

TESTI TRADIZIONALI RIVISITATI (Gen 3,15; Is 7,14)**INTRODUZIONE**

I due testi oggetto del presente articolo sono tra quelli più studiati dell'Antico Testamento, già a partire dall'epoca patristica. Il nostro obiettivo è di presentare innanzitutto le interpretazioni principali che di essi sono state elaborate, per proporre poi una lettura teologica che, partendo dal rispettivo contesto in cui sono inseriti, si allarghi all'insieme della Scrittura in prospettiva tendenzialmente olistica.

1. STORIA DELL'INTERPRETAZIONE DI GEN 3,15

«Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno»¹

1.1. Dai Padri al Medioevo*1.1.1. Senso collettivo*

Il primo Padre che cita Gen 3,15 è *Giustino*², il quale offre un'interpretazione *morale collettiva*. Egli vede in Gen 3,15 la lotta dell'umanità contro il demonio, e non considera questo testo un oracolo messianico.

1.1.2. Senso cristologico-mariologico

Sulla base di questo significato collettivo, *Ireneo*³ sviluppa il senso cristologico e mariologico. Grazie alla sua teologia della ricapitolazione e all'illuminazione che gli viene da una serie di altri testi (Gal 3,19; Sal 90,13; Lc

¹ Questa è la traduzione della CEI, che riportiamo (senza entrare nel merito) solo per facilitare la lettura di quanto segue. Il testo originale e la sua resa nelle diverse versioni antiche pone una serie di problemi che saranno qui oggetto brevemente illustrato nella parte conclusiva di questo studio.

² *Dialoghi con Trifone*, 102,3-4 (PG 6, 709C-712A).

³ *Contra haereses*, III,26 (SC 34, 394; PG 7, 964B).

10,19), egli discerne, nell'insieme della razza umana, il Cristo nato da Maria per ricapitolare in sé tutte le inimicizie. Ireneo ci mostra che la prima interpretazione mariologica si inserisce in un quadro più ampio, che le permette di conciliarsi organicamente con tutte le altre. Alla base del pensiero di Ireneo, c'è l'interpretazione collettiva di Gen 3,15: inimicizia e lotta tra il demonio e la discendenza di Eva. Da qui si sviluppa, in stretta continuità, un'interpretazione più piena, che concerne la lotta vittoriosa del Cristo nato dalla Vergine Maria. Questa interpretazione prende corpo in due direzioni convergenti: innanzitutto, Ireneo sviluppa le virtualità nascoste nel testo di Genesi mettendolo in relazione, come si diceva, con altri testi scritturistici. Essi illustrano una idea importante: il Cristo è il vero discendente e la sua vittoria è inseparabile dalla nostra. In secondo luogo, Ireneo, nel quadro della teologia della ricapitolazione, mostra che è in Cristo e per mezzo di Lui che l'uomo diventa nemico del demonio, ed è per Lui che arriva alla vittoria.

A seguito di Ireneo, i Padri successivi, lungi dal vedere un'opposizione tra senso collettivo e senso cristologico, li uniranno frequentemente. In senso generale, e questo è interessante dal punto di vista ermeneutico, i Padri e altri autori non sembrano aver percepito alcun conflitto tra le diverse interpretazioni del testo. Alcuni affermano esplicitamente che questo testo è suscettibile di diverse esposizioni e applicazioni. Per es., *Ambrogio*⁴ offre la seguente lettura: la donna è Eva. La sua discendenza è la carne: quella di Cristo e quella di tutta l'umanità salvata da Cristo. Il serpente è il demonio. La sua testa è schiacciata dalla potenza della croce e della risurrezione. Quanto al tallone, è il luogo per il quale l'uomo è esposto alla tentazione. E qui si dilunga sulla fenomenologia, per così dire, della tentazione. C'è stata la tentazione di Eva e di Adamo; c'è la tentazione di tutti i loro discendenti; e c'è stata quella di Cristo, discendente di Eva, il cui tallone invulnerabile fu morso durante la tentazione del deserto, ma egli non risentì del veleno. Vittorioso, il Cristo protegge il nostro tallone: lo guarisce dal morso, lo lava dal veleno del serpente. Commentando Gen 3,15, poi, Ambrogio cita altri testi: Lc 10,19; Sal 90,13; Ef 6,16; Rom 16,20. Come già aveva fatto Ireneo, anche il vescovo di Milano raccoglie un gruppo di testi che sono per lui un insieme di segni strettamente legati, e manifestano lo stesso, unico pensiero divino. Per lui,

⁴ *De Spiritu Sancto* I,16 (PL 16, 707B-708A); *De Interpellatione Job et David* IV,4 (CSEL 32, 21-25; PL 14, 812D-813A); *De Isaac*, 43 (CSEL 32a, 3-5; PL 14, 516-517); ecc.

come per Ireneo, il combattimento di Cristo e quello del resto degli uomini non sono separati.

1.1.3. *Senso morale*

Un cambiamento di prospettiva si ha con *Agostino*⁵, il primo a proporre una spiegazione sistematica di tutte le parole del versetto. Egli dà inizio ad un allegorismo che peserà sugli autori successivi. I punti della sua interpretazione sono i seguenti: il serpente è il diavolo, la testa è l'inizio del peccato che è l'orgoglio. A partire da qui, si sviluppano due direzioni; la prima è un'applicazione individuale che è essenzialmente una lezione morale: la donna è la «parte animale» dell'uomo, il tallone è il piacere illecito che conduce all'adesione interiore; la seconda è un'applicazione collettiva nella linea ormai divenuta classica. In questa prospettiva, chi osserva la testa del demonio è la Chiesa, e i membri della Chiesa sono invitati a guardare il loro tallone evitando l'orgoglio, che li spinge alla caduta. Si vede che anche l'interpretazione collettiva sbocca su delle applicazioni individuali.

