

**Boris Lazzaro**

Comunità Mariana – Oasi della Pace, Passo Corese, Italia

borislazzaro@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8054-9607

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTH.2019.020>

12 (2019) 4: 371–393

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

## Is 32,15a, ovvero l'arte dell'inizio

### Isa 32,15a, or the Art of the Beginning

**Sommario:** L'articolo focalizza Is 32,15a nella sua funzione di esordio della profezia di salvezza dei vv. 15–20. Dall'analisi, condotta sulla base degli studi di letteratura comparata sugli *incipit* letterari, emerge la peculiare pregnanza di questo solenne inizio, la sua forza generativa in rapporto al resto della pericope, ciò che ne fa un inedito „in principio”. A tal fine l'autore biblico si serve di un formulario già codificato in epoca esilica, apportandovi significative variazioni (trasposizione in funzione iniziale, mutamento del metaforizzante verbale, allusione ai racconti di creazione, reticenza, cambio del punto di vista). L'analisi rileva anche la funzione socio-critica di Is 32,15a, come indiretta rivendicazione di un gruppo che, in pieno postesilio, si proclama depositario della salvezza escatologica.

**Abstract:** The article focuses on Isa 32,15a with regard to its function of debut of the salvation prophecy of vv. 15–20. The analysis, conducted on the basis of the studies of comparative literature on literary *incipits*, shows the peculiar significance of this solemn beginning, its generative force in relation to the rest of the pericope, which renders it an unprecedented „in the beginning”. To this end, the biblical author uses a form already codified during the Exilic period, making significant variations (transposition with initial function, shifting of the verb producing the metaphor, allusion to the stories of creation, reticence, change of the point of view). The analysis highlights also the socio-critical function of Isa 32,15a, as indirect claim of a group that, at the height of the Post-Exilic period, proclaims itself the depositary of eschatological salvation.

**Parole-chiave:** Is 32,15–20; *incipit* letterario; formulario del riversamento dello spirito; pneumatologia esilica; analisi metaforica; analisi stilistica.

**Keywords:** Isa 32,15–20; literary *incipit*; form of the outpouring of the spirit; exilic pneumatology; metaphorical analysis; stylistic analysis.

L'inizio di un testo è un luogo strategico, perché costituisce la porta d'ingresso ad uno specifico universo letterario. Attraverso l'*incipit* l'autore instaura un rapporto decisivo con i propri destinatari, li provoca o li affascina, li informa o li inganna, dichiara i suoi intenti o li camuffa; soprattutto persuade il suo uditorio, sospendendone incredulità e diffidenza<sup>1</sup>. Ancor più, nell'*incipit*, come in un ricco microcosmo, l'autore condensa tutto il potenziale del discorso che poi svilupperà nel dettaglio. In quest'ottica, per dirla con Doubrovsky, „la prima frase di un testo è generatrice della struttura formale dell'opera”<sup>2</sup> intera, romanzo, novella, arringa o testo che sia. Come il big-bang originario, l'*incipit* innesca il discorso ed introduce il lettore/uditore dentro un nuovo mondo<sup>3</sup>. Anzi, la sua forza generatrice è tale, che, forgiando le prime battute del testo, l'autore si vincola alla forma dell'universo logico che ha cominciato a descrivere<sup>4</sup>.

La costruzione di un *incipit* è dunque un atto retorico e letterario di estrema importanza<sup>5</sup> e altrettanto importante ne è la decodifica da parte del lettore/uditore.

Oggetto del presente contributo è, per l'appunto, l'analisi di un inizio testuale, Is 32,15a. Pur nella sua brevità, tale attacco introduttivo esibisce significativi elementi linguistici per la comprensione della visione di pace che poi si dipana dal v. 15b al v. 20. È l'inizio, lirico e trionfale, di una sorprendente promessa di riscatto e rinascita. Certo, Is 32,15a non è l'*incipit* dell'intero rotolo isaiano, è, più semplicemente, l'esordio di una sua sotto-unità. Tuttavia, essendo il libro di Is una raccolta di profezie, ciascuna con un proprio inizio e una propria fine, per estensione applicheremo all'analisi dell'emistichio la nozione di *incipit*<sup>6</sup> e la connessa riflessione sviluppata soprattutto nell'ambito degli studi di letteratura comparata. Questo approccio ci permetterà di sviscerarne meglio la forza generativa in rapporto al resto della pericope.

<sup>1</sup> Sulla valenza pragmatica dell'*incipit*, cf. A. Nemesio, *Le prime parole*.

<sup>2</sup> S. Doubrovsky, *Littérature*, p. 191. In questa prospettiva, il noto critico letterario studia l'*incipit* di *Alla ricerca del tempo perduto*.

<sup>3</sup> Cf. R. Wexelblatt, "Ex nihilo", or For Openers, pp. 137-150.

<sup>4</sup> Cf. A. Nemesio, *Le prime parole*, p. 7.

<sup>5</sup> „L'inizio è il luogo letterario per eccellenza”, scriveva I. Calvino, *Saggi*, I, p. 735.

<sup>6</sup> In effetti, la nozione di inizio del discorso può essere applicata trasversalmente ad ambiti retorico-letterari molto diversificati ed in riferimento ad unità testuali di estensione altrettanto variabile (dal discorso giudiziario al romanzo alla singola poesia). Cf. B. Mortara-Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 62-66.

## 1. Preliminari su Is 32,15–20

Con largo consenso tra i commentatori, Is 32,15–20 è da ritenersi un testo tardivo<sup>7</sup>, probabilmente di epoca postesilica, forgiato come conclusione redazionale di una primitiva forma della collezione dei cc. 28–32\*<sup>8</sup>. Sulla base del pattern compositivo CASTIGO-SALVEZZA che permea l'intera collezione, 32,15–20 è concepito come *reversal* di 32,9–14. Di esso, infatti, riprende temi e lessemi, per tratteggiare il rovescio della disastrosa situazione ivi prospettata<sup>9</sup>. Sicché lo scenario desolante della città distrutta (vv. 9–14) cede il passo ad un'ambientazione pacifica e lussureggiante, una sorta di nuova creazione (vv. 15–20).

Strategica è la funzione del v. 15a, che segna il trapasso dalla condanna alla salvezza. Da questo attacco introduttivo muove infatti la descrizione della pace promessa: si plasma un nuovo scenario ambientale (v. 15b); in esso vengono inserite le prosopopee del diritto e della giustizia (v. 16); quest'ultima si mette al lavoro, producendo un nuovo regime etico-spirituale (v. 17). Il v. 18 smorza il senso apparentemente astratto delle precedenti personificazioni, inserendo

<sup>7</sup> Si pensi al perentorio giudizio di Mowinkel: „Il più chiaro caso immaginabile di interpolazione spuria in un libro profetico” (S.O.P. Mowinkel, *The Spirit and the Word*, p. 146). Sul carattere tardivo della pericope, cf. inoltre O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja*, pp. 263–264; H. Wildberger, *Jesaja*, III, pp. 1276–1277; G. Stansell, *Isaiah 32*, pp. 8–9.12; K. Nielsen, *There is Hope for a Tree*, p. 179; W. Ma, *Until the Spirit Comes*, pp. 78–80; W.A.M. Beuken, *Isaiah II*, pp. 223–224.

<sup>8</sup> Evidentemente, ci riferiamo ad una stagione redazionale anteriore alla confezione di Is 33, che presuppone lo stesso 32,15–20 (cf. O. Steck, *Bereitete Heimkehr*, p. 56; U. Becker, *Jesaja*, pp. 268–269; J. Kreuch, *Unheil und Heil bei Jesaja*, pp. 425–426; sulla *Fortschreibung* di Is 33, cf. W.A.M. Beuken, *Jesaja 33 als Spiegeltext im Jesajabuch*, pp. 5–35; H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah*, pp. 221–239; U. Berges, *Das Buch Jesaja*, pp. 242–248). A questo proposito, Berges, *Das Buch Jesaja*, pp. 235–237, attribuisce 32,15–20 all'opera della *Zionsgemeinde*, che con l'aggiunta del brano vorrebbe fornire all'edizione di Is 1–32\* una finale adeguata. Beuken, *Women and the Spirit, the Ox and the Ass*, pp. 5–26, invece, valorizzando la stratigrafia redazionale dell'intero Is 32, ipotizza una triplice funzione conclusiva del capitolo: se, in epoca preesilica, 32,1–8 chiuderebbe la raccolta dei cc. 28–31\*, l'inserzione posteriore di 32,9–19, tramite il motivo delle donne e dello spirito, intenderebbe connettere l'inizio (3,16–4,6) e la fine (32,9–19) delle due raccolte maggiori del rotolo isaiano (cc. 2–12\* e 28–32\*). In uno stadio tardivo, verrebbe inserito il macarismo di 32,20, per formare un'inclusione con il nuovo inizio del libro (c. 1) tramite il *topos* del bue e dell'asino (1,3). Sulla funzione conclusiva di 32,20 rispetto a 28–31\*, cf. G. Stansell, *Isaiah 32*, pp. 11–12. Sull'intero argomento, cf. G. Benzi – S. Paganini, *Isaia "bifronte"*, pp. 80.87.

