenda. Chi parla in prima persona è YHWH, il quale non si considera più marito²⁷⁴ e non si sa se sia padre dei figli della donna (visto che al v. 6 costoro sono definiti «figli di prostituzione»). Vi è una donna, che è madre ma non più moglie; sono poi chiamati in causa i figli

phor»; A. WEIDER, *Ehemetaphorik*; M.-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen*; G. BAUMANN, «Connected by Marriage»; Id., *Liebe und Gewalt*; Id., «Die prophetische Ehemetaphorik»; W.S. BOSHOFF, «The Female Imagery»; E. BEN ZVI, «Observations on the Marital Metaphor». A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 192-195, riporta cinque diverse linee interpretative sull'origine di tale metafora: il modello mitologico del matrimonio tra Baal e la dea terra, finalizzato alla fertilità della terra stessa, essendo Baal datore della pioggia e quindi fecondatore del suolo (su questo modello, cf. G. von RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 169-170; H. RINGGREN, «The Marriage Motif», 424-425; N. STIENSTRÀ, *YHWH Is the Husband*, 98-103); un intento polemico contro la credenza, suffragata dal ritrovamento di alcune iscrizioni, che YHWH fosse accompagnato da una sua *asherah*, secondo la concezione cananea che gli dèi fossero sposati con una dea dello stesso pantheon (cf. B. MARGALIT, «The Meaning», 285); l'idea delle città capitali come mogli degli dèi patroni (cf. par. 1.1); la consuetudine di stipulare alleanze attraverso matrimoni (cf. P. KALLUVEETIL, *Declaration and Covenant*, 79-83); più probabilmente, una certa similarità tra l'istituto matrimoniale ebraico e il concetto di alleanza, in virtù dei comuni elementi di unicità, esclusività e fedeltà (E.J. ADLER, *The Background for the Metaphor*, 2-7 e A. ABMA, *Bonds of Love*, 23-25).

²⁷³ La bibliografia su Os 2 è molto ampia. Segnaliamo qui gli studi più significativi: H.H. ROWLEY, «The Marriage of Hosea»; D.J.A. CLINES, «Hosea 2»; B. RENAUD, «Genèse et unité rédactionnelle»; W. VOGELS, «Osée-Gomer»; P.A. KRUGER, «Israel, the Harlot»; J.J. SCHMIDT, «The Wife of God»; Id., «Yahweh's Divorce»; R. MOSIS, «Die Wiederherstellung Israels»; P. BIRD, «To Play the Harlot»; R.J. WEEMS, «Gomer»; M.J.W. LEITH, «Verse and Reverse»; W.D. WHITT, «The Divorce of Yahweh and Asherah»; G. SNYMAN, «Social Reality»; S. GUILLET, «La métaphore dangereuse»; A.A. KEEFE, «The Female Body»; Id., *Woman's Body*; N. GRAETZ, «God Is to Israel as Husband»; Y. SHERWOOD, «Boxing Gomer»; Id., *The Prostitute and the Prophet*; M. NAVARRO PUERTO, «La figura femenina», 202-214; A. WÉNIN, *Osée et Gomer*; R. TÖRNKVIST, *The Use and Abuse*; T.J. HORNSBY, «Israel Has Become a Worthless Thing»; C.D. BOWMAN, «Prophetic Grief, Divine Grace»; G.A. YEE, «She Is not My Wife»; M.W. MITCHELL, «Hosea 1-2 and the Search for Unity»; P.L. DAY, «Yahweh's Broken Marriages»; B.E. KELLE, *Hosea 2*.

²⁷⁴ L'espressione *לֹא אִשְׁרֵי וְאֶנְגַּבְיָה לֹא אִישָׁה* costituirebbe una formula di divorzio, sebbene F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 221-223, sottolineino la difficoltà di interpretarla in questo senso, poiché le minacce di punizione sono la prova che il matrimonio non è sciolto ma continua e non sarebbero verosimili dopo il pronunciamento di una tale espressione. Sono dello stesso avviso anche D. STUART, *Hosea-Jonah*, 47 e B.E. KELLE, *Hosea 2*, 72. Su queste formule, si vedano: C.H. GORDON, «Hos 2:4-5 in the Light of New Semitic», 277-280; Y. YARON, *Introduction to the Law*, 46-47; M.A. FRIEDMAN, «Israel's Response in Hosea 2:17b», 199-204; R. WESTBROOK, *Old Babylonian Marriage Law*, 69.80; M. DASS, «The Divorce (?) Formula».

nel ruolo di accusatori perché intentino la causa contro la loro madre. Questi figli rappresentano Israele, allo stesso modo della madre²⁷⁵, e il loro intervento è finalizzato a far rimuovere alla donna «le sue prostituzioni dal suo volto e i suoi adulteri di tra i suoi seni». Le radici זָנָה e נָאָפָה, alla base di questi termini, indicano rispettivamente l'atto di prostituirsi e l'infrazione del patto coniugale²⁷⁶.