La prospettiva cristologica sembra essere sparita da Agostino, ma, in realtà, essa non è abolita. Se il Cristo non è nominato esplicitamente nei suoi commentari a Gen 3,15, egli non è tuttavia escluso. Agostino vede nella Chiesa piuttosto che nell'umanità l'avversario del serpente, perché questo combattimento ha luogo nel Cristo. L'umanità al di fuori della Chiesa, l'umanità senza il Cristo non è impegnata in tale lotta. E se nei testi che sviluppano l'applicazione morale allegorica del versetto, tutto l'accento è messo sullo sforzo personale dell'uomo che resiste alle tentazioni del demonio, è certo che il dottore della grazia non dimentica mai l'assistenza del Cristo senza il quale siamo vinti in partenza. Resta comunque vero che con Agostino si interrompe l'interpretazione cristologica e questo si vede soprattutto nei suoi successori i quali sviluppano la prospettiva allegorica e la dimensione pratico-morale. Si perde così di vista la prospettiva della storia della salvezza, presente in Ireneo (e in Ottato di Milevo) per considerare essenzialmente il combattimento individuale e attuale di ciascun cristiano. Si dimenticano i tempi e le fasi progressive della lotta, si abbandona il senso collettivo per sostituirlo con un senso generale più astratto. Anche se si riferisce il combattimento alla Chiesa, ci si ferma solamente ai tratti universali che si

⁵ *De Genesi contra Manichaeos* II, 1,2 (PL 34, 196); II, 18,28 (PL 34, 210); *Enarratio in Ps.* 35 (PL 36, 354); ecc.

adattano ad ogni membro. Certo, queste due interpretazioni coincidono alla base. Entrambe infatti vedono in Gen 3,15 l'annuncio della lotta contro il demonio alla quale nessuno sfugge. Ma all'interno del quadro allegorico elaborato da Agostino, non è sorprendente che l'interpretazione cristologica perda terreno. Quelli che vedono nel *semen mulieris* (elemento capitale dell'interpretazione) non la discendenza, ma il *fructus boni operis*, non possono più riconoscerci il Cristo, figlio di Maria.

1.1.4. Senso morale-allegorico

Un'altra linea interpretativa ha inizio con *Fulberto*⁶, il quale presenta un'interpretazione mariologica nuova, in cui la donna, secondo la lettura della Vulgata, schiaccia la testa del serpente. In che cosa consiste questa vittoria personale? Nel fatto che Maria ha vinto le suggestioni del demonio, specialmente la concupiscenza della carne e dello spirito. Maria vince la prima mediante la verginità (vittoria sulla sensualità) e la seconda mediante l'umiltà (vittoria sull'orgoglio). Si noti il cambiamento di prospettiva: per Ireneo e i suoi successori, il vincitore della lotta era il Cristo, e il suo trionfo era la redenzione. Con Fulgenzio, è Maria che trionfa, ma si tratta del trionfo tutto personale che deriva dalla sua santità perfetta. Nell'interpretazione antica, Maria interveniva come madre della discendenza per eccellenza che è il Cristo. Qui, ella si sostituisce a Lui come autrice della vittoria. A ben guardare, questa interpretazione non è così nuova come sembra. La vittoria di cui si tratta è nota: è una vittoria sulle suggestioni malvagie del demonio, sull'orgoglio, sulle tentazioni della carne: è l'interpretazione morale che domina dai tempi di Agostino. Fulberto si limita ad applicarla al caso eminente di Maria. Si può dire che nel senso morale e nel nuovo senso mariologico che ne è un caso privilegiato, si hanno delle applicazioni particolari del senso collettivo secondo il quale Gen 3,15 annuncia la lotta universale tra l'uomo e il demonio. Tuttavia, Fulberto abbandona la corrente inaugurata da Ireneo per stabilire un'altra interpretazione mariologica sulla base dell'allegorismo agostiniano.

Come variazione sul tema, si possono inoltre ricordare alcuni autori che fanno una sintesi tra la nuova interpretazione mariologica di tipo morale e l'interpretazione antica di tipo cristologico. *Ermanno di Tournai*⁷ (1167) rias-

⁶ S. FULBERTO DI CHARTRES (1028), *De Nativitate B.M.V.* (PL 141, 320D-321A).

⁷ *De Incarnatione*, 9 (PL 180, 34B).

sume questa prospettiva in modo felicemente conciso: «Maria ha vinto per se stessa e per la sua discendenza, cioè attraverso suo figlio».

Dal punto di vista ermeneutico, è utile ricordare che le diverse linee interpretative non sono in conflitto tra loro. Non solo non si oppongono le diverse spiegazioni del versetto, ma succede anche che lo stesso autore non abbia difficoltà a giustapporle, o a proporle in successione. Ruperto di Deutz, per es., si distingue per la sua prospettiva singolare. Egli infatti propone una triplice applicazione di Gen 3,15: alla Chiesa, a Maria che ne è la parte migliore, e a tutte «le persone di sesso femminile»⁸.

1.1.5. Osservazioni conclusive

Bisogna osservare innanzitutto che sull'interpretazione dei diversi autori influisce il tipo di testo che essi traducono. I Padri greci utilizzano generalmente la Settanta che traduce: «Egli osserverà (τηρήσει) la tua testa e tu osserverai (τηρήσει) il suo tallone». Due punti sono da notare: innanzitutto, che il maschile facilitava il senso messianico; in secondo luogo, che lo stesso verbo ebraico (*šûf*), usato due volte, è reso in entrambi i casi con lo stesso verbo greco. Ma qui sorge un problema. Il verbo è τηρέω, che vuol dire «osservare, conservare», o τείρω, che significa «spezzare»? Nei manoscritti, il fenomeno ben conosciuto dell'itacismo non consente di distinguere le prime sillabe dei due verbi. È solo il contesto che permette di sapere se un autore utilizza l'una o l'altra forma verbale. Ma sembra che, in generale, si debba preferire il doppio impiego di τηρεῖν, perché gli autori hanno sostenuto l'idea del confronto, della malevola osservazione delle due parti in lotta, lasciando in sospeso l'esito del conflitto. Si comprende allora perché i Padri greci, malgrado il pronome αὐτο, che avrebbe facilitato grandemente l'interpretazione messianica, non hanno visto che raramente la vittoria di Cristo.