<sup>9</sup> Per una trattazione esaustiva di questi tratti compositivi, rimando a B. Lazzaro, *L'utopia dell'abitare tranquilli*, pp. 14–24.

un referente di cui non si era fatta ancora menzione, il popolo. Una volta ribadito il tracollo dell'incubo cittadino (v. 19)<sup>10</sup>, il macarismo del v. 20 chiude la pericope con l'invito alla gioia, in consonanza col registro bucolico delle immagini precedenti.

Tuttavia – ed è questa la domanda fondamentale cui intende rispondere la presente indagine – come si compone, nella fattispecie, l'attacco introduttivo di questa trasognata visione di pace? Di quale strumentario linguistico si serve l'agiografo per avviare efficacemente il suo discorso? Ebbene, l'agiografo si serve di un cliché già codificato dalla tradizione letteraria dell'Israele esilico e postesilico, una formula sufficientemente stereotipata, che potremmo denominare „formulario del riversamento dello spirito”. Non è innaturale cominciare un discorso in modo convenzionale, addirittura citando qualche espressione gnomica o qualche luogo comune. Lo hanno fatto grandi esponenti della letteratura universale<sup>11</sup>. L'autore di 32,15–20 lo fa adattando il formulario del riversamento dello spirito al contesto letterario in cui inserisce il suo innesto.

In quanto segue, dopo aver analizzato gli elementi strutturali di tale formulario ed aver ipotizzato la storia della sua codificazione, esamineremo le varianti adottate dall'autore di 32,15a e la loro incidenza nella costituzione dell'attacco iniziale del discorso.

## 2. Il formulario del riversamento dello spirito

Oltre che in Is 32,15a, il formulario del riversamento dello spirito compare in un limitato gruppo di passi della BH: Is 44,3b; Ez 39,29b; Gl 3,1a.2; Zc 12,10a. In essi il conferimento del dono divino della  $\text{רוח}$  viene rappresentato metaforicamente come il riversamento di un liquido, con una valenza dichiaratamente positiva di rigenerazione e salvezza.

---

<sup>10</sup> Dissonante rispetto alla connotazione irenica del resto della pericope, il v. 19 viene spesso ritenuto una glossa secondaria. Cf. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, pp. 213–214; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, p. 236; A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 201; A. Penna, *Isaia*, p. 298; H. Wildberger, *Jesaja*, III, pp. 1275–1276.

<sup>11</sup> Si ricordi l'apertura di *Anna Karénina* di L. Tolstoj („Tutte le famiglie felici si assomigliano fra loro, ogni famiglia infelice è infelice a modo suo”) o quella di *Orgoglio e pregiudizio* di J. Austen („È una verità universalmente riconosciuta che uno scapolo provvisto di un ingente patrimonio debba essere in cerca di moglie”).

Finchè sarà riversato su di noi uno spirito dall'alto (*Is 32,15a*)

Effonderò il mio spirito sulla tua progenie e la mia benedizione sulla tua posterità (*Isa 44,3b*)

Spanderò il mio spirito sulla casa d'Israele, oracolo di Yhwh-mio-Signore (*Ez 39,29b*)

Dopo questo avverrà che io spanderò il mio spirito sopra ogni carne (*Gl 3,1a*)

Anche sopra gli schiavi e le schiave in quei giorni spanderò il mio spirito (*Gl 3,2*)

Spanderò sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme uno spirito di pietà e d'implorazione (*Zc 12,10a*)

Sul piano sintattico e semantico, il formulario presenta una sequenza piuttosto rigida: YHWH – RIVERSA – LO SPIRITO – SU X. Nella tabella qui sotto riportata gli elementi strutturali della sequenza sono organizzati sulla base delle categorie semantiche di AGENTE, AZIONE, DESTINATARIO e PAZIENTE (ossia dell'oggetto destinato).

SIGLA	AGENTE	AZIONE	DESTINATARIO	PAZIENTE
Is 32,15a		√ ערה (3sing, niphāl, <i>yiqtol</i> )	עלינו	רוח
Is 44,3b	Io divino	√ יצק (1sing, qal, <i>yiqtol</i> )	על־צאצא־יך + על־זרעך	ברכתי + רוחי
Ez 39,29b	Io divino	√ שפך (1sing, qal, <i>qatal</i> )	על־בית ישראל	את־רוחי
Gl 3,1a	Io divino	√ שפך (1sing, qal, <i>yiqtol</i> )	על־כל־בשר	את־רוחי
Gl 3,2	Io divino	√ שפך (1sing, qal, <i>yiqtol</i> )	על־העבדים ועל־השפחות	את־רוחי
Zc 12,10a	Io divino	√ שפך (1sing, qal, <i>w<sup>e</sup>qatalti</i> )	על־בית דויד ועל־יושב ירושלם	רוח הן ותחנונים
Is 19,14a	יהוה	√ מסך (3sing, qal, <i>qatal</i> )	בקרבה	רוח עושים
Is 29,10a	יהוה	√ מסך (3sing, qal, <i>qatal</i> )	עליכם	רוח תרדמה

Nel paragrafo seguente ci soffermeremo anzitutto a rilevare la relazione genetica di tale formulario con la tradizione isaiana anteriore. A tal fine, nella sezione finale della tabella sono stati inseriti due testi aggiuntivi, Is 19,14a e 29,10a, che, pur con finalità opposta, condividono col formulario la medesima struttura sintattica e semantica. I due testi, come vedremo, costituiscono la matrice originaria del formulario.

## 2.1. Il rovesciamento di un antico adagio

A partire dall'esilio, il formulario del riversamento dello spirito si afferma come rovesciamento dell'adagio isaiano, rintracciabile in Is 19,14a e 29,10a<sup>12</sup>, secondo cui Yhwh indurisce il suo uditorio, inoculando uno spirito che inganna o intontisce. Nell'adagio convergono la tradizione dello spirito di menzogna<sup>13</sup> e la teologia dell'indurimento, tratteggiando la רוּחַ come un emissario divino nefasto, che ubriaca l'uomo come farebbe l'alcol.

Is 44,3b; Ez 39,29b e, successivamente, Gl 3,1a.2 e Zc 12,10a, ribaltano la prospettiva sostituendo allo „spirito di barcollamento/torpore” una figura assolutamente positiva, che feconda e rigenera. Per questo è lo stesso Io divino, in prima persona, a designare la רוּחַ come suo spirito personale (רוּחִי „il mio spirito”, Is 44,3b; Ez 39,29b; Gl 3,1a.2), associandovi le qualifiche della benedizione (בְּרַכְתִּי, Is 44,3b), della grazia e dell'implorazione (הֵן וְתַחֲנוּנִים, Zc 12,10a). In tale processo interviene un significativo cambio del punto di vista, dalla terza persona, tipica dei testi proto-isaiani, alla prima persona, favorendo il coinvolgimento diretto del locutore divino nell'atto di trasmissione della רוּחַ. Anche la prospettiva temporale cambia, passando dalla retrospezione (cf. l'uso del *qatal* in Is 19,14a e 29,10a) alla previsione (cf. l'uso dello *yiqtol* in Is 32,15a; 44,3b; Gl 3,1a.2; del *w<sup>e</sup>qatalti* in Zc 12,10a; del *perfectum propheticum* in Ez 39,29b).

La connotazione positiva dello spirito è decisamente favorita dal mutamento del metaforizzante verbale. Di fatto, nel proto-Isaia il fluire della רוּחַ è assimilato alla mescoltura del vino (מִסְדֵּךְ, 19,14a; cf. anche 5,22 e Prv 9,2.5) o alla prassi culturale delle libagioni (נִסְדֵּךְ, Is 29,10a)<sup>14</sup>. Un'immagine torbida, dunque, funzionale al traviamiento (19,14b) o all'incomprensione (29,10b) dell'u-

<sup>12</sup> Per l'attribuzione di Is 19,1–4.11–14\* al figlio di Amoz, cf. Wildberger, *Jesaja*, II, pp. 704–708. La paternità isaiana di 29,10 è invece largamente riconosciuta dai commentatori.

<sup>13</sup> Cf. E.J. Hamori, *The Spirit of Falsehood*, pp. 15–30.

<sup>14</sup> Cf. B. Lazzaro, *Isaia l'oscuro*, pp. 159–160.

ditorio, che rafforza una più estesa metaforica dell'ubriachezza<sup>15</sup>. Ebbene, Is 44,3b interviene sul frasario proto-isaiano, sostituendo a מִסְךְ/נֹסֶךְ, il verbo יִצַק, frequentemente accostato a materiali fluidi, soprattutto all'olio<sup>16</sup>. Nel contesto più ampio dei vv. 1–4, il verbo concorre a rafforzare la metaforica dell'acqua. Indicativo, al riguardo, è il doppio parallelismo tra l'acqua e i fiumi (v. 3a), da un lato, e tra questi ultimi e il duplice dono dello spirito e della benedizione divina (v. 3b)<sup>17</sup>, dall'altro, tutti oggetti del medesimo verbo יִצַק: come gli uni tornano a scorrere nella steppa e nella terra arida, così gli altri scorrono sulla discendenza<sup>18</sup> di Israele. D'altronde, anche gli effetti della rinascita del popolo sono descritti sulla base della medesima metafora acquatica („Cresceranno come erba in mezzo all'acqua, come salici lungo corsi d'acqua”, v. 4).