H.W. Wolff pensa che in questo v. 4 נְאָפָהִים e זָנוּנִים siano i tatuaggi e gli amuleti che erano portati in onore di Baal durante le feste idolatriche²⁷⁷. Possiamo rinvenire nella rimozione dei gioielli una sorta di denudazione, una rinuncia alla pratica della prostituzione e dell'adulterio. Si tratta di uno spogliamento simbolico che eviterebbe quello reale evocato al v. 5.

I vv. 5 e 6 contengono la minaccia che colpisce la donna e si estende nel v. 6 ai figli (come in Is 47, ma in Osea è annunciato semplicemente il venir meno dell'amore di Dio nei loro confronti). Nella prima parte della intimazione si minaccia la denudazione. La radice impiegata è טַשׁ, che oltre al significato di “togliersi (un vestito)”, ricorre in ambito militare con l'accezione di “depredare, invadere” ed è anche usata in senso figurato, per esempio in Gb 19,9, per indicare la privazione dell'onore²⁷⁸. Se nel nostro caso è da escludere un contesto bellico, l'occorrenza nel libro di Giobbe orienta l'interpretazione del testo di Osea, in quanto lo spogliamento della donna implica certamente una perdita dello *status*

²⁷⁵ Per H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 1: Hosea*, 40, invece, il referente della donna è la terra, mentre i figli – seguendo la mitologia cananea – sarebbero nati dalla sua unione col cielo. P. BOVATI, *I rib profetici*, 161, n. 37, critica questa proposta poiché la donna, che è la principale accusata, non può che essere l'Israele peccatore e suggerisce più opportunamente che i figli siano l'Israele del presente che accusa la madre, l'Israele del passato: «il popolo è chiamato a riconoscere la propria storia originaria come una storia di prostituzione (di idolatria)».

²⁷⁶ L'adulterio, ossia la violazione di una relazione sponsale, va distinto dalla prostituzione, che è l'offerta di un rapporto sessuale in cambio di denaro. Nell'adulterio, però, si pone un'ulteriore distinzione a livello dei soggetti che lo pongono in essere. Se commesso dall'uomo, l'adulterio si intende perpetrato ai danni del marito della donna e non contro la donna stessa o la propria moglie, dal momento che in Israele non esiste un rapporto paritetico tra marito e moglie. La donna adultera, invece, commette una violazione ai danni del proprio marito e della loro relazione sponsale. L'uso profetico di נָאָפָה, comunque, appare spesso intercambiabile con quello di נָזָר, essendo entrambe le radici impiegate per indicare l'infedeltà di Israele verso YHWH (cf. D.N. FREEDMAN – B.E. WILLOUGHBY, «נָאָפָה», *GLATV*, 484-490).

²⁷⁷ Cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 1: Hosea*, 40.

²⁷⁸ Su questa radice, cf. H. SCHMOLDT, «טַשׁ», *GLATVII*, 377-382. Essa ricorre anche in Ez 16,39, analizzato precedentemente.

dignitoso precedente. Bisogna però precisare che non ci sono né nella Bibbia né nella letteratura del VOA attestazioni chiare da cui dedurre che la pubblica denudazione fosse tra le pene previste per l'adulterio²⁷⁹. Oltretutto in Is 47 l'immagine è applicata a Babilonia, che certo non può essere accusata di adulterio come tradimento di una relazione di alleanza con YHWH. Si trattava forse di una procedura antecedente l'esecuzione capitale e costituiva anzitutto una pena accessoria infamante; in secondo luogo indicava probabilmente il venir meno della protezione maritale²⁸⁰. Conformemente all'uso orientale, infatti, il marito doveva procurare i vestiti alla moglie (cf. Es 21,10; Is 4,1; Os 2,11), ma in caso di divorzio per colpa della moglie egli poteva toglierle gli abiti e abbandonarla.

Il v. 5aβ continua evocando la nascita come condizione di una nudità originaria, mentre 5b parla di deserto, terra arida e sete. I medesimi tratti sono applicati a Babilonia in Ger 51,12²⁸¹. Queste immagini ritraggono una situazione di precarietà e morte, significata dalla infertilità della terra. L'idea di fecondità, che qui è sottoposta a minaccia, conferisce alla donna descritta da Osea non tanto le sembianze di una signora o regina, come in Is 47, ma quelle di una madre, da cui dipende la vita e il futuro: la perdita della fertilità femminile è per il profeta il cuore della tragedia provocata dall'infedeltà. Non qualsiasi morte, ma la scomparsa di una madre con figli reca in se stessa l'idea della fine del popolo (cf. Os 4,5; 10,14; 14,1)²⁸².

La minaccia di infertilità viene confermata al v. 11, ove ricorre la formulazione «coprire la sua nudità». YHWH strapperà via non solo gli abiti della donna (significati dalla lana e dal lino che velavano la sua intimità), ma anche il nutrimento (con l'invio della siccità), cioè i beni della terra, quali il grano e il mosto. Al v. 12 l'immagine della nudità è espressa dalla frase «scoprirò la sua vergogna agli occhi dei suoi amanti»²⁸³.