Presso i Padri latini, invece, la storia è più complessa. Molti testi sono in concorrenza tra loro, prima che la Vulgata li soppianti progressivamente, a partire da Isidoro di Siviglia. Il testo della Vulgata, come è noto, ha il pronome femminile *ipsa* invece del maschile, e questo rende difficile l'interpretazione cristologica del versetto. Inoltre traduce il verbo con un futuro «porrò», facilitando l'interpretazione profetica dell'inizio del versetto.

Dopo questi chiarimenti preliminari, si può osservare che l'interpretazio-

⁸ *Comment. in Gen.* Lib. 3, cap. 19 (PL 167, 304D-305C); *In Apoc.* 12,3 (PL 169, 1042C-1043A); *De vict.* II,16 (PL 169, 1256AC).

ne più antica è quella morale collettiva attestata da Giustino. Sulla base di questo senso collettivo, Ireneo sviluppa il senso cristologico e mariologico. Grazie alla sua teologia della ricapitolazione e all'uso di testi più espliciti, egli fa del Cristo, nato da Maria, un esponente particolare della comune razza umana, il quale ha la funzione di riconciliare in sé tutte le inimicizie. Ireneo ci dà la prima interpretazione mariologica, inserita però in un quadro più ampio che permette di conciliarla organicamente con tutte le altre. I Padri seguenti spesso uniranno il senso collettivo e quello cristologico. Nell'insieme, essi daranno un'interpretazione cristologica di Gen 3,15 collegando questo testo con altri sia dell'Antico (Sal 90,13) che del Nuovo Testamento (Lc 10,19; Rom 16,20). Sembra dunque che il significato cristologico e la vittoria annunciata derivino da un senso profondo che si rivela non mediante la pura analisi del testo, ma facendo riferimento all'insieme del disegno di Dio che le Scritture ci hanno svelato. Sempre sulla base dell'interpretazione collettiva Agostino sviluppa l'interpretazione morale-allegorica. Fulberto applica a Maria lo schema morale agostiniano.

1.2. L'epoca moderna

Nell'epoca moderna si assiste ad una sostanziale conferma di questi dati tradizionali. Per es., il noto gesuita T. Gallus pubblicò due studi sull'interpretazione luterana del «protovangelo». Il primo volume è dedicato all'interpretazione di Gen 3,15 fatta dai capi della Riforma, Lutero, Zwingli e Calvino. Il campo di ricerca del secondo volume, invece, si estende sull'arco dei due secoli, che va dai contemporanei di Lutero fino all'inizio dell'epoca illuministica (sec. XVI-XVIII)⁹. Gallus riporta l'esegesi di settanta studiosi protestanti e nota che tra essi c'è piena concordanza sul significato messianico e mariologico di Gen 3,15. I successori non fanno che approfondire e precisare l'esegesi di Lutero. Il seme della donna è Cristo e solo Lui. Nella frase "il seme della donna" è indicata la nascita verginale di Cristo da Maria, promessa confermata da Is 7,14. Nell'antica esegesi e teologia luterana Gen 3,15 è il *locus classicus* contenente tre fondamentali articoli della fede cristiana: quello della persona divina e della natura umana di Cristo, quello della sua nascita verginale da Maria, e infine quello della sua vittoria e risurrezione. Gli an-

⁹ *Der Nachkomme der Frau in der altlutherischen Schriftauslegung. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen 3,15. II. Band. Von den Zeitgenossen Luthers bis zur Aufklärungszeit*, Klagenfurt 1973.

tichi discepoli di Lutero consideravano come un dogma di fede il fatto che Gen 3,15 parlasse di Cristo e solo Lui fosse il seme della donna, e ciò per due motivi: in primo luogo, solo Cristo ha schiacciato il capo del serpente; in secondo, tutti gli uomini discendono da un uomo e da una donna, mentre Cristo proviene esclusivamente da una donna.

1.3. L'epoca contemporanea

Scegliamo solo due esempi, originali rispetto alle diverse interpretazioni finora emerse, le quali continuano ad essere ripetute nell'esegesi contemporanea.

1.3.1. *L'interpretazione naturalistica*

C. Westermann¹⁰ si schiera dalla parte di coloro che negano ogni senso salvifico o morale al passo genesiaco. Per lui, Gen 3,15 ha un significato puramente eziologico. L'inimicizia tra la donna e il serpente (cfr. i passi paralleli di Num 35,21-22; Ez 25,15; 35,5) designa una situazione che esiste già da tempo, per cui si tratta non di un fenomeno particolare, momentaneo, ma bensì di una condizione permanente. Dal parallelismo tra 3,14 e 3,15, egli deduce che il «seme» non può indicare che la serie dei discendenti, non un discendente particolare.

Westermann ammette che, a cominciare da Ireneo, il passo in questione è stato interpretato come una predizione relativa a Cristo (e a Maria). Il seme della donna ha assunto un significato individuale; il seme del serpente è stato identificato con il demone debellato dal seme della donna. Ma egli è decisamente contrario a questa interpretazione, propria della tradizione sia cattolica sia evangelica, per due motivi:

1. Il seme ha senz'altro un senso collettivo, indicando la «serie della discendenza» sia della donna che del serpente;
2. Dal punto di vista storico-formale, l'oracolo si trova in un contesto punitivo, di maledizione, perciò non è possibile che esso assuma un significato di promessa o di profezia.