Analogo è l'uso del verbo שָׁפַךְ<sup>19</sup> in Ez 39,29b; Gl 3,1a.2; Zc 12,10a. Anch'esso, infatti, è largamente attestato in riferimento a materiali fluidi, quali il sangue<sup>20</sup> e l'acqua<sup>21</sup>, o nel processo di metaforizzazione dell'ira divina, rappresentata come un liquido bollente<sup>22</sup>. Ad ogni modo, il contesto positivo dei passi menzionati induce la selezione della marca positiva del verbo שָׁפַךְ, sicché lo spirito che viene effuso non è più assimilato ad una sostanza inebriante, che riduce le facoltà psico-spirituali dell'uomo, ma ad un liquido che, al contrario, le potenzia<sup>23</sup>. Peraltro, la quadruplicata attestazione del verbo שָׁפַךְ nei passi

<sup>15</sup> Per un'analisi della metafora estesa di Is 29,9b–10b, cf. B. Lazzaro, *Isaia l'oscuro*, pp. 154–158.

<sup>16</sup> Cf. Gn 28,18; 35,14; Lv 2,1.6; 8,12; 14,15.26; 21,10; Nm 5,15; 1 Sam 10,1; 2 Re 9,3.6. Per uno studio più ampio della radice, cf. B. Johnson, יָצַק, *yāṣaq*, pp. 254–257.

<sup>17</sup> Con l'aggiunta della particella כִּי, 1QIs<sup>a</sup> dichiara espressamente l'analogia tra il riversamento dell'acqua e quello dello spirito.

<sup>18</sup> Insiste sul medesimo campo metaforico l'ambivalenza dei termini זֵרַע „seme, discendenza” e צִמְצִימִים „germogli, progenie”.

<sup>19</sup> Si potrebbe ricordare inoltre בָּעַל, di uso sapienziale, che indica normalmente il fluire del discorso (Sal 19,3; 78,2; 119,171), spesso con tonalità negativa (Sal 59,8; 94,4; Prv 15,2.28). Solo in Prv 1,23 בָּעַל è associato alla menzione della רוּחַ („Ecco, verserò il mio spirito per voi e vi farò conoscere le mie parole”), ma sempre in un contesto di conoscenza, ove la promessa dello spirito è posta sulle labbra della Sapienza.

<sup>20</sup> Cf. Gn 9,6; 37,22; Es 29,12; Lv 4,7.18.25.30.34; 17,4.13; 1 Re 2,31; 18,28; Is 59,7; Ez 22,3; Lam 4,13.

<sup>21</sup> Cf. Es 4,9; Am 5,1; 9,6; Sal 22,15; 79,3; Lam 2,19.

<sup>22</sup> Cf. Is 42,25; Ger 6,11; Ez 7,8; 9,8; 14,19; 20,8.13.21.33; 21,36; 22,22.31; 30,15; 36,18 [2x]; Sal 69,25; 79,6; Lam 4,11. Cf. R. Liwak, שָׁפַךְ *šāpaḳ*, p. 439.

<sup>23</sup> I rimpatriati riconoscono Yhwh come loro Dio (Ez 39,28); i figli profetizzano, i vecchi hanno sogni, i giovani hanno visioni (Gl 3,1–2); la casa di Davide e gli abitanti di Gerusalemme si pentono e fanno cordoglio (Zc 12,10).

menzionati ne certifica l'uso ormai standardizzato all'interno del formulario del riversamento dello spirito.

Nella tabella di pag. 375 è ben visibile questo poliedrico rimaneggiamento dell'adagio isaiano originario, garantito principalmente dalla riqualificazione della *רוּחַ* e dalla sostituzione dei verbi *מָסַךְ/נָסַךְ*, afferenti alla semantica dell'ubriachezza, con i verbi *יָצַק/שָׁפַךְ*, che, nel contesto, rimandano a liquidi dall'effetto benefico.

## 2.2. Una *renaissance* pneumatologica

Il formulario del riversamento dello spirito non concorre meramente ad una riqualificazione della figura della *רוּחַ*. Esso ne enfatizza altresì il ruolo salvifico. Dallo spirito di Yhwh promana la rinascita del popolo (Is 44,3; Ez 39,29), la sua compunzione (Zc 12,10), la dilatazione del carisma profetico (Gl 3,1-2). Già il proto-Isaia aveva riconosciuto allo spirito di Yhwh un ruolo di primo piano nella vicenda politica di Giuda (cf. Is 11,2; 28,6), rimarcandone l'interna azione morale e spirituale<sup>24</sup>. Tuttavia, è dall'epoca esilica in poi che questa percezione si accentua<sup>25</sup>. Di fatto, dopo il crollo del tempio e la perdita della terra il popolo ebbe ben pochi appigli identitari cui aggrapparsi. Tra questi, la figura della *רוּחַ יְהוָה*, proprio perché priva di legami fisici e di ancoraggi geografici ad un luogo definito, si prestò adeguatamente a catalizzare l'aspirazione comune alla libertà, alla rinascita, alla nuova alleanza. Pertanto, è in quest'epoca che lo spirito acquista crescente importanza nell'auto-comprensione del popolo d'Israele. Si tratta di una sorta di *renaissance* teologica. Secondo Nevè<sup>26</sup>, quattro sono i tratti distintivi di questa *renaissance*: (1) l'importanza del singolo nel contesto della comunità di fede, (2) la vita interiore, (3) la pro-tensione verso il futuro, (4) la percezione di un'attività universale dello spirito<sup>27</sup>. Questi quattro aspetti, alquanto innovativi per lo sviluppo della teologia di Israele, costituiscono la

<sup>24</sup> Secondo W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, p. 179, Isaia avrebbe avuto il merito di segnalare per primo l'azione specificamente morale dello spirito. Alle medesime conclusioni giunge P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 192. Sul ruolo dello spirito nel libro di Is, cf. R. Koch, *La Théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe*, pp. 426-433.

<sup>25</sup> Cf. R.J. Sklba, "Until the Spirit from on High Is Poured out on Us", pp. 1-17.

<sup>26</sup> Cf. L. Nevè, *The Spirit of God in the Old Testament*, pp. 59-63.

<sup>27</sup> Analogamente, W. Ma, *Until the Spirit Comes*, pp. 110-112, sintetizza così le caratteristiche della pneumatologia esilica: (1) affinamento etico, (2) democratizzazione, (3) connessione con l'ambito della creazione-vita, (4) focalizzazione su di un ruolo escatologico maggiormente attivo e diretto della *רוּחַ*. In merito alla *Eschatologisierung* della profe-

trama su cui si imbastisce l'ordito di una pneumatologia altrettanto innovativa. Lo spirito, quale datore di vita, viene compreso come attivo nella creazione del cosmo (Gn 1,2; Sal 33,6; 104,30; Gb 26,13) e dell'uomo (Gb 33,4; 34,14), nonché come artefice della nuova creazione (Is 32,15; 44,3; Ez 37,14). Accanto a ciò insorge una sorta di democratizzazione del dono dello spirito: la  $\text{רוח}$  non è più riservata al re e ai suoi collaboratori, come in Is 32,1–8, né agli anziani del popolo, come in Nm 11,24–30. Il dono divino è oramai effuso sull'intera comunità di fede, poiché esso, più che una virtù del leader politico-militare, è concepito come una forza religioso-morale che abita ogni singolo membro del popolo<sup>28</sup>. Esplicite, al riguardo, sono le designazioni dei destinatari all'interno del formulario del riversamento dello spirito („su di noi”, Is 32,15a; „sulla tua discendenza/progenie”, Is 44,3b; „sulla casa di Israele”, Ez 39,29b; „su ogni carne”, Gl 3,1a; „sugli schiavi e sulle schiave”, Gl 3,2; „sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme”, Zc 12,10a). La democratizzazione raggiunge il punto di maggior tensione in Gl 3,1–2, ove recettori dei doni dello spirito sono indistintamente giovani e vecchi, uomini e donne, schiavi e liberi, assimilati agli antichi profeti (cf. Nm 12,6).

### 3. Le varianti di Is 32,15a

Nel paragrafo precedente si è descritto il canovaccio standard del formulario del riversamento dello spirito, rilevando il contesto storico e teologico in cui esso prese forma e si affermò. Appropriandosi di tale cliché, l'autore di Is 32,15a lo riadatta al contesto letterario della raccolta isaiana e alle esigenze del gruppo sociale che rappresenta. A tal fine, apporta alcuni significativi cambiamenti alla struttura-base del formulario: sceglie un nuovo metaforizzante verbale, con evidenti implicazioni per il senso complessivo della metafora; enfatizza l'allusione all'evento della creazione; traspone il formulario all'inizio del discorso; non nomina espressamente Yhwh, calcando piuttosto il ruolo dei destinatari.