²⁷⁹ Su questo punto, cf. A. PHILLIPS, «Some Aspects of Family Law», 353; R. WESTBROOK, «Adultery in Ancient Near Eastern», 562 e S. LAFONT, *Femmes, Droit*, 84. Sulle pene previste per l'adulterio in generale, cf. M. GREENBERG, «Some Postulate of Biblical Criminal Law»; B. JACKSON, «Reflections on Biblical Criminal Law»; H. McKEATING, «Sanctions against Adultery». L'adulterio sembra essere punito mediante una pluralità di sanzioni: la pena capitale (Gen 38,24; Lv 20,10; Dt 22,22; Dn 13,41), il divorzio (Ger 3,8); la mutilazione (Ez 23,25).

²⁸⁰ Cf. P. BOVATI, *I rib profetici*, 163.

²⁸¹ Si vedano anche Ger 51,43; Ez 19,13; Sof 2,13.

²⁸² Cf. L. POPKO, *The Stripping of Lady Jerusalem*, 23.

²⁸³ Il termine מִלְבָד è *hapax*. Su questo lemma, cf. S.M. OLYAN, «In the Sight of Her Lovers».

In conclusione evidenziamo come, rispetto a Is 47, in Os 2 la figura femminile sessuale e materna sia molto più sviluppata e abbracci anche l'ambito della natura, che invece manca nell'invettiva contro Babilonia. La punizione di Israele è in Osea via di salvezza, prospettiva che si delinea a partire dal v. 16 come intervento di YHWH che segna un nuovo inizio benefico, suscita la risposta positiva della donna (v. 17) e sfocia nella stipulazione di una nuova alleanza (vv. 20-25). Per la figlia dei Caldei, invece, non si profila la misericordia del Signore né, di conseguenza, l'instaurarsi di una relazione tra loro.

3.3.3 Ger 13,22.26 e Na 3,5

Questi due testi possono essere accostati per il fatto che presentano la medesima immagine: l'alzare le vesti fino al volto.

Ger 13,20-27 riporta una serie di minacce all'indirizzo di Gerusalemme che non intraprende la via della conversione, tanto che la sua corruzione è divenuta congenita come una pelle che non muta (v. 23). Al v. 22 l'iniquità della donna è punita attraverso il gesto disprezzativo di scoprire i lembi della sua veste (si usa il medesimo verbo נָלַח di Is 47,2-3). Per J.R. Lundbom qui il termine קְלִילָשׁ, «your skirts», è un eufemismo per indicare le parti intime, così come interpretano LXX (τὰ ὄπισθιά σου) e Vg (verecundiora tua)²⁸⁴. Alcune versioni moderne hanno letto nella successiva espressione נְחַמֵּתְךָ עַקְבָּךְ il riferimento ad una violenza sessuale²⁸⁵. A giudizio di H.-J. Zobel, anche בְּקַעַת andrebbe considerato come un eufemismo per “glutei”²⁸⁶. Il verbo נְחַמֵּת, che solita-

Esso è stato tradotto con “parti genitali (della donna)” (cf. J.A. NAUDÉ, «תְּקַבֵּעַ», *NIDOTTE* III, 15), facendolo derivare dall'accadico *baštu/baltu*, ma per F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Ho-sea*, 248-249, è più probabile la provenienza dalla radice נָלַח, per cui il sostantivo implicherebbe l'idea di stoltezza, viltà, trasgressione, ecc. Gli autori sottolineano l'accezione di devianza sessuale: le oscenità che la donna poneva in essere segretamente per appagare la sua libidine, adesso è costretta a subirle con la forza e pubblicamente.

²⁸⁴ Cf. J.R. LUNDBOM, *Jeremiah 1–20*, 686.

²⁸⁵ NRS: «you are violated»; TOB «qu'on te fait violence»; EIN «dein Leib vergewaltigt». Cf. G. BAUMANN, *Liebe und Gewalt*, 51-52; M. HÄUSL, *Bilder der Not*, 249; G. FISCHER, *Jeremia 1–25*, 463; C. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion*, 109, per i quali i passi di Ger 13,22.26 e Na 3,5 alludono allo stupro.

²⁸⁶ Cf. H.-J. ZOBEL, «בְּקַעַת», *GLAT* VI, 994. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 92, invece, propone qui un riferimento ai genitali femminili. Diversa è l'opinione di C. MEYERS, «Rape or Remedy?»,

mente denota un comportamento violento, in rapporto soprattutto alla dimensione etico-sociale (cf. Ger 22,3), nella presente occorrenza indicherebbe una violenza carnale contro la donna²⁸⁷, e andrebbe interpretato come “essere scoperto, esposto”²⁸⁸. La nostra opinione è identica a quella già illustrata per l’eventuale configurazione di un atto di stupro ai danni di Babilonia: la mancanza di un lessico specifico ci fa propendere per l’esclusione di un caso di abuso sessuale²⁸⁹.