Oltre all'interpretazione messianica (e mariologica), Westermann ripudia anche quella «etica», che vede simboleggiata nel serpente la potenza demoniaca del male ed interpreta l'inimicizia tra esso e la donna nel senso della lotta che l'uomo sostiene contro questa potenza nemica. Questa interpreta-

¹⁰ *Genesis*, I. Teilband, Genesis 1-11, Neukirchen-Vluyn 1974.

zione risale a Filone, fu ammessa da Isodad di Merv e, in tempi recenti, da A. Dillmann, O. Procksch, Th.C. Vriezen e G. von Rad.

L'interpretazione naturalistica è sostenuta anche da un noto orientalista cattolico, E. Lipinski¹¹. Con abbondanza di passi paralleli tratti dalla Bibbia e dall'antico mondo orientale, questo studioso illustra le immagini usate per descrivere la condizione del serpente che striscia sul ventre, mangia la polvere e ha la testa schiacciata. Queste immagini si applicano tradizionalmente ad un nemico che viene vinto e, in ogni caso, esprimono uno stato di profonda umiliazione. Il v. 15 annuncerebbe una vita penosa alla discendenza del serpente e a quella della donna: vittorie e sconfitte si alterneranno. A suo giudizio, si tratterebbe di una spiegazione mitologica dell'ostilità esistente tra il serpente e l'umanità; in breve, di un'eziologia come nei vv. 14.16. Ciò gli permette di concludere che la tardiva interpretazione escatologica e messianica si deve ad una reinterpretazione del testo avvenuta agli inizi dell'era cristiana.

Molti autori però, reagendo contro questa ipotesi, hanno sottolineato la banalità dell'interpretazione naturalistica nel contesto dell'opera genesiaca. Autori come G. von Rad, W. Zimmerli, J. Coppens, B. Rigaux, e altri, hanno messo in evidenza la profonda ispirazione religiosa dei primi capitoli del Genesi e hanno chiesto di interpretare Gen 3,15 nel contesto più ampio nel quale esso è inserito.

1.3.2. *L'interpretazione etica*

Altri autori, come si anticipava precedentemente, hanno scorto nel serpente l'elemento simbolico del male. Tra costoro ricordiamo E. Haag¹². L'immagine contenuta nel versetto, sostiene l'autore, è presa dalla realtà quotidiana e suppone la materiale ostilità tra l'uomo e il serpente, ostilità che tende all'annientamento. Per comprendere giustamente il versetto, è importante ricordarsi che: «Il serpente come animale appartiene a quel gruppo di esseri viventi che non rappresentano un aiuto per l'uomo nel superamento della sua solitudine; malgrado ciò il serpente, grazie alla sua astuzia, offre il suo aiuto in forma di seduzione. La donna cui si dirige l'ostilità del serpente è qui presentata nella sua funzione di aiuto all'uomo. Sia la donna che il serpente hanno una discendenza. Perciò, secondo la concezione dell'autore jah-

¹¹ «Études sur les textes "messianiques" de l'Ancien Testament (Gen 3,14s; Is 9,5-6; Jér 23,5-6; 33,14-16; Ps 110,4-5)», *Semítica* 20 (1970) 41-57.

¹² *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2-3*, Trier 1970.

vista, ci sono nel mondo delle potenze che non possono offrire nessun contributo all'edificazione del Regno di Dio; esse personificano l'assolutizzazione antidivina di ciò che è creato di fronte a Jahve»¹³.

2. STORIA DELL'INTERPRETAZIONE DI IS 7,14

«La vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele»¹⁴

I problemi che, nella storia dell'esegesi, sono emersi costantemente e appassionatamente, si possono ridurre a due:

- l'identità della madre;
- il significato della parola ebraica *'almah*, con cui è designata la madre.

Le due questioni sono connesse, ma noi ci soffermeremo essenzialmente sulla prima. Varie sono state le identificazioni proposte nei secoli.

2.1. La sposa (e il figlio) del profeta

In epoca antica questa opinione è stata difesa da Gerolamo, Ibn Ezra, Rashi. In epoca moderna, si possono ricordare: J.J. Stamm¹⁵, N.K. Gottwald¹⁶. La ragione principale su cui si fonda questa interpretazione è il parallelismo di vocabolario e di situazione tra 7,14 e 8,1-3. In entrambi i testi si menzionano il concepimento e la nascita di un bambino, nonché un nome simbolico che gli viene dato. Il nome del bambino, in entrambi i casi, è segno di salvezza per Giuda, senza escludere un elemento di castigo per l'incredulità del re. Comune ai due testi è inoltre, la spiegazione del segno (7,16; 8,4).

A parte gli autori summenzionati, questa interpretazione non è praticamente più sostenuta negli studi contemporanei.

2.2. La sposa e il figlio di Acaz (Ezechia)

È l'opinione sostenuta nel mondo ebraico fin dalle origini del cristianesimo e ottiene il favore degli esegeti moderni. Questa interpretazione corri-

¹³ *Der Mensch*, 64.

¹⁴ Cf quanto detto alla nota 1.

¹⁵ «Die Immanuel-Weissagung. Ein Gespräch mit E. Hammershaimb», VT 4 (1954) 20-33; Id., «Die Immanuel-Weissagung und die Eschatologie des Jesaja», TZ 16 (1960) 439-455.