---

zia esilica e postesilica, cf. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, pp. 483–487.

<sup>28</sup> W. Ma, *Until the Spirit Comes*, p. 83, ipotizza che questo tratto democratico dell'effusione dello spirito sia dovuto all'attitudine antimonarchica, tipica dell'esilio, come pure all'attesa di un dominio diretto di Yhwh sulla storia.

### 3.1. Il metaforizzante verbale

Nella BH, il lessema רוּחַ è spesso associato a verbi che denotano il movimento dello spirito verso l'uomo. Si dirà allora che lo spirito viene *inviato su* qualcuno (על, Gdc 14,6.19; 15,14; 1 Sam 10,6.10; 11,6; 16,13; 18,10), oppure lo *investe* (לבש, Gdc 6,34; 1Cr 12,18; 2 Cr 24,20), gli *cade* addosso (על, Ez 11,5), *entra* in lui (בוא ב, Ez 2,2; 3,24) o da lui *si ritira* (סור מעם, 1 Sam 16,14)<sup>29</sup>. Nel formulario che stiamo analizzando si parla, invece, del *riversamento* dello spirito<sup>30</sup>. Nella fattispecie, si è notato l'uso di due verbi, שפך e יצק, che suggeriscono, in modo generico, il defluimento di un liquido. Il verbo, dunque, funge da metaforizzante principale, rappresentando la רוּחַ come una sostanza liquiforme.

Tuttavia, mentre Is 44,3b; Ez 39,29b; Gl 3,1a.2; Zc 12,10a selezionano dal lessico ebraico due radici di uso relativamente esteso (√יצק, 53x; √שפך, 119x), Is 32,15a ricorre al verbo ערה, di impiego assai modesto (14x)<sup>31</sup>. Il numero delle sue occorrenze si riduce ulteriormente (4x), se si focalizza il significato „versare/essere versato”, attestato solo nelle forme piel (Gn 24,20; Sal 141,8; 2 Cr 24,11) e niph'al (Is 32,15). Più spesso, infatti, ערה significa „denudare” (piel: Is 3,17; 22,6; Ab 3,13; Sof 2,14; Sal 137,7; hiphil: Lv 20,18.19; Is 53,12) o „denudarsi” (hitpa'el: Lam 4,21). Perché allora servirsi di una forma verbale alquanto inusuale, per esprimere il riversamento dello spirito? È probabile che le ragioni siano anzitutto di ordine fono-poetico. Il niph'al יַעֲרֶה risulta infatti assonante con מְרִיעָה „pascolo”, che compare alla fine del versetto precedente (v. 14)<sup>32</sup>. La paronomasia si intensifica, se si considera l'intero costruito מְרִיעָה יַעֲרֶה, che chiude il v. 14, in continuità con la locuzione עֲדֵי־יַעֲרֶה, che apre

<sup>29</sup> I verbi qui elencati esprimono soltanto il movimento dello spirito. Per una panoramica più ampia sui verbi d'azione di cui רוּחַ è soggetto o oggetto, cf. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, pp. 195–196. Si noti che il sintagma על היה, di per sé denotativo di uno stato, può indicare altresì l'irruzione improvvisa dello spirito e dunque un movimento (cf. Nm 24,2; Gdc 3,10; 11,29; 1 Sam 19,20.23).

<sup>30</sup> Relativamente a Is 32,15, si noti tuttavia che la LXX (ἐπέλαθη) e il Tg (ייתי) ricorrono ad un più prosaico verbo di movimento.

<sup>31</sup> Escludiamo dal conteggio Sal 37,35, dove ricorre √ערה<sup>2</sup> nel significato (dubbio) di „essere rigoglioso”. Cf. la voce „ערה” in F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, p. 627 e L. Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, p. 654. Si noti che in Is 32,15, Syr legge עור, anziché ערה, pensando al destarsi dello spirito (ג,ג,ג), come in Ger 6,22; 25,32; Zc 4,1.

<sup>32</sup> Meno probabile, data la distanza testuale tra le parole, è la paronomasia tra מְרִיעָה e יַעֲרֶה, supposta da Irwin, *Isaiah 28–33*, p. 132.

il versetto successivo, con la duplicazione aggiuntiva del fonema /'ad/<sup>33</sup>. L'autore dei vv. 15–20 costruisce pertanto un *incipit* che, sul piano sonoro, richiama le battute finali del testo anteriore (vv. 9–14), con l'intento però di rovesciarle. In tal modo, la tecnica del *reversal*, prima che sul piano lessicale e tematico (cf. *supra*, § 1), risulta operante sul piano fonetico: l'agiografo rimpasta lo stesso gioco di suoni, per dire esattamente il contrario, la rinascita al posto della desolazione. Già questi rilievi potrebbero motivare l'opzione del redattore per il verbo ערה. In poesia, d'altronde, l'effetto sonoro è ragion sufficiente nella selezione del vocabolario.

Ciononostante, approfondendo, con qualche correzione, un'intuizione di Beuken, si potrebbe intercettare una seconda motivazione dietro tale scelta lessicale. In netta controtendenza rispetto alla tradizione commentaristica, Beuken non riconduce la forma יערה al significato „versare”, ma a quello prioritario della √ערה, „denudare, spogliare”. Traduce pertanto: „[lo spirito] è rivelato”<sup>34</sup>. L'esegeta motiva la sua scelta sulla base del carattere eccezionale di quest'unica occorrenza del niph'al di √ערה all'interno della BH, che si spiega solo come allusione ammiccante indietro, all'imperativo ערה (ערה), „denudatevi”, del v. 11. L'ipotesi potrebbe essere suffragata da una seconda allusione a מערות del v. 14, qualora, con Driver, si facesse derivare anche questo termine dalla √ערה, col significato di „campi spogli”<sup>35</sup>.

La proposta di Beuken incorre, tuttavia, in alcune difficoltà. Anzitutto, si è costretti ad attribuire alla locuzione עלינו „su di noi”, un aspetto, come dice lo stesso esegeta, di dominazione<sup>36</sup>. Così facendo, però, ci si allontana dalla valenza che ordinariamente la preposizione על esibisce all'interno del formulario del riversamento dello spirito e si ottiene una traduzione non del tutto coerente sul piano semantico („[lo spirito] è rivelato *sopra di noi*”). In secondo luogo, per sostenere l'ipotesi di Beuken, bisognerebbe riconoscere al verbo ערה il significato gnoseologico di „rivelare, manifestare”, il che non è né scontato, né accertabile nelle altre attestazioni della radice. Da ultimo, il significato „rivelare” mal si accorda con l'immaginario bucolico dei vv. 15–20, indebolendo anzitutto la consequenzialità logica tra il v. 15a (rivelazione dello spirito?) e il v. 15b (rinverdimento del deserto).

Sulla base di queste osservazioni, la traduzione classica di יערה („sarà riversato”) rimane quella preferibile. L'allusione all'imperativo ערה „denuda-

<sup>33</sup> La sequenza fonetica, comprensiva della vocalizzazione masoretica, è: /mir'eh 'ādārīm 'ād-yē'āreh/.

<sup>34</sup> Cf. W.A.M. Beuken, *Isaiah II*, pp. 219.221.233.

<sup>35</sup> Cf. G.R. Driver, *Isaiah I-XXXIX*, p. 52.

<sup>36</sup> Cf. W.A.M. Beuken, *Isaiah II*, pp. 219.221.

tevi”, supposta da Beuken, va ridimensionata e intesa come rimando tutt'al più secondario, favorito dall'ambivalenza semantica della  $\sqrt{\text{ערה}}$  („denudare/versare”)<sup>37</sup>. In questa prospettiva, l'agiografo sembra lasciar intendere, ma solo surrettiziamente, che la fecondità dello spirito si mostra come il rovescio dell'atteggiamento luttuoso delle donne: se esse si spogliano per piangere sulla catastrofe e sulla morte, lo spirito, nell'atto di riversamento, si espone<sup>38</sup> per ricreare la vita. In ultima analisi, pare verisimile affermare che l'autore di Is 32,15–20 usi la  $\sqrt{\text{ערה}}$  in modo ambiguo, indicando primariamente il defluimento di un liquido ed alludendo secondariamente ad una sorta di auto-esposizione dell'agente divino, che contraddice ironicamente il denudamento delle donne ed il connesso clima di desolazione.

### 3.2. Il senso della metafora

L'accostamento del lessema רוּחַ al verbo עָרָה genera una feconda interazione metaforica<sup>39</sup>: lo spirito viene percepito<sup>40</sup> come una sostanza liquida – lo abbiamo notato a più riprese. Analogamente a quanto riscontrato per Is 44,3b, in Is 32,15a la funzione del metaforizzante verbale  $\sqrt{\text{ערה}}$  è rafforzata dal contesto più ampio della pericope, date le colorite immagini bucoliche che seguono (rinverdimento, rimboschimento, fertilità, vitalità, vv. 16–18) e la significativa inclusione dell'*incipit* con la beatitudine finale, che insiste iperbolicamente sull'elemento acquatico („Beati voi che seminerete presso *tutte le acque*”, v. 20)<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> L'ipotesi si rafforza se, con Niehr, si ammette che il duplice uso di עָרָה non è dovuto a due valenze diverse della radice, ma alla modificazione contestuale dell'unico significato-base „essere nudo, vuoto” in relazione all'oggetto. Cf. H. Niehr, עָרָה 'ārā, p. 344. Tale valutazione semantica è già presente nel commentario settecentesco di C. Vitringa (*Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae*, II, p. 221).