Al v. 26 è YHWH in prima persona a minacciare la donna. L’espressione ebraica è molto intensa: **קָלֹנֶךְ וְנָרָא** **עַל־פְּנֵיךְ שִׁוְלִיךְ** («anch’io solleverò le tue vesti fino al volto, così si vedrà la tua vergogna»). Il verbo **שָׁחַ** ricorre anche in Is 47,2, mentre il termine **שִׁילָּחַ** è presente sia in Ger 13,22 che in Na 3,5. La LXX, similmente al v. 22, lo interpreta come un eufemismo e traduce **τὰ ὄπίσω σου**, «le tue natiche». Di questo avviso è anche G. Baumann, per la quale il termine non indica l’orlo dell’abito, ma ciò che è da questo coperto²⁹⁰. La nostra opzione è più aderente al significato letterale dei termini e vediamo qui la rimozione del lembo della veste fino a coprire il volto della donna. Riteniamo che proprio l’immagine del viso coperto che se ne ricava (quale effetto indiretto del sollevamento del vestito), simbolo evidente di uno stato di soggezione, esprima bene la sfumatura di vergogna contenuta nell’espressione immediatamente successiva.

Anche **קָלֹנֶךְ** è considerato da alcuni un eufemismo²⁹¹, ma il senso di

192-193, che non ritiene sia presente in questo termine un richiamo alla sfera sessuale.

²⁸⁷ Cf. H. HAAG, «תְּמַחֵּת», *GLAT* II, 1113.

²⁸⁸ Si veda in merito la discussione di J.A. EMERTON, «The Meaning of the Verb *hāmas*».

²⁸⁹ Cf. par. 3.1.2. Oltre ai verbi già citati nel suddetto paragrafo, D. LUCIANI, «Violences sexuelles», 248, menziona altre radici che possono precisare il carattere forzato di un rapporto sessuale: **חַזֵּק**, **לְקַח**, **תַּפְשֵׂק**.

²⁹⁰ Cf. G. BAUMANN, *Liebe und Gewalt*, 57. Se accettiamo questa lettura, crea difficoltà il successivo **עַל־פְּנֵיךְ**, poiché non sarebbe logico sollevare le parti intime fino al volto. Tale problema sarebbe superato intendendo “faccia” come l’intera persona, la sua presenza reale e immediatamente accessibile: in questo caso la preposizione **עַל** potrebbe introdurre una nota di ostilità e il senso sarebbe “contro di te, a tuo detimento” (cf. H. SIMIAN-YOFRE, «תְּמַחֵּת», *GLAT* VII, 217.223-224 e L. ESLINGER, «The Infinite in a Finite», 154). Una soluzione originale è quella di T. PODELLA, *Das Lichtkleid Jhwhs*, 52, che ipotizza che **עַל־פְּנֵיךְ** sia parte dello stesso oggetto del verbo, per cui avremmo: “solleverò le tue vesti [che sono] sulla tua faccia”, considerando **שִׁילָּחַ** come una sorta di scialle.

²⁹¹ Cf. S. SCHORCH, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, 190. BDB, 886, e M.A. KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande*, 191-192, intendono “pudenda”.

vergogna appare più pertinente perché richiesto dal contesto: si tratta qui di «un fatto esteriormente disonorevole (la distruzione), che rende visibile come interiormente la città si sia denudata e disonorata a causa dell'idolatria come lascivia»²⁹². La donna, dunque, è additata come adultera²⁹³ e attraverso la denudazione viene svergognata per la sua condotta, per aver cioè seguito culti idolatrifici. Circa la valenza semantica di questa metafora, ci sembra degna di nota la conclusione comparativa di L. Popko, per il quale il corpo senza veli in Ez 16 ha una forte valenza sessuale, corrisponde al peccato di Gerusalemme, anch'esso descritto in termini sessuali, ed evoca la morte della madre che uccide i suoi bambini; in Os 2 la nudità richiama la corruzione del popolo e della terra; in Ger 13, trattandosi del decadimento di una città, si può pensare che venga fatta allusione dal profeta alla corruzione del tempio: ciò sarebbe suggerito dal fatto che **שׁוֹלִים** può alludere all'abito del sacerdote (Es 28,33.34; 39,24.25.26), nonché dalla presenza di immagini parallele nei lamenti mesopotamici²⁹⁴.

²⁹² J. MARBÖCK, «הַלְּקָה II», *GLATVII*, 988.

²⁹³ La menzione dell'adulterio è una chiara indicazione di un'alleanza infranta.

²⁹⁴ Cf. L. POPKO, *The Stripping of Lady Jerusalem*, 33.38. Le immagini della distruzione del tempio come una sorta di svestimento e della visibilità della rovina sono presenti nel *Lamento di Eridu*, di cui riportiamo alcuni passi:

Oh! La distruzione della città! La distruzione del tempio! (LE 1.27).

Demolì la sua porta luminosa. Forzò il suo catenaccio. Lacerò il bordo della sua porta. Il tempio è stato deturpato (LE 2.17.18).

Abbattè gli alberi che formavano l'architrave del tempio (LE 3.2).