¹⁶ «Immanuel as the Prophet's Son», VT 8 (1958) 36-47.

sponderebbe meglio delle altre alla circostanza storica. I nemici pretendono di far cadere la dinastia regale di Giuda (7,6); la promessa di un discendente che regnerà è la migliore risposta a tale pretesa (7,7). Tra gli autori che propongono per questa spiegazione ci sono, tra gli altri: Alonso Schökel, Clements, Lohfink, Montagnini, Wildberger, ecc. Il segno non consisterebbe allora nella concezione miracolosa del bambino o nella sua «nascita verginale», ma nelle circostanze concrete nelle quali avvengono il concepimento e la nascita e che il nome simbolico interpreta. Il carattere del segno sarebbe nettamente salvifico in quanto garantirebbe la continuità della dinastia davidica e la sparizione del pericolo che incombe su Gerusalemme (7,16).

Si tratterebbe di un oracolo essenzialmente dinastico che giustificerebbe la solennità dell'annuncio e si collegherebbe direttamente con la profezia di Natan (2Sam 7,16) che promette a Davide «una casa stabile».

2.3. Figure sconosciute, indeterminate, collettive

Secondo questa interpretazione il testo si riferirebbe a qualsiasi donna innamorata, che sarebbe incinta (nel presente o in un futuro indeterminato). Tra gli autori che sostengono questa opinione ricordiamo: Budde, Duhm, Koehler, ecc. Essa però, non sembra verosimile, soprattutto per il tenore concreto dell'oracolo isaiano, e contrasta, inoltre, con il carattere dialogico della situazione. Il segno nell'intenzione profetica mantiene sempre un valore palpabile.

2.4. La «Figlia di Sion» e il «nuovo Israele»

Una variante interessante della precedente interpretazione collettiva (= tutte le giovani madri potranno esprimere nel nome dei figli la salvezza ottenuta, una volta passato il pericolo) è quella che vede nell'*'almah* la «figlia di Sion» e nell'Emmanuele il «nuovo Israele», il «resto santo». Con questa interpretazione abbandoniamo il campo dell'esegesi storico-personale, secondo la quale il profeta si riferisce a persone più o meno determinate, ed entriamo in quello allegorico-collettivo, secondo il quale il popolo sarebbe il soggetto implicato. Si tratterebbe di un simbolo con valore corporativo. Forse questa potrebbe essere stata l'intenzione del redattore ultimo che ha riferito alla comunità post-esilica questa e altre profezie di Isaia. Però, nel senso primario inteso dal profeta, questa interpretazione è generalmente rigettata e non ha incontrato ulteriori sostenitori. Essa parte fondamentalmente dall'ipotesi che esista la teologia del «resto» in Is 1-39.

2.5. La Vergine e il Messia

L'interpretazione cristiana classica, a partire da Mt 1,23, è quella che ha visto nell'Emmanuele il Messia futuro, Cristo, e nell' *'almah* la Vergine Maria. Tra i sostenitori di questa teoria ci sono molti Padri (Giustino, Ireneo, Tertulliano, Gerolamo), autori posteriori (come Nicola da Lira), e un gran numero di moderni (Coppens, Schildenberger, Vella, ecc.). Secondo questa interpretazione, il segno consiste fondamentalmente nella nascita più o meno prodigiosa, incluso il parto verginale, del bambino. Il suo senso è, naturalmente, salvifico, come conviene ad una profezia messianica.

Ci sono due tipi di interpretazione messianica. Una sarebbe quella classica, cristologica, che vede nel concepimento verginale di Cristo (Mt 1,23) il compimento diretto della profezia di Isaia. L'altra forma, più moderna, accetta che la figura dell'Emmanuele non coincida del tutto con quella del Cristo, ma che descriva il Salvatore secondo il modello della speranza veterotestamentaria. In questo modo, la realizzazione deborda la profezia e non è corretto vederla prefigurata in essa letteralmente, ammettendo comunque l'esistenza di una relazione reale tra loro.

2.6. Figure mitologiche

Si è preteso infine vedere nell'oracolo dell'Emmanuele la versione ebraica di un mito universale che parla della nascita miracolosa di un liberatore futuro. Tra i sostenitori di questa ipotesi ricordiamo: H. Gressmann¹⁷, R. Kittel¹⁸, E. Norden¹⁹, ecc. Il tema è rappresentato ampiamente nella storia delle religioni, con i suoi motivi caratteristici: nascita verginale, alimento degli dei, liberazione definitiva, epoca paradisiaca, ma esso non si può certo applicare direttamente al testo di Isaia. Occorrerebbe infatti introdurre una serie di distinzioni e di precisazioni che fanno riferimento ai singoli contesti per verificare se sono effettivamente compatibili tra loro, al di là della superficiale ricorrenza di temi e motivi simili.

In conclusione, alla fine del nostro percorso dedicato alla ricognizione critica delle principali interpretazioni di Gen 3,15 e Is 7,14 che sono state

¹⁷ *Der Ursprung des israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905.

¹⁸ *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, Stuttgart 1924.

¹⁹ *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924.

elaborate nei secoli, ci chiediamo: che cosa può essere ritenuto valido ancora oggi? Al di là delle divergenze, è corretto interpretare questi testi in senso messianico? E secondo quale prospettiva? Si tratta di questioni abbastanza fondamentali che chiamano in causa il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento in una relazione che non è più pensabile solo a senso unico, cioè considerando l'Antico Testamento come profezia di Cristo, ma che esige di essere ripensato piuttosto come un circolo ermeneutico che dall'Antico (o meglio, dal Primo Testamento) va verso il Nuovo e viceversa, elaborando un percorso di reale dialogo tra le due articolazioni fondamentali dell'unica Scrittura.

Tenendo presente questo sfondo, nella terza parte di questo studio proponremo una lettura dei due testi in questione, seguendo un approccio che può essere definito in vari modi, e che consiste nel leggere la Bibbia con la Bibbia, un principio di lettura assai tradizionale, che può essere espresso in termini più moderni parlando di intertestualità, o di lettura midrashica, senza che la sostanza del discorso cambi.