<sup>38</sup> È il significato basilare („blosslegen”) che anche H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, p. 212, nota 9, attribuisce a  $\sqrt{\text{ערה}}$ .

<sup>39</sup> La teoria metaforica presupposta è quella di M. Black, *Models and Metaphors*, pp. 25–47.

<sup>40</sup> L'esperienza primaria generata dalla metafora è quella della percezione, non della comprensione intellettuale. L'oggetto metaforizzato viene visto, udito, quasi toccato, piuttosto che afferrato razionalmente. Cf. P.D. Miscall, *Isaiah*, p. 104. La percezione (*Wahrnehmung*) permette nondimeno di giungere alla verità (*Wahrheit*) delle cose, ma per altra via rispetto al rigore della conoscenza concettuale. Cf. D. Oskui, *Der Stoff, aus dem Metaphern sind*, p. 116.

<sup>41</sup> Così facendo, l'autore di Is 32,15–20 si allontana nettamente dall'immagine giudiziale delle acque torrenziali, di matrice proto-isaiana (28.15.18; 30,28), per creare un idillico scenario di rinascita.

A differenza di 44,3b, però, il riversamento della *רוה* non è assimilabile al defluire delle acque fluviali. Il movimento discendente, segnatamente „dall'alto”, richiama molto più il fenomeno della pioggia<sup>42</sup>, che rigenera la steppa e rende ospitali anche le zone desertiche. D'altronde, nell'esperienza di Israele, cristallizzata nella gestazione plurisecolare della sua Scrittura, la fruttuosità di ogni forma vegetale è strettamente connessa al dono dell'acqua (cf., ad es., Ger 17,8; Ez 17,5.8; 19,10; 31,5.7.14.16; Sal 1,3). Un popolo spesso gravato dal dramma della siccità non poteva che riconoscere nella pioggia un bene essenziale, una benedizione divina (cf. Dt 28,12; Ez 34,26), ed instaurare con la pioggia un rapporto di simbiosi tale da farne uno degli archetipi del proprio cammino storico-religioso. Sicché, „l'aspetto liquido e la mancanza di forma dell'acqua che viene versata servono da metafora per l'eccesso di una generosità illimitata”<sup>43</sup>. Dietro l'effetto vivificante della pioggia si cela proprio l'assoluta gratuità dell'atto divino (Is 55,1)<sup>44</sup>, che per primo ricostruisce lo scenario cosmico e, con esso, l'identità del popolo, distrutto dall'infedeltà (32,9–14).

Queste conclusioni, concernenti il ruolo del verbo *ערה* nella creazione del senso della metafora, sono rafforzate dall'incidenza sussidiaria del termine *רוה* all'interno del medesimo meccanismo. Nel gioco dell'interazione, infatti, anche il metaforizzato *רוה* interviene con tutto il suo apporto semantico. Nella fattispecie, sotto la pressione delle immagini vegetali che percorrono 32,15–20, il termine riesuma la sua connotazione basilare di „soffio”<sup>45</sup>. Si tratta evidente-

---

<sup>42</sup> L'interpretazione è difesa da P. van Imschoot, *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A.T.*, p. 492; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, p. 32; W.A.M. Beuken, *Isaiah II*, p. 233. Tale concezione metaforica poggia sul diffuso sostrato antico-orientale, ove il dio della pioggia porta benessere e fertilità al paese. Per la figura del Baal della pioggia come *Spender des Lebens*, cf. N.C. Habel, *Yahweh versus Baal*, pp. 99–100; W.H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, pp. 61–62; W.H.C. Propp, *Water in the Wilderness*, p. 11. Tra i paralleli biblici si confrontino: Is 55,10–11; Os 6,3; 14,6; Sal 147,8; Gb 5,10. D'altra parte, W. Ma, *Until the Spirit Comes*, p. 111, ritiene l'accostamento metaforico all'azione benefica dell'acqua uno dei tratti caratteristici della nuova pneumatologia esilica. L'autore ipotizza, senza poter suffragare ulteriormente la sua tesi, che la teologia giudaica del VI sec. a. C. si fosse sufficientemente consolidata per liberarsi dall'immagine negativa delle acque caotiche originarie, largamente attestata nei miti babilonesi.

<sup>43</sup> R.E. Clements – H.J. Fabry, *מַיִם mayim*, p. 279.

<sup>44</sup> Se l'acqua dice gratuità immotivata e inattesa, capiamo bene perché il furto d'acqua fosse considerato tabù nell'antico Israele, tanto che soltanto la stoltezza personificata poteva vantarsi del dolce sapore dell'acqua rubata (Prv 9,17). Sulla drammatica esperienza del commercio d'acqua, cf. Lam 5,4.

<sup>45</sup> Traducendo „aliento”, L. Alonso Schökel – J.L. Sicre, *Profetas*, I, p. 238, esplicitano l'apporto metaforico del lessema.

mente di un soffio divino, data la sua provenienza „dall'alto”. Come l'uomo (Gn 7,22; 41,8; 45,27; Gdc 15,19; 1 Sam 30,12; 1 Re 21,5)<sup>46</sup>, in effetti, anche Dio ha il suo soffio-רוח: una forza invisibile, misteriosa, inafferrabile (2 Sam 22,16 e Is 11,4) come il vento (1 Re 19,11; Prv 30,4; Qo 1,6). La BH ne parla, esattamente come parla del braccio di Dio (Is 40,10), della sua bocca (Sal 33,6), delle sue narici (2 Sam 22,16), del suo alito (Gb 4,9; 33,4; 34,14)<sup>47</sup>.

Nella metafora di Is 32,15a, l'accostamento ingegnoso della semantica dell'aria a quella dell'acqua ne rileva i tratti comuni: l'aspetto informe, inafferrabile, sfuggente e, al contempo, vitale<sup>48</sup>. Acqua e aria, d'altra parte, godono della medesima connotazione ambigua, per cui entrambe possono fungere da agenti di devastazione (le grandi acque, l'uragano) o, al contrario, di rinascita (il fiume, la brezza)<sup>49</sup>. Nell'*incipit* in esame è proprio la vitalità della rinascita ad essere evocata. Emerge così la plastica immagine di un flusso d'acqua, rimarcandone al contempo il movimento inafferrabile, invisibile e soprattutto

---

<sup>46</sup> Come afferma P. van Imschoot, *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A.T.*, p. 484, la רוח dell'uomo è „la forza vitale che si manifesta e risiede nel soffio”.

<sup>47</sup> P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 200, nota come lo spirito, per la BH, sia un'entità concreta, separabile in qualche modo da Dio. Più esteriore alla persona della mano, della faccia, della bocca, il soffio, come la parola, agisce proprio quando esce dall'essere animato. È questo il motivo per cui la רוח è rappresentata come un'entità comunicabile, quasi operante al di fuori di Yhwh, benché da Lui non sia realmente distinta.

<sup>48</sup> Per la simbologia del soffio, cf. E. Banks Findly, *Breath and breathing*, pp. 1041–1047. Nel mondo ebraico, il soffio è per lo più simbolo della vita (cf. *ivi*, 1042). Quanto al carattere fluido dell'acqua, scrive J. Rundhart, *Acqua*, p. 8: „Nella sua fluidità e inafferrabilità l'acqua può suggerire l'essenza di una forma, l'incorporeità e il disordine da cui emergerà il mondo”. Per un accostamento analogo tra materia liquida e materia aeriforme (*nefeš*) in ambito semitico nord-occidentale, cf. KTU 1.16, 1.34. Sull'argomento, cf. R.E. Clements – H.J. Fabry, מַיִם *mayim*, p. 269.

<sup>49</sup> „L'acqua tollera in sé tutte le ambiguità del sacro”, poiché essa „corrode ogni cosa che ha forma e tende ad annullare tutte le distinzioni nella propria inconsistenza” (J. Rundhart, *Acqua*, p. 13). P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, pp. 108–116, enuclea sette aspetti prioritari della metafora dell'acqua nella BH: (1) la violenza, (2) la forza, (3) la dolcezza, (4) la continuità del movimento, (5) la fluidità, (6) la fertilità e la vita che essa pone in essere, (7) la gioia e la necessità di bere. Le indagini dell'autore mostrano comunque che „l'acqua è apparsa essenzialmente sotto il suo aspetto fertilizzante e vivificante, e inoltre come elemento mobile, sia ch'essa coli con violenza, sia ch'essa scappi via e scompaia” (*ivi*, p. 116). Cf. R.E. Clements – H.J. Fabry, מַיִם *mayim*, pp. 278–282.

l'effetto vivificante e copioso<sup>50</sup>. Tutto ciò caratterizza lo spirito come datore di vita e creatore fecondo di una realtà inattesa.