Il sacro vaso, che nessuno può guardare,

Subariani ed Elamiti, i distruttori, guardarono (LE 4.9).

Nel *Lamento sulla distruzione di Sumer e Ur* emerge come la trafugazione delle statue delle divinità o degli arredi sacri del tempio sia paragonata ad una denudazione:

A Zabalam una mano devastante si è posata sul santo *giguna*,

Inanna fu portato fuori da Erech, condotto nel territorio nemico,

Il nemico guardò Eanna, il santo santuario di *gipar*

L'argento della regina e i lapislazzuli sono trasportati (LSUr 152-155).

Un altro testo descrive in prima persona la spoliazione della statua di Inanna, con le sue sontuose vesti che vengono asportate:

Quel nemico è entrato nella mia dimora indossando (le sue) scarpe

Quel nemico ha posto le sue mani immonde su di me

Egli ha posto le sue mani su di me, mi ha spaventato

Osserviamo infine che YHWH stesso denuda la donna così che altri vedano, dopo che Egli già a lungo ha visto i suoi orrori (v. 27). In questo passo si insiste sulla visibilità con la medesima intensità di Is 47, anche se la pericope deuteroisaiana, come evidenzieremo nel prossimo paragrafo, usa questo motivo secondo un più ampio spettro metaforico.

In Na 3,5²⁹⁵ Dio applica a Ninive il castigo delle donne adultere²⁹⁶. Il profeta esprime tale punizione mediante la locuzione נִלְחָתָ שׁוֹלֵיךְ עַל פְּנֵיךְ («alzerò le tue vesti fin sulla tua faccia»), che riprende e combina insieme Ger 13,22.26. Anche per questo passo si discute se la nudità alluda a un atto di violenza sessuale²⁹⁷, ma gli stessi argomenti usati per Ger 13,22 ci fanno propendere per una risposta negativa. Al v. 4 ricorre per due volte il termine נִשְׁפָךְ, come in Is 47,9.12. Attraverso la condanna delle arti magiche praticate presso i grandi imperi dell'antichità, infatti, i profeti stigmatizzavano la capacità di ingannare e quindi il potere seduttore che le nazioni straniere esercitavano su Israele. Il verbo מִכַּר, sempre al v. 4, rivela che l'accusa rivolta a Ninive è altresì l'asservimento dei popoli, il fatto di trattare le genti sottomesse come merce da alienare o scambiare²⁹⁸. Dunque, l'esposizione della nudità della donna alla vista dei regni (v. 5),

Quel nemico ha posto le sue mani su di me, mi ha prostrato con spavento
 Io ero nello spavento, egli non era spaventato (di me)
 Mi ha strappato di dosso gli abiti, ha rivestito sua moglie (con essi)
 Quel nemico ha strappato i miei lapislazzuli, li ha posti su sua figlia.

(Aśer Gita: *Vista nella notte*, b+155-161; CLAM 718).

F.W. DOBBS-ALLSOPP, *Weep, o Daughter of Zion*, 48, indica proprio quest'ultimo *balag* come sfondo letterario per l'immagine della denudazione di Babilonia in Is 47,2.

²⁹⁵ Su questo capitolo, si vedano: J.M. ABREGO DE LACY, «La fuerza del bien»; F.R. MAGDALENE, «Ancient Near Eastern Treaty-Curses»; P. GORDON – H.C. WASHINGTON, «Rape as a Military Metaphor»; F. KLOPPER, «Nineveh Is in Ruins»; A. PINKER, «Nahum's Theological Perspectives»; ID., «The Hard "Sell" in Nah 3:4»; A.C. HAGEDORN, «Nahum – Ethnicity and Stereotypes»; A. BERLEJUNG, «Erinnerungen an Assyrien».

²⁹⁶ Nonostante l'uso del termine נִשְׁפָךְ al v. 4, evidentemente non è pertinente vedere in Ninive la sposa adultera di YHWH, non configurandosi tra il Signore e la potenza straniera alcun rapporto matrimoniale.

²⁹⁷ Di questo avviso è S.T. KAMIONKOWSKI, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 64-65, che parla di un assalto militare descritto mediante l'immagine di uno stupro. L'opinione contraria è sostenuta da L. LANNER, «Who Will Lament Her?», 93, che non vede un'allusione ad un episodio di abuso a sfondo sessuale con Dio come violentatore.

²⁹⁸ La medesima locuzione, מִכַּר בָּ, è impiegata in Gl 4,3 per indicare una sorta di baratto (cf. E. LIPIŃSKI, «מִכַּר», *GLATV*, 34).

indica metaforicamente il fallimento dell'imperialismo assiro sulla scena mondiale. Il contrappasso è qui evidente, poiché le stesse nazioni ridotte in schiavitù assisteranno adesso alla sua disfatta. Riteniamo che in questo testo la denudazione vada intesa principalmente come rovina, distruzione materiale della città stessa. A sostegno di questa interpretazione, facciamo notare che il sostantivo **מַשְׁרֵךְ**, il quale ricorre anche in 1Re 7,36, designa primariamente a un luogo o spazio “nudo”, cioè desolato²⁹⁹; al v. 7 l'espressione **נִינָּה שְׁדָךְ** si riferisce a una distruzione che significa demolizione, abbattimento delle costruzioni della città, come si evince da una lettura di tutto il libro di Naum (si vedano 2,10; 3,2-3.12-15).