3. UN APPROCCIO INTERTESTUALE

3.1. Gen 3,15 nel contesto di tutta la Scrittura

L'interpretazione di questo versetto non può essere separata dal suo contesto, come spesso hanno fatto i Padri. Siamo infatti all'interno di una sezione dell'insieme costituito dai capp. 2-3 di Genesi, una sezione che comprende i vv. 9-19. In essa distinguiamo due parti: l'*istruttoria* e l'*interrogatorio* (9-13) e la *sentenza* (14-19). Nell'*istruttoria* e nell'*interrogatorio* (9-13) emerge un contrasto marcato con Gen 2, che però ribadisce la necessità di considerare insieme questi capitoli: l'uomo ora ha paura di Dio, si nasconde perché ha vergogna. Ogni sentenza (14-19) è costruita secondo la medesima struttura: introduzione; motivazione; maledizione; pena; lotta e tensione. Contro il serpente (14-15), Dio pronuncia una maledizione diretta, che si ritroverà in Gen 4,11 contro Caino. L'inimicizia di cui parla il v. 15 indica un odio profondo, ancestrale e implacabile (cf Ez 25,15 in cui si indica l'odio dei Filistei). Quest'odio continuerà di generazione in generazione: l'uomo cercherà di uccidere il serpente e il serpente morderà mortalmente l'uomo. Si noti però il contrasto: il serpente insidierà l'uomo colpendo il suo punto debole, ma proprio la debolezza dell'uomo diventerà principio di vittoria sul serpente.

La Settanta ha letto il v. 15b in forma personale: il pronome ebraico che si riferisce alla stirpe umana in senso collettivo diventa un «lui» (אֹתוֹ) personale, che può facilmente assumere connotazioni messianiche. La Vulgata, come è noto, lo ha letto come pronome femminile (*ipsa*), riferendolo alla donna ed aprendo così il varco all'interpretazione mariologica. Dal punto di vista filologico, la lettura al femminile è possibile, in quanto nel Pentateuco abbiamo molti pronomi maschili da leggersi (*q^ere*) come dei femminili²⁰. Tuttavia, l'interpretazione messianico/mariologica non è sostenibile, a livello del testo di Gen 3, per alcuni motivi:

- il termine «seme» ha un significato collettivo, dal momento che indica la posterità della donna e quella del serpente;
- il serpente è una creatura di Dio, e un'obiettivizzazione attanziale del male, non una sua personificazione (almeno a livello di Gen 3).

D'altra parte, è possibile recuperare la lettura patristica ricollocando il nostro versetto entro la trama simbolica di tutto il testo biblico. Esiste innanzitutto una relazione strutturale tra questo testo e il suo contesto immediato che è costituito da Gen 1-11. Questi capitoli si presentano come una catena impressionante di maledizioni, anche se mitigate dalla misericordia. La storia dei patriarchi, invece, si apre con il tema della benedizione: in Abramo «si diranno benedette tutte le stirpi della terra» (12,2-3). Abramo, e la storia della salvezza che inizia con lui, sono portatori di una benedizione che riscatta e trasforma la condizione dell'umanità. Quella storia ha il suo compimento in Cristo, che si presenta a noi come la «vera» discendenza di Abramo (Gal 3,16) e il capostipite di un'umanità nuova, capace di vincere il peccato e la morte.

Una seconda relazione simbolica ci viene offerta da Is 11, un inno alla pace che si crea attorno al nuovo rampollo davidico. In quella nuova creazione, anche il serpente fa pace con la nuova umanità, simbolicamente presente nel bambino: «Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide, il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi» (Is 11,8). La pace tra la stirpe nuova dell'uomo e il serpente segna l'avvio di una nuova creazione, in cui è cancellata la maledizione originaria. È una pacificazione promessa da Isaia per la salita al trono del nuovo re Ezechia. Ma la parola profetica, fondata sulla fedeltà del Signore alla sua promessa, non si ferma al presente prossimo. Essa trova la sua piena realizzazione nel presente messianico di Gesù Cristo e nella stirpe nuova che in lui fa «corpo».

²⁰ P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 16f. 39c.

In Ap 12, il simbolo della lotta tra il serpente e la stirpe della donna viene ripreso e arricchito dalle armoniche introdotte dalla riflessione apocalittica del giudaismo intertestamentario. Il cap. 12 è infatti una meditazione simbolica sul senso della storia umana dalla creazione alla redenzione: una storia di progressiva caduta dell'uomo, a cui fa riscontro un intervento salvifico di Dio.

Il simbolismo della donna in quel testo è polivalente. Essa è anzitutto l'*umanità* nel suo complesso e travagliato rapporto con Dio: creata nella perfezione, caduta, ma chiamata ad una perfezione ancora maggiore (il figlio che la donna porta in grembo), che sarà accompagnata da un travaglio. Il parto, infatti, è un simbolo molto frequente sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento per parlare della rinascita spirituale (cf Is 66, 6-9).

Più in particolare, la donna di Ap 12 diventa il *popolo d'Israele*. L'Antico Testamento aveva usato molte volte il simbolo femminile per parlare del rapporto privilegiato d'Israele con YHWH. La sovrapposizione dei due simboli ha valore teologico per Giovanni: la storia d'Israele va letta e compresa all'interno della storia dell'umanità.

Ancora più in particolare, la donna di Ap 12 è la *madre del Messia*: «Ella partorì un figlio, un maschio, destinato a governare tutte le genti con uno scettro di ferro» (Ap 12,5).

Infine, in collegamento con la donna «sposa, moglie dell'Agnello» di 21,9, simbolo della nuova umanità rigenerata in Cristo, il v. 17 illustra un'ultima valenza simbolica della donna: essa è la *madre del nuovo popolo*, vittorioso con Cristo nella lotta contro il mistero del male.