### 3.3. Il ritorno dell'origine

La metafora di Is 32,15a non si riferisce propriamente all'acqua cosmogonica, materia capace di riassorbire in sé tutte le forme, di purificarle e quindi ri-plasmarle<sup>51</sup>. Eppure, gli effetti descritti nel prosieguito della pericope (vv. 15b–20) fanno pensare in più punti ad una sorta di ri-creazione edenica. È dunque gioco-forza riconoscere nel brano un'allusione implicita al mito delle origini: lo spirito abita gli spazi alti come la רוּחַ di Gn 1,2, aleggiante sopra l'abisso<sup>52</sup>; il deserto richiama la massa primordiale di Gn 2,5, sterile perché priva di pioggia; la trasformazione del deserto in giardino ubertoso ricorda l'apparire del giardino edenico in Gn 2,8<sup>53</sup>; in una curiosa sovrainterpretazione midrashica, l'entrata in scena delle prosopopee della giustizia e del diritto (Is 32,16) e l'opera (עבדך, v. 17) della צדקה richiamano l'ingresso dell'uomo in Eden e il suo lavoro (עבדך, Gn 2,15). Con un vistoso aggiornamento, però: lo spazio vergine del cosmo rinnovato non è più affidato all'uomo, ma all'azione della צדקה divina.

Come si vede, gli indizi elencati non implicano un riferimento letterale ai racconti genesiaci. L'agiografo sembra piuttosto rifarsi, con libertà, al diffuso cliché vicino-orientale, che faceva del paradiso un giardino irrorato, con alberi e ricca vegetazione. Gli elementi favolistici impiegati contribuiscono a definire uno spazio primordiale riservato alla futura era dello spirito e largamente assimilabile all'Eden<sup>54</sup>. La città, prima distrutta e deserta (Is 32,9–14), assume ora i sembianti del tempo delle origini, assume cioè la qualità di un paradiso

<sup>50</sup> Già per Vitringa il verbo ערה ha proprio la funzione di rimarcare il carattere copioso dell'effusione dello spirito (cf. C. Vitringa, *Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae*, II, p. 221).

<sup>51</sup> „Le acque purificano e rigenerano, perché esse annullano la “storia”, restaurano [...] l'integrità aurorale” (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 173).

<sup>52</sup> Anche P. van Imschoot, *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A.T.*, pp. 491–492, suggerisce questo accostamento, rilevando il carattere di forza vivificante che la רוּחַ assume sia in Is 32,15 che in Gn 1,2. D'altra parte, la comparazione con vari testi fenici, ugaritici, accadici ed egiziani lascia emergere un sostrato mitico comune all'immaginario arcaico-orientale, ove il soffio divino viene concepito come fonte di vita (cf. *ivi*, pp. 493–496).

<sup>53</sup> Is 32,15 non parla di גן come Gn 2,8, ma di כרמל. In tal modo, con un vocabolario maggiormente conforme alla *traditio* isaiana (nel libro di Is כרמל ricorre 10x, גן soltanto 2x), plasma uno scenario comunque paradisiaco.

<sup>54</sup> Cf. H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, p. 55.

lontano dalle traumatiche esperienze dell'esilio. La realtà teologica dello spazio edenico, apparso all'alba dell'umanità, continua pertanto a ripresentarsi nel corso della storia, non come pura coincidenza con il mondo adamitico. Al contrario, questo restaurarsi dello spazio originario tiene necessariamente conto degli eventi intercorsi nel frattempo, nel gioco altalenante di fedeltà e infedeltà da parte del popolo, che costringe Yhwh ad intervenire con atti punitivi e prodigiosamente redentivi<sup>55</sup>. Così l'improvviso apparire del mitico universo dell'Eden esalta ancor più la gratuità della salvezza promessa<sup>56</sup>.

I prodromi di tale palingenesi sono tutti raccolti nell'esordio del brano. Con l'immagine dinamica del riversamento dello spirito, Is 32,15a avvia il processo, cominciando, come si suol dire, dall'inizio, o *ab ovo*, secondo l'espressione oraziana<sup>57</sup>. L'inizio, questa volta, non è un evento ordinario, come la nascita di un uomo. È piuttosto un inizio assoluto, un ricominciamento radicale e del tutto inatteso: un nuovo „in principio”.

### 3.4. Alcune peculiarità non certo marginali

#### 3.4.1. Trasposizione del formulario

Il formulario del riversamento dello spirito ha una collocazione testuale variabile. Nei testi più antichi figura nel corpo della pericope (Is 44,3b), come motivazione ausiliaria della rassicurazione „Non temere” (v. 2b), o addirittura alla fine del discorso (Ez 39,29b), sempre nel contesto di una subordinata causale<sup>58</sup>. Nelle attestazioni posteriori appare ancora nel corpo testuale (Zc 12,10a) oppure, preferenzialmente, all'inizio del brano (Is 32,15a; Gl 3,1a.2). La trasposizione del formulario in prima battuta sembra dunque una scelta letteraria tardiva, con cui si riqualifica l'immagine pneumatologica, focalizzandone la valenza di

---

<sup>55</sup> Il Deutero-Isaia sviluppa emblematicamente la categoria della nuova creazione per esprimere la prodigiosa redenzione attuata da Yhwh (cf. C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*).

<sup>56</sup> Fra tempo delle origini e tempo escatologico non c'è propriamente una relazione di identità. La nuova era, infatti, porta con sé una novità radicale, quella di un inatteso dono dello spirito, che interviene dopo il peccato e la punizione del popolo. Cf. B.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, p. 79.

<sup>57</sup> Cf. A. Del Lungo, *Gli inizi difficili*, pp. 82–87. Questo riferimento all'origine cosmica è possibile perché l'*incipit* di Is 32,15a colloca il brano nell'intertesto dei racconti di creazione (cf. *ivi*, pp. 107–108).

<sup>58</sup> Non è dunque un *incipit*, ma, all'opposto, un *explicit*.

solenne „in principio”. Si noti che la trasposizione procede di pari passo con l'acuirsi della democratizzazione del dono dello spirito, fino all'acme di Gl 3,1a.2.

### 3.4.2. Una situazione di passaggio

Nell'elaborazione degli *incipit* di testi descrittivi come il nostro<sup>59</sup>, è utile fornire le coordinate temporali dell'evento. Il lettore viene subito informato delle persone coinvolte, del luogo e, appunto, del tempo in cui si colloca il fatto. Nell'uso incipitario del formulario qui esaminato sono attestate le solenni introduzioni meteorologiche וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן „dopo questo avverrà che” (Gl 3,1a) e בְּיָמֵים הָהֵמָּה „in quei giorni” (v. 2). Is 32,15a predilige un connettivo temporale più modesto, עַד „finché”<sup>60</sup>. Il connettivo veicola una certa impressione di continuità rispetto all'anteriore devastazione (vv. 9–14), pur preservando la netta distinzione tra il tempo della condanna e il tempo della salvezza<sup>61</sup>. Conformemente ad un cliché largamente accreditato tra gli *incipit* della letteratura universale, la particella segnala la novità dell'inizio e, al contempo, la dinamica del passaggio da una prima a una seconda situazione<sup>62</sup>. Sul piano pragmatico, poi, la strategia incipitaria del „finché” stimola l'attenzione dell'uditorio ed intensifica il livello drammatico della descrizione, in uno spazio liminare tra suspense e sorpresa<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> C. Westermann, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, p. 61, attribuisce Is 32,15–20 al genere della „descrizione di salvezza”, dove l'azione di Yhwh è implicita o appena accennata. Per una distinzione più precisa tra promessa di salvezza, annuncio di salvezza e descrizione di salvezza, cf. A. Albertz, *Die Exilzeit*, pp. 136–144. Tuttavia, dal momento che le rare descrizioni di salvezza (cf. Is 2,1–4; 4,2–6; 29,17–19; 60,19–20; 61,5–6; 62,2–5) non presentano una forma comune ben definita, lo stesso Westermann preferisce intenderle come autonomizzazione di elementi descrittivi propri dell'annuncio di salvezza, piuttosto che come una *Gattung* a sé stante (cf. C. Westermann, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, p. 8).

<sup>60</sup> „Infelice”, secondo B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, p. 212, che vocalizza עַד anziché עַד, sulla base di Ger 31,5. Le antiche versioni, però, giustificano la lezione del TM (LXX: ἔως ἄν; Syr: ܥܕܐ; Vg: *donec*; Tg: כּל דּוּנָא עַד).

<sup>61</sup> Si tratta di un connettivo redazionale che riprende, per assonanza, la locuzione עַד־עוֹלָם dei vv. 14.17. Come dice H. Wildberger, *Jesaja*, III, p. 1273, non potendo tollerare una completa devastazione di Gerusalemme, l'autore pone un termine alla sciagura, annunciando un nuovo inizio.