3.4 *I significati della nudità in Is 47*

È evidente che nel caso di Babilonia, come per Ninive, la denudazione non va interpretata come castigo per un adulterio perpetrato ai danni di YHWH Sposo, dal momento che tra Dio e la città-donna non esiste alcun matrimonio simbolico che evochi un rapporto di alleanza come quello esistente tra YHWH e Israele³⁰⁰. È altrettanto palese, però, che l'insistenza con cui l'atto dello svestire è descritto, rivela la sua valenza punitiva e la gravità dell'umiliazione che si vuole infliggere a Babilonia a motivo del suo orgoglio.

Riprendendo in questo paragrafo conclusivo quanto precedentemente notato, osserviamo come nel nostro testo il tema della nudità venga particolarmente enfatizzato dalla ridondanza della sua formulazione. Al v. 2 «rimuovi il tuo velo, alza lo strascico, scopri la gamba», sono tutte azioni che descrivono l'atto del denudarsi, mentre al v. 3 ne è indicato il risultato. Possiamo immaginare che attraverso gli abiti lussuosi, che hanno in sé una connotazione di bellezza seduttrice, ella esercitasse il suo

299 Cf. BDB, 789.

300 J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezechiel*, 43, commenta che l'integrità sessuale della regina Babilonia non viene sostanzialmente posta in discussione. J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 104, n. 28, sottolinea che anche Sidone è svergognata (Is 23,4), ma senza allusione ad alcuna negativa condotta sessuale. Mentre le città straniere potevano di volta in volta essere presentate come sessualmente promiscue (Tiro), orgogliose (Babilonia), esultanti (Sidone), esse non sono comunque accusate di adulterio. Come osserva J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezechiel*, 27, n. 5, «presumably Yahweh was not as concerned with the sexual conduct of other gods' wives as he was with that of his own wife».

fascino e attirasse a sé le genti; adesso è privata di queste sue prerogative ammalianti e viene esposta a pubblico ludibrio. Dapprima, dunque, l'attenzione è focalizzata sui gesti che ella dovrà compiere, poi il lettore è quasi invitato a osservare (לְנָקָה e תְּרַאַה, v. 3) la donna nuda, cui viene cinicamente comunicato il suo nuovo *status* con la forza dei sostantivi עָרָוָה e חַרְפָּה. Questi termini segnano il passaggio dalla materialità degli atti ad una condizione psicologica di degrado che lede, o meglio costituisce la negazione dell'identità della donna. È lecito anche raffigurarsi dei soggetti indeterminati alla cui vista tutto questo si compie, in modo che l'umiliazione inferta non si consumi soltanto entro la sfera personale di Babilonia, ma si aggravi proprio in ragione del possibile coinvolgimento di eventuali denigratori che assistono allo spettacolo infamante³⁰¹.

In questo senso non ci sembra trascurabile il fatto che la donna si denudi da sé piuttosto che subire tale mortificazione da parte di YHWH o di qualche protagonista umano. Il contrappasso è così realizzato ma anche amplificato: Babilonia spogliava col suo imperialismo interi popoli, privandoli di autonomia e sostanze; adesso risulta evidente come la sua politica non solo è fallimentare, ma contiene in sé un principio di autodistruzione. Chi denudava è costretta a denudarsi non solo perché il Giusto Giudice ristabilisce il diritto leso, ma anche per mostrare come nella storia i crimini commessi ai danni degli altri siano in realtà commessi contro se stessi, in quanto innescano processi rovinosi che annientano dal di dentro chi li ha compiuti. È come dire “chi di spada ferisce, di spada perisce”, interponendo però tra i due verbi un *tertium*, “di spada si ferisce”.

L'immagine della nudità è stata oggetto di accentuazioni diverse, sia pure tutte accomunate dalla sottolineatura di uno stato di umiliazione. Le attività del macinare e dell'attraversare i fiumi, senza ancora chiamare in causa l'atto dello svestirsi, indicherebbero un contesto di *servitù*³⁰². Es 11,5, ove ricorre lo stesso termine מִנְחָה di Is 47,2, mostra come “star

³⁰¹ Il motivo del disprezzo suscitato dalla visione della donna svestita è presente in Lam 1,8, a proposito di Gerusalemme. Sulla nudità in Lam 1,8 e 4,21, cf. D. GUEST, «Hiding behind the Naked Women».