Tutta questa ricchezza simbolica è implicitamente presente in Gen 3,15, tanto che si è parlato di Ap 12 come di un commentario midrashico a Gen 3,15²¹. È il contesto dunque di tutta la letteratura biblica ad offrire l'espansione di senso di Gen 3,15, rifondendo il simbolo e arricchendolo progressivamente.

3.2. Is 7,14 e la crescita del testo

Anche in questo caso, il versetto in questione, Is 7,14 verrà ricollocato nel suo contesto prossimo, costituito dalla pericope di Is 7,1-17; poi cercheremo di rispondere al problema della «legittimità» dell'interpretazione cristiana di Matteo e della tradizione ecclesiale.

²¹ G. HAURET, «Eve transfigurée: de la Genèse à l'Apocalypse», RHPR 59 (1979) 327-339.

3.2.1. *Lettura di Is 7,1-17*

Is 7,1-17 è composto da un dittico, inquadrato da un'introduzione storica (1-2). Nella prima scena (3-9), il Signore parla ad Isaia. Nella seconda (10-17), il Signore prende la parola, per mezzo del profeta, e si rivolge ad Acaz. Il contesto storico (1-2) è quello della guerra siro-efraimita (734 a.C.; cf 2Re 16). La Siria e Samaria hanno paura di essere fagocitati dalla superpotenza assira e si alleano tra loro, formando un asse anti-assiro. Per rafforzare la lega e coprirsi da eventuali attacchi egiziani da sud, Siria e Israele vogliono coinvolgere anche Giuda. Acaz, re di Giuda, rifiuta la proposta, scatenando come contraccolpo un attacco militare dell'asse contro Gerusalemme, con l'intenzione di sostituire il re al potere con un re-fantoccio, favorevole alla lega anti-assira. In questo quadro si inserisce il nostro episodio. Il re Acaz, seguendo un partito della sua corte, sta pensando di risolvere la difficile situazione in cui si trova, chiedendo direttamente aiuto all'Assiria, come poi di fatto farà, nonostante la proposta contraria di Isaia.

La prima scena (3-9) si apre con l'invito di YHWH, rivolto al profeta, di incontrare Acaz. Le due specificazioni circa il figlio da portare con sé all'incontro e il luogo dell'incontro sono parte integrante del messaggio divino. Il figlio esprime simbolicamente (Is 8,18) la parola di speranza per il momento: «Un resto ritornerà». Il luogo è il punto più debole della Gerusalemme davidico-salomonica, la piscina di Siloe. Perché? Di fronte alla minaccia degli eserciti invasori, la prima cosa che il re controlla è il sistema delle acque. Una delle condizioni fondamentali perché la città possa resistere all'assedio è infatti quella di avere acqua. Alla notizia che gli Aramei si sono accampati a Efraim e stanno minacciando Gerusalemme, per prima cosa il re va alla piscina per controllare che le acque siano in buono stato. Ma presso le acque della città avveniva anche l'investitura regale (1Re 1,9.33-34). Perché l'investitura regale avveniva alla fonte? Forse per indicare che l'investitura del re aveva a che fare con il dono di fecondità e di vita dato all'intero popolo. È certo comunque che la fonte dove si raccoglieva l'acqua era uno dei luoghi tradizionali in cui avveniva l'investitura sacra. Il profeta raggiunge il re proprio in questo luogo perché in questo momento non si tratta solo di una campagna militare, ma sembra anche che la dinastia del re venga minacciata in maniera radicale (Is 7,6). Il problema è quello del re, della sua autorità, della sua possibilità di continuare ad essere il capo del popolo di Gerusalemme: è il problema della dinastia davidica, e per questo l'incontro avviene nel luogo in cui la dinastia davidica è stata consacrata.

In questa situazione, il profeta annuncia un messaggio carico di speranza: «Fa' attenzione e sta tranquillo, non temere e il tuo cuore non si abbatta» (7,4). Questa parola è, in parte, ispirata al kerygma isaiano: «Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nell'abbandono confidente sta la vostra forza» (Is 30,15). D'altra parte, è un'eco fedele della spiritualità della «guerra santa» (Dt 20,2-4). L'oracolo dei vv. 7-9, in cui si sostanzia la proposta di Isaia, non è solo un richiamo ideale, ma è anche proposta politica: confidare solo nel Signore e rimanere indipendenti, senza aggregarsi alla lega e senza chiedere una protezione suicida all'Assiria. La stabilità di Giuda sta nel poggiare su YHWH, cioè nel credere in Lui, perché «Se non crederete, non avrete stabilità».

Il profeta vuole autenticare la sua parola come parola del Signore, per questo nella seconda parte (10-17) offre un segno al re. Chiedere un segno dopo un oracolo o una teofania non è mettere alla prova Dio. Non spetta all'uomo esigerlo, ma può essere chiesto da lui con umiltà (cf Gdc 6,36-40). Un segno deve consistere in una verifica possibile e visibile della parola offerta. Ma la verificabilità del segno dovrebbe anche richiamare Acaz al fondamento dell'appello di Isaia alla «fiducia» in YHWH: non ci potrà essere un'altra dinastia in Gerusalemme, perché a Davide, per bocca di Natan (2Sam 7) venne fatta una promessa di continuità dinastica che non verrà meno neppure in questo frangente. Dal momento che Acaz non ha ancora figli, la continuità dinastica deve essere significata dalla nascita di un erede.