<sup>62</sup> Molti romanzi si aprono proprio descrivendo una situazione di passaggio. Sull'argomento, cf. A. Del Lungo, *Gli inizi difficili*, pp. 66–79 (sptt. 77–79).

<sup>63</sup> Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, § 272, che analizza l'uso di particelle analoghe (ἤδη, *iam*, *déjà*) nella scrittura dell'esordio.

### 3.4.3. Reticenza

A differenza degli altri enunciati rappresentativi del formulario in esame, Is 32,15a manifesta una certa ritrosia a parlare direttamente di Yhwh. Alle forme *qal*, tipiche del formulario, l'agiografo sostituisce il *niphal* יערה, „sarà riversato”<sup>64</sup>, senza nemmeno menzionare l'agente divino (cf. la tabella di pag. 375). Indicativo è altresì il fatto che il sostantivo רוה non sia seguito da alcuna specificazione che ne dichiari espressamente l'appartenenza divina.

Non nominato, Yhwh è pur sempre attivo nel retroscena, come si deduce dai prodigiosi eventi subito dopo descritti, soprattutto dall'opera della giustizia (v. 17). La reticenza ingaggia quindi il lettore/ascoltatore, affidandogli il compito di trarre le debite conclusioni e risalire all'artefice della palingenesi. Inoltre, nello sviluppo della pericope, il silenzio su Dio fa risaltare, per contrasto, la dichiarazione perentoria del v. 18 („Il mio popolo abiterà in una dimora di pace”), che si potrebbe porre sulle labbra di Yhwh a motivo del suff. עמי in „il mio popolo”. Così la suspense connessa all'artificio della reticenza contrasta con l'effetto-sorpresa del v. 18, anzi, lo acuisce.

### 3.4.4. Metafora spaziale

La reticenza summenzionata è parzialmente attenuata dalla metafora spaziale ממרום „dall'alto”<sup>65</sup>, che addita la provenienza divina dello spirito<sup>66</sup>. La reticenza si qualifica dunque come allusiva<sup>67</sup>. Il sostantivo מרום può infatti designare l'alto dei cieli<sup>68</sup> o la stessa dimora di Dio<sup>69</sup> o venir impiegato come sostitutivo

<sup>64</sup> Si noti l'impiego della forma maschile יערה in riferimento al nome femminile רוה. Seguendo Bush, W. Ma, *Until the Spirit Comes*, p. 80, nota 46, ritiene che questa mancanza di concordanza si produca spesso quando il verbo è in prima posizione. Vi sono comunque altre attestazioni, in cui a רוה è attribuito un genere maschile (cf. Es 10,13; Sal 51,12).

<sup>65</sup> Su questo tipo di metafore, cf. C. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, pp. 112–113 e G. Lakoff – M. Johnson, *Metaphors We Live By*, pp. 14–21.

<sup>66</sup> H. Wildberger, *Jesaja*, III, p. 1278, vede in מרום רוה addirittura il sinonimo di יהוה. In questa linea si collocano anche G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, p. 197, nota 35; O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja*, p. 265; cf. anche W. Ma, *Until the Spirit Comes*, p. 80. Per la connotazione di Yhwh come divinità celeste, cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 90–91. L'autore annota: „Ciò che possiamo osservare [...] è la virtù consacrante della „altura”. Le regioni superiori sono sature di forze sacre. Tutto ciò che è più vicino al cielo partecipa, con un'intensità variabile, alla trascendenza” (ivi, p. 96).

<sup>67</sup> Per il legame tra reticenza e allusione, cf. B. Mortara Garavelli, *Il parlar figurato*, p. 86.

<sup>68</sup> Cf. Is 24,18,21; 38,14; 58,4; Sal 18,17; 71,19; 93,4; 144,7; Gb 16,19.

<sup>69</sup> Cf. Is 33,5; 57,15; Ger 25,30; Mi 6,6; Sal 7,8; 68,19; 92,9; 102,20; Gb 25,2.

del nome santo (Mi 6,6; Sal 92,9). Il lessema può indicare l'intervento marziale (Is 24,18.21; Ger 25,30; Lam 1,13) o benevolo di Yhwh (Sal 18,17; Sal 102,20; 144,7). La dimensione dell'altezza esalta ultimamente il dominio di Yhwh sulla storia, rimarcando l'efficacia della sua azione giudiziale, per condannare o salvare.

In Is 32,15a la sospensione del dramma della devastazione sancito dal connettivo עַד (cf. *supra*, § 3.4.2) garantisce che tale intervento sarà comunque salvifico. Se poi, nella tradizione biblica, il lessema מְרוֹם è associato ai valori della giustizia (Is 33,5), della sicurezza (Is 33,16; Ez 17,23; 34,4), della pace (Gb 25,2), allora il lettore si può attendere che anche in questo caso essi saranno attuati. Implicite nel sintagma מְמָרוֹם, questi valori (giustizia, sicurezza, pace) saranno di fatto esplicitati nel seguito del brano (Is 32,16–20).

### 3.4.5. Inclusione dei testimoni

La reticenza implica un cambiamento ancor più drastico rispetto alle forme standard del riversamento dello spirito: l'autore di Is 32,15a rinuncia a far parlare Yhwh in prima persona. Ciò favorisce un significativo cambio del punto di vista: l'immagine spaziale dello spirito che viene versato dall'alto è vista dal basso, dalla prospettiva della comunità di fede (עֲלֵינוּ, „su di noi”). Di conseguenza, i beneficiari dell'effusione acquistano un ruolo di primo piano come testimoni autorevoli dell'azione dello spirito. L'enfasi sul *noi* ha dunque, anzitutto, una valenza socio-critica, perché dichiara la presenza di un gruppo che, in pieno postesilio, si reputa destinatario privilegiato della salvezza escatologica<sup>70</sup>. Il fatto che questo elemento indiziale figuri già all'inizio del discorso ne fa quasi una rivendicazione di diritto<sup>71</sup>.

Inoltre, sul piano letterario, l'enfasi data al *noi* conferisce all'intera „descrizione di salvezza”<sup>72</sup> dei vv. 15–20 una sorta di stile innico<sup>73</sup>. Pertanto, insieme

<sup>70</sup> Dietro queste peculiari ricorrenze 1pl che cadenzano il libro di Is (1,9–10; 2,5; 16,6; 17,14; 32,15; 33,2.21–22; 42,24; 47,4; 59,9–15; 63,7–64,12), E.W. Conrad, *Reading Isaiah*, pp. 83–116, intravede quanti, ascoltando la performance orale del testo, si identificano con i sopravvissuti alla condanna, in contrasto con un gruppo intestino di oppositori.

<sup>71</sup> La pregnanza di questo elemento indiziale è avvalorata anche da un dato strutturale. Dopo la sequenza ininterrotta di impv 2sing e 2pl dei vv. 9–14, il sintagma עֲלֵינוּ costituisce la prima comparsa assoluta di un referente di 1pl. Ciò rafforza il carattere iniziale del v. 15a. Inoltre, il fatto che nei successivi vv. 15b–20 non compaia alcun altro riferimento al *noi*, focalizza ancor più il carattere sintomatico del sintagma.

<sup>72</sup> Sul genere letterario della pericope, cf. *supra*, nota 59.

<sup>73</sup> Cf. M.J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets*, p. 164. Si noti che, diversamente dal TM, la LXX ha come destinatario una forma 2pl (ἐφ' ὑμᾶς). Questa

agli altri elementi già analizzati del formulario, anche questa peculiare inclusione dei testimoni contribuisce a fare dell'*incipit* quasi un indicatore di genere – beninteso, pur senza avere la forza identificante di altri celebri inizi stereotipati („C'era una volta”)<sup>74</sup>.

## Conclusione

Non è facile intercettare tutte le potenzialità racchiuse nell'attacco introduttivo di un discorso. Nel presente contributo abbiamo cercato di farlo relativamente al caso di Is 32,15a, inizio della profezia di salvezza dei vv. 15–20. L'analisi ha mostrato come, nell'elaborazione del suo esordio, l'autore recuperi un cliché diffuso e codificato nell'Israele esilico e postesilico, il formulario del riversamento dello spirito, attribuendogli funzione incipitaria ed inserendovi precise varianti semantiche. Is 32,15a appare così come un solenne „in principio”, anticipo di una prodigiosa rinascita morale e spirituale del popolo, di cui l'immaginario bucolico poi sviluppato (vv. 15b–20) è vivace metafora. Ancor più, in un sottile rimando allusivo ai racconti di creazione, l'esordio tratteggia già la rinascita collettiva come una grandiosa palingenesi, immeritato dono „dall'alto”. L'attacco del discorso, pertanto, attiva nel lettore/ascoltatore un forte senso di sorpresa ed insieme l'attesa della salvezza presagita.

Infine, si può riconoscere al v. 15a un'importante valenza socio-storica<sup>75</sup>. Nell'enfasi data allo spirito e nella democratizzazione del dono divino, l'autore si dichiara debitore nei confronti della pneumatologia esilica. In secondo luogo, rimarcando il ruolo dei destinatari, egli denuncia l'emergere, in pieno postesilio, di un gruppo intestino che si proclama depositario della promessa escatologica.