³⁰² Cf. C.R. SEITZ, «Isaiah 40–66», 411. Sullo *status* giuridico della schiava nel VOA, specialmente con riferimento alle condizioni di concubinato e matrimonio, cf. R. WESTBROOK, «The Female Slave».

dietro la mola" sia un'occupazione tipica delle serve. Attraversare i fiumi, poi, sarebbe plausibile in un territorio ricco di corsi d'acqua come quello babilonese e alluderebbe a un qualche lavoro, per esempio di irrigazione³⁰³. Il fatto di denudarsi, allora, costituirebbe una preparazione ai lavori pesanti che la città-donna deve effettuare, poiché non potevano essere svolti con gli abiti sontuosi che era solita indossare, i quali sarebbero risultati ingombranti³⁰⁴. Contro tale interpretazione minimalista, C.A. Franke fa notare che, anche se accettassimo questa spiegazione, la successione dei gesti non sarebbe logica, in quanto ci aspetteremmo che il togliersi i vestiti precedesse l'esecuzione dei lavori³⁰⁵.

Per J. Goldingay non è necessario pensare ad un regime di servitù. In Ger 25,10, ad esempio, il rumore della macina è un segnale del normale svolgimento della vita ordinaria. L'umiliazione di Babilonia, allora, consisterebbe nell'essere degradata a *donna ordinaria*, non più destinata alla vita privilegiata e raffinata dei palazzi sfarzosi³⁰⁶.

A nostro avviso, però, il grande valore simbolico della denudazione non può essere ridotto a una mera operazione funzionale all'esercizio di un lavoro; né si rende ragione della portata di tale gesto dicendo che l'umiliazione di Babilonia consiste nell'assumere i tratti di una serva che compie le attività più abbiette: non sarebbe una sanzione adeguata ai gravi delitti di cui è accusata, cui si accenna al v. 6.

Un ambito più adeguato entro cui collocare l'immagine in questione appare essere quello della *prigionia*. Sembra che Babilonia sia trattata come una carcerata che, in segno di sottomissione, è costretta a togliere gli abiti³⁰⁷. Un'allusione allo stato di prigioniera sarebbe fornita proprio dalle immagini precedentemente evidenziate in 2a. Macinare il grano, infatti, è un'attività che può implicare la realtà della reclusione,

³⁰³ L'immagine dell'attraversare le acque ricorre anche in Is 43,2 a proposito di Gerusalemme e per J. GOLDINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 96, rappresenta una delle tappe che determinano l'inversione di ruoli tra Babilonia e Sion.

³⁰⁴ Cf. J. MUILENBURG, *The Book of Isaiah*, 127 e R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40–66*, 119-120. J.L. KOOLE, *Isaiah III*, I, 528, ha ipotizzato un mercato di schiavi, in cui la donna è sottoposta all'ispezione pubblica come merce d'acquisto, quale possibile contesto capace di integrare l'immagine della denudazione con quella della schiavitù.

³⁰⁵ Cf. C.A. FRANKE, *Isaiah 46, 47 and 48*, 113.

³⁰⁶ Cf. J. GOLDINGAY, «What Happens to Ms Babylon», 222-223.

³⁰⁷ Cf. U. BERGES, *Jesaja 40–48*, 484.

come confermato dalla storia di Sansone in Gdc 16,21, dove si usa lo stesso verbo עָשָׂה. Anche Lam 5,13 presenta l'atto del girare la mola come l'espressione di uno stato di schiavitù. Il comando di attraversare i fiumi in 2b, che abbiamo visto sottintendere per l'esegesi patristica la deportazione di Babilonia in una terra straniera, suffragherebbe la nostra ipotesi. La città forse viene dipinta come prigioniera di guerra, in attesa di esecuzione³⁰⁸. Inoltre nella carcerazione la persona è anche condannata a non parlare con nessuno. Babilonia nel suo orgoglio si era già condannata all'isolamento. L'intimazione a sedere in silenzio del v. 5 conferma lo stato di solitudine tipico della prigionia³⁰⁹.

Se quello della prigionia ci sembra il contesto più pertinente per comprendere l'immagine della nudità, possiamo intendere questo anche come un preludio alla *morte*. Scoprire la nudità, infatti, evoca la fine; lo spogliamento diventa la modalità simbolica della condanna con la quale si dice a una persona: "tu sei esposta alla morte". Quella del prigioniero di guerra è allora un'immagine che può rimandare alla condanna ben più radicale dello לְאַשְׁׁפֵּשׁ, di cui, come già rilevato, è percepibile un'eco nel nostro testo. Denudarsi è esporsi agli attacchi della morte, come il pudore non è altro che la custodia della vita. La vita, infatti, nei suoi elementi sorgivi è debole e va protetta; lo sguardo che si posa sul corpo nudo è la negazione di ogni protezione alla vita, è come una freccia che colpisce a morte.

Notiamo infine come appaia anche una componente ironica nel pre-

³⁰⁸ P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 206, evidenzia come l'arresto con il successivo incarcramento appaia essere nella Bibbia una misura preventiva in attesa di formale giudizio. Cf. Gen 40,3; 42,18; 1Re 22,26-27; ecc.