La risposta di Acaz all'offerta del profeta sembra esprimere l'atteggiamento corretto di chi non vuole mettere alle strette Dio, come fecero gli Israeliti nel deserto (Es 17). In realtà, il suo rifiuto è piuttosto indizio di una volontà che non vuole lasciarsi provocare dalla parola del Signore, ma decidere autonomamente. A partire dal v. 14 il profeta annuncia che Dio darà comunque un segno che sarà una nascita. Colei che deve generare è presentata come l'*'almah*, la «giovane donna», probabilmente la moglie di Acaz, Abi (2Re 18,2), la quale non aveva ancora partorito alcun erede. Il «segno» consiste nell'attualizzare la promessa fatta a Davide per mezzo di Natan, che garantiva la continuità della dinastia regale. Il «segno» si presenta dunque nell'ambito ordinario della storia: non la nascita, non il nome sono straordinari, ma l'ulteriore compimento della parola di Natan a conferma dell'irrevocabile fedeltà di YHWH. L'oracolo e il «segno» che l'accompagnava si sono adempiuti, almeno a un primo livello, di lì a poco: la dinastia davidica infatti rimane salda sul trono, a dispetto dei propositi di Rezin e Pekach.

3.2.2. Rilettura matteaiana di Is 7,1-17

Inserita nel suo contesto più ampio, la pericope mostra una prima espansione di senso all'interno del «Libro dell'Emmanuele» (Is 7-12). La parola originaria aveva ormai perso gli angusti confini della guerra siro-efraimita ed aveva trovato conferme negli eventi successivi: l'ascesa al trono di Ezechia, le invasioni assire, un periodo di relativa tranquillità durante l'VIII secolo, la crisi della dinastia davidica e, alla fine, l'esilio e il ritorno.

Ma è soprattutto nel momento in cui Isaia viene tradotto in greco che si assiste alle modifiche più sostanziali. La Settanta infatti ha tradotto *'almah* con *παρθένος*, contrariamente agli altri passi dove veniva inteso nel senso più generico di «giovane donna». Probabilmente dobbiamo questa rilettura all'incomprensione del contesto in cui si collocava il segno offerto da Isaia ad Acaz: si voleva sottolineare in qualche modo il carattere futuro del segno. Ciò che nel testo TM di Isaia era la promessa per un tempo immediato, nella Settanta viene proiettata come attesa futura, anche se non si parla ancora di concezione verginale. Ce lo conferma il fatto che il giudaismo antico non ha mai visto nella pericope isaiana un annuncio in tal senso. La traduzione greca dice semplicemente: «Coei che (ora) è vergine concepirà e partorerà un figlio».

Ma la parola profetica, ormai divenuta «scrittura», percorre strade nuove, si introduce in nuove attese, in orizzonti interpretativi non previsti e non prevedibili dall'autore. L'orizzonte di comprensione della parola stessa si allarga ed illumina nuovi eventi della storia, guidata da quella stessa fedeltà di Dio, su cui Isaia aveva fondato il suo oracolo. Noi siamo abituati a considerare la storia come una serie di avvenimenti che si succedono, che vengono «dopo». In realtà, per capire il passato occorre partire dal futuro, in quanto è il futuro a giustificare e a dare continuità alla successione dei fatti. La lettura di Matteo si colloca in questa catena interpretativa, applicando la parola di Isaia alla Vergine Maria e al discendente davidico «ultimo», Gesù. In che senso è legittima questa nuova interpretazione matteaiana?

Matteo e la prima comunità cristiana continuano quanto Isaia e i suoi discepoli hanno iniziato dopo la prima predicazione del «segno», ricollocando nel loro «oggi» la parola offerta da Dio precedentemente. Il centro dell'interpretazione di Matteo infatti ruota attorno alla stessa affermazione: Dio è rimasto fedele alle promesse antiche per la casa di Davide e le ha adempiute «ultimamente» in Gesù. Naturalmente si può accettare l'interpretazione di Matteo solo se accettiamo il fondamento della sua prospettiva, che si trova nell'esperienza pasquale di Gesù e nella sua risurrezione. Essa ratifica la pre-

tesa di Gesù e della prima comunità che veramente quell'uomo di Nazaret era il compimento di tutte le promesse antiche e l'espressione «ultima» della fedeltà di Dio.

In questo senso, è il «futuro» di Gesù ad illuminare la parola di Isaia e ad esprimerne fino in fondo il senso, l'orizzonte di orientamento. Non perché Isaia abbia «previsto» il concepimento verginale di Gesù, ma perché il concepimento verginale di Gesù illumina in modo definitivo la promessa di Isaia.

«La tecnica degli autori neotestamentari di mettere in evidenza corrispondenze singole molto artificiose tra proposizioni e frasi dell'Antico Testamento e avvenimenti della vita di Gesù di Nazaret, ci appare come gioco letterario, corrispondente un po' allo stile esegetico di quell'epoca, sotto il quale però sta come convinzione fondamentale portante la grande serietà della consapevolezza che l'unico e totale Gesù è l'adempimento dell'unica e totale attesa messianica, che nacque dalla promessa, in fondo unica, di Dio fatta mediante i profeti»²².

DONATELLA SCAIOLA
Via R.R. Pereira, 129B
00136- ROMA

Summary

This article considers two important texts particularly studied in the exegetic domain, starting from the patristic period. It is structured into three parts.

The first one concerns the critical recognition of the patristic exegesis of Gen 3:15, identifying four fundamental readings: collective (Justin), christological (Irenaeus), moral (Augustin), moral-mariological (Fulbert).

The second part concerns the story of Is 7:14 interpretation, and particular reference is made to the problem of the «young woman» identification, which has been intended in several ways: as the prophet's wife, as Acaz wife, as a mythic, common figure etc.

The third part gives a reading of Gen 3:15 and Is 7:14 introducing them in the overall context of the Scriptures, to show how these texts can get a messianic meaning and how they can be conceived in the Lord Jesus.

²² N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*, Brescia 1967, 76-77.