## Bibliografia

Albertz R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. II. Vom Exil bis zu den Makkabäern* (GAT 8/2), Göttingen <sup>2</sup>1997.

---

probabile correzione del traduttore, se, da un lato, rende più logico l'insieme del discorso, dall'altro lo priva di quella peculiare arditezza teologica suggerita dal TM.

<sup>74</sup> Sulla funzione dell'*incipit* come indicatore di genere, cf. A. Del Lungo, *Gli inizi difficili*, pp. 44–47.52–53.

<sup>75</sup> Sulla valenza socio-critica degli *incipit* narrativi, cf. C. Duchet, *Pour une socio-critique ou variations sur un incipit*, pp. 5–14.

- Albertz R., *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (BE 7), Stuttgart 2001.
- Alonso Schökel L., *Dizionario di ebraico biblico* (I dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (MI) 2013.
- Alonso Schökel L., Sicre Díaz J.L., *Profetas. Introducciones y comentario*, I–II (Nueva Biblia Española Comentario), Madrid 1980.
- Banks Findly E., *Breath and breathing*, in: *Encyclopedia of Religion*, I–II, ed. L. Jones, Detroit <sup>2</sup>2005, pp. 1041–1047.
- Barth H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assyria als Thema einer Produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen 1977.
- Becker U., *Jesaja – von der Botshaft zum Buch* (FRLANT 178), Göttingen 1997.
- Benzi G., Paganini S., *Isaia “bifronte”: un solo libro in due parti (Is 1–33; 34–66). Considerazioni retorico-testuali e funzione ermeneutica di Is 34–35*, in: “*Ricerca la sapienza*” (Sir 39,1). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, eds. M. Milani, M. Zappella (SRivBib 56), Bologna 2013, pp. 285–297.
- Berges U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (Herders Biblische Studien 16), Freiburg 1998.
- Beuken W.A.M., *Jesaja 33 als Spiegeltext im Jesajabuch*, EThL 67 (1991), pp. 5–35.
- Beuken W.A.M., *Women and the Spirit, the Ox and the Ass: the First Binders of the Book-let Isaiah 28–32*, EThL 74 (1998), pp. 5–26.
- Beuken W.A.M., *Isaiah II* (HCOT), Leuven 2000.
- Black M., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, London 1962.
- Calvino I., *Saggi*, I (I Meridiani), Milano 1995.
- Childs B.S., *Myth and Reality in the Old Testament* (Studies in Biblical Theology 27), London 1960.
- Clements R.E., Fabry, H.J., *mayim*, in *TDOT VIII*, pp. 265–288.
- Condamin A., *Le Livre d'Isaïe. Traduction critique avec notes et commentaire*, Paris 1905.
- Conrad E.W., *Reading Isaiah*, Minneapolis, MN 1991.
- Del Lungo A., *Gli inizi difficili. Per una poetica dell'incipit romanzesco* (Biblioteca Francese 3), Padova 1997.
- Doubrovsky S., *Littérature: générativité de la phrase*, in: *La place de la madeleine. Écriture et fantôme chez Proust*, ed. S. Doubrovsky, Paris 1974, pp. 191–199.
- Driver G.R., *Isaiah I–XXXIX: Textual and Linguistic Problems*, JSS 13 (1968), pp. 36–57.
- Duchet C., *Pour une socio-critique ou variations sur un incipit*, *Littérature* 1 (1971), pp. 5–14.
- Duhm B., *Das Buch Jesaja* (HK III/I), Tübingen 1892, Göttingen <sup>3</sup>1914.
- Eichrodt W., *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie* (Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie), Gütersloh 1920.
- Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.
- Fohrer G., *Das Buch Jesaja*, II, Zürich 1967.
- Gunkel H., *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1921, Frankfurt am Main 1987.
- Habel N.C., *Yahweh versus Baal: a Conflict of Religious Cultures. A Study in the Relevance of Ugarit Materials for the Early Faith of Israel*, New York 1964.
- Hamori E. J., *The Spirit of Falsehood*, CBQ 72 (2010), pp. 15–30.

- van Imschoot P., *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A.T.*, RB 44 (1935), pp. 481–501.
- van Imschoot P., *Théologie de l'Ancien Testament*, I (Bibliothèque de Théologie 3. Théologie Biblique), Tournai 1954.
- Irwin W.H., *Isaiah 28–33. Translation with Philological Notes* (BibOr 30), Rome 1977.
- Johnson B., *yāšaḡ*, in *TDOT* VI, pp. 254–257.
- de Jong M.J., *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VT.S 117), Leiden 2007.
- Kaiser O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39* (ATD 18), Göttingen <sup>2</sup>1976.
- Koch R., *La Théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe*, in *Sacra pagina. Miscellanea biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, eds. J. Coppens, A. Descamps, É. Massaux (BETHL 12), Paris–Gembloux 1959, pp. 419–433.
- Kreuch J., *Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31* (WMANT 130), Neukirchen–Vluyn 2011.
- Lakoff G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.
- Lazzaro B., *L'utopia dell'abitare tranquilli. Metafore di pace in Is 32,15–20* (Tesi ad licentiam PIB), Roma 2010.
- Lazzaro B., *Isaia l'oscuro. Forme dell'oscurità linguistica isaiana e storia della loro ricezione nell'attestazione di Is 29* (Tesi ad doctoratum PIB), Roma 2018.
- Lausberg H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960.
- Liwak R., *šāpaḡ*, in *TDOT* XV, pp. 431–442.
- Ma W., *Until the Spirit Comes. The Spirit of God in the Book of Isaiah* (JSOT.S 271), Sheffield 1999.
- Marti K., *Das Buch Jesaja* (KHCAT 10), Tübingen 1900.
- Miscall P.D., *Isaiah: The Labyrinth of Images*, Semeia 54 (1991), pp. 103–121.
- Mortara Garavelli B., *Manuale di retorica*, Milano 1988, <sup>10</sup>2006.
- Mortara Garavelli B., *Il parlar figurato. Manualetto di figure retoriche* (UL 902), Bari 2010.
- Mowinkel S.O.P., *The Spirit and the Word. Prophecy and Tradition in Ancient Israel*, Minneapolis 2002.
- Nemesio A., *Le prime parole. L'uso dell'“incipit” nella narrativa dell'Italia unita* (Dipartimento di Scienze Letterarie e Filologiche dell'Università degli Studi di Torino), Torino 1990.
- Nevè L., *The Spirit of God in the Old Testament*, Tokyo 1972.
- Niehr H., *‘ārā*, in *TDOT* XI, pp. 343–349.
- Nielsen K., *There is Hope for a Tree. The Tree as Metaphor in Isaiah* (JSOT.S 65), Sheffield 1989.
- Oskui D., *Der Stoff, aus dem Metaphern sind. Zur Textualität zwischen Bild und Begriff bei Aristoteles, Ricoeur, Aldrich und Merleau-Ponty*, in *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*, ed. R. Zimmermann (Übergänge 38), München 2000, pp. 91–116.
- Penna A., *Isaia* (La Sacra Bibbia. Vecchio Testamento), Roma 1957.

- Propp W.H.C., *Water in the Wilderness. A Biblical Motif and Its Mythological Background* (HSM 40), Atlanta 1987.
- Reymond P., *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament* (V.T.S 6), Leiden 1958.
- Rundhart J., *Acqua*, in *Enciclopedia delle Religioni. Il pensiero: concezioni e simboli*, IV, eds. M. Eliade et al., Milano 1997, pp. 7–15.
- Schmidt W.H., *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW 80), Berlin <sup>2</sup>1966.
- Skilba, R. J., “*Until the Spirit from on High Is Poured out on Us*” (Isa 32:15): *Reflections on the Role of the Spirit in the Exile*, CBQ 46 (1984), pp. 1–17.
- Stansell G., *Isaiah 32: Creative Redaction in the Isaian Traditions*, in *SBL.SPS* (1983), pp. 1–12.
- Steck O.H., *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart 1985.
- Stuhlmüller C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib 43), Rome 1970.
- Vitranga C., *Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae. Quo sensus orationis ejus sedulo investigatur; in veras visorum interpretandorum hypotheses inquiritur, ... cum prolegomenis*, I–II, Basileae 1732.
- Westermann C., *Zur Erforschung und zum Verständnis der prophetischen Heilsworte*, ZAW 98 (1986), pp. 1–13.
- Westermann C., *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, Göttingen 1987.
- Wexelblatt R., “*Ex nihilo*”, or *For Openers*, *The Midwest Quarterly. A Journal of Contemporary Thought* 30/2 (1989), pp. 137–150.
- Wheelwright P., *Metaphor and Reality*, Bloomington 1967.
- Wildberger H., *Jesaja. II: Jesaja 13–27* (BKAT 10/2), Neukirchen–Vluyn 1978.
- Wildberger H., *Jesaja. III: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* (BKAT 10/3), Neukirchen–Vluyn 1982.
- Williamson H.G.M., *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford <sup>2</sup>2005.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Romae 1984.