³⁰⁹ Esistono altri testi ove la nudità viene associata alla prigionia. Is 20,4 costituisce una testimonianza della prassi di denudare i prigionieri e qualifica la deportazione degli Egiziani nudi (שְׁרוּת) come una vergogna per l'Egitto (מִגְנָתָה שְׁרוּת). Si vedano anche 2Sam 10,4 e 2Cr 28,15. Diversi monumenti assiri ed egiziani documentano il costume di spogliare i prigionieri di guerra (cf. ANEP, 296.326.332.524). Anche in Mi 1,11 quando si usa נִירָע probabilmente si pensa alla prigionia (cf. H. NIEHR, «נִירָע», 1031). Comunque esporre alla umiliazione della nudità in contesto bellico era una sorte riservata soprattutto agli uomini, mentre le donne più spesso erano un ambito "bottino" di guerra (cf. Gen 34,29; Dt 20,14; 2Cr 28,8). P.B. KERN, *Ancient Siege Warfare*, 81-82, dapprima fa notare come anche le donne, insieme gli uomini, fossero vittime di guerra, riportando il ritrovamento dei 695 resti umani ritrovati a Lachish, di cui 274 erano donne; d'altra parte evidenzia come non sia pertinente parlare di accanimento contro le donne, tant'è che i soldati assiri potevano sposare le prigioniere catturate.

sentare il tema della nudità: Babilonia, nel momento in cui la sua potenza era inarrestabile, perpetrava i suoi crimini sicura di non essere vista, cioè di rimanere impunita («Nessuno mi vede», v. 10); adesso non solo i misfatti sono svelati, ma anche la sua intimità è visibile.

Raccogliendo brevemente i dati evidenziati nello presente studio, incentrato sulla metafora del corpo prostrato a terra e denudato, possiamo concludere che emerge la figura di una regina condannata. Ma più che la condanna in sé, per il profeta sembra assai importante la visibilità della punizione, al fine di dimostrare, a beneficio degli uditori, che l'orgoglio di cui Babilonia si è nutrita non è la via della vita. Nel genere “oracolo contro le nazioni” il vero destinatario della profezia sarebbe Israele stesso. La punizione di Babilonia, di cui Israele è testimone, diventa allora un’esperienza da cui il popolo di Dio può trarre un messaggio per sè. Parlando di altri si parlerebbe a Israele per comunicare come la giustizia di Dio sia all’opera anche fuori dei confini di Israele. Il popolo può credere che nei processi storici il peccato non rimane impunito, ma viene giustamente sanzionato. Se Israele sa che il suo nemico sarà punito, si apre per lui una stagione di liberazione.

Tuttavia la differenza tra la città-donna e il popolo eletto non è così radicale e ciò che vale per l’una può valere anche per l’altro, dal momento che la natura dell’uomo è incline alla superbia e alla sopraffazione. Non è allora Babilonia cattiva e Israele buono. Il genere “oracolo contro le nazioni” favorisce l’identificazione di Israele con Babilonia. Il castigo della città rappresenterebbe allora un monito per il popolo eletto affinché esso non cada nella medesima tentazione, vanificando con l’orgoglio quella salvezza annunciata in tutto il Deuteroisaia. Se Israele esaltasse se stesso e denigrasse gli altri, non diventerebbe una cifra per l’umanità, secondo la specificità della sua chiamata. Per rimanere fedele alle sue origini e alla sua vocazione, il popolo di Dio, che è nato da ciò che è sterile, e cioè dal nulla, deve custodire questa sorgiva debolezza e farla diventare il luogo della manifestazione della potenza di Dio. Israele nel corso della sua storia ha pagato diverse volte per i propri peccati e ha maturato la consapevolezza che bisogna diventare ciechi per poi, una volta tornati a vedere, apprezzare la vera luce. Il “di più” che Israele può vantare è proprio la consapevolezza della sua miseria, della colpevolezza per le infedeltà a YHWH ma, allo stesso tempo, la certezza della misericordia divina.

Questo “di più” di grazia è rivelazione per tutti.

Quali ancora le suggestioni per l'odierno credente? Tanti sono gli spunti riflessivi che questa pagina di Isaia suscita a chi vi si accosta non con il distacco di uno spettatore esterno, ma con l'empatia di chi ammette qualche possibile analogia tra l'esperienza di Babilonia e la propria. La realtà del peccato e della umiliazione che ne deriva è comune ad ogni uomo. Se però queste cadute sono accompagnate, nella fede, dalla assunzione della propria peccaminosità, se una persona cioè vive nella fede l'umiliazione, questa diventa fonte di salvezza. Anche nella morte, ci mostra Babilonia, è dato rinvenire un residuo di domanda, attesa, che è già germe di speranza. Questa ermeneutica di Is 47 conferma che la vicenda della città-donna ha un valore tipicamente sapienziale. Dio vuole che si rifletta, si usi la sapienza non per autoesaltarsi, ma per ricavare da ogni fallimento un messaggio di speranza che apra alla comunione con Lui e alla fraternità con tutti. Ciascuno di noi è come Babilonia perché vuole prevalere; l'umiliazione di questo sogno di sopraffazione è esperienza di salvezza.