

IN PRINCIPIO

CLAUDIO
ARLETTI

GIAN PAOLO
CARMINATI

CELESTINO
CORSATO

GIUSEPPE
DE CARLO

CLAUDIO
DOGLIO

DINO
DOZZI

RINALDO
FABRIS

FIORENZO
FACCHINI

VITTORINO
GROSSI

GIORGIO
MAZZANTI

LUCA
MAZZINGHI

GIOVANNI CESARE
PAGAZZI

DIANA
PAPA

ROMANO
PENNA

MARCO
SETTEMBRINI

BENOÎT
STANDAERT

ANDRÉ
WÉNIN



Semestrale - n. 2
luglio-dicembre 2012
tariffa ROC: Poste italiane spa
sped. in AP - dl. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n. 46)
art. 1 comma 1, DCB Bologna
ISSN 2240-6077

66

«IN PRINCIPIO DIO CREÒ...». I NUOVI INIZI DI DIO PER L'UOMO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Giuseppe De Carlo

docente di Antico Testamento
allo Studio Teologico «Sant'Antonio» di Bologna
e all'ISSR «Sant'Apollinare» di Forlì
invitato per la lingua ebraica
alla Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

«B^ereshit: in principio Dio creò il cielo e la terra [...] E fu sera e fu mattino: primo giorno». Così la Bibbia annuncia il primo principio, il principio assoluto, il primo giorno della creazione. Il racconto si conclude poi con le parole: «Dio, nel settimo giorno [...] cessò (wayyišbōt) da ogni suo lavoro» (Gen 2,2). Davvero il Dio di Israele si ritirò nel settimo giorno in un riposo eterno, abbandonando al suo destino tutto ciò che aveva creato? In realtà, la narrazione biblica testimonia del costante accompagnamento di Dio nei confronti dell'uomo, e la presenza divina non è mai neutra, ma sempre apportatrice di vita, con anche risvolti di castigo, quando il peccato dell'uomo cerca di estrometterlo. Per ristabilire la condizione originaria delle sue creature, Dio deve sempre di nuovo indossare i panni del creatore, perché non bastano rimedi provvisori ma necessita una nuova creazione.

In questo intervento, che apre il numero della rivista, in maniera narrativa e discorsiva ripercorrerò le tradizioni veterotestamentarie per far emergere come l'«in principio» della creazione non è unico, ma a ogni snodo storico Dio interviene creando «una cosa nuova», imprimendo un nuovo «in principio».¹

¹ L'approfondimento dei testi viene fatto nei contributi che seguono. A essi rimando anche per la bibliografia specifica; qui mi limito a citare le voci più pertinenti dei due lessici più conosciuti dell'Antico Testamento: C.

A) DAL *CHAOS* AL *KOSMOS* (GEN 1; GEN 6-9; ES 14)²

Il racconto sacerdotale della creazione (Gen 1,1-2,3), sulla falsariga dei racconti mesopotamici, presenta l'attività creatrice di Dio come un mettere ordine nel disordine, nel far passare dal *caos* al *kosmos*. Il *caos* è rappresentato dalle acque che tutto avvolgono, mentre il *kosmos* viene dalla parola creatrice, che separa le acque di sopra dalle acque di sotto e che stabilisce i confini tra acque marine e terra asciutta (*yabbāšāh*).

Questo intervento ordinatore è rilevabile anche linguisticamente. In Gen 7,11 e 8,2 ricorrono due termini che veicolano una cosmologia e una teologia, che possono servire di riferimento: si tratta del verbo «erompere» e del nome «abisso», mentre in Gen 8,14 compare un'altra radice importante, la radice «prosciugarsi». Proprio questi tre termini ricorrono solo tre volte nel racconto sacerdotale delle origini: in Gen 1, e cioè nel racconto della creazione, in Gen 6-9 e cioè nel racconto del diluvio, e infine in Es 14, nel racconto del passaggio del mare.

Per il primo giorno Gen 1,2 parla del caos primitivo, il quale è come un universo di sole acque e tenebra. Questo universo acquoso è l'oceano primordiale (1,2). Nel secondo giorno, Dio separa le acque inferiori dalle acque superiori per mezzo del firmamento (1,6-8). Vi sono dunque due oceani, uno sopra il firmamento, l'altro sotto di esso. Il terzo giorno, Dio fa apparire l'asciutto (*yabbāšāh*, 1,9) che chiama «terra» (1,10). Sono dunque due le regioni sotto il

WESTERMANN, «hādāš», in *DTAT* I, 455-459; W.H. SCHMIDT, «bārā'», in *DTAT* I, 292-295; R. NORTH, «hādāš», in *GLAT* II, 804-827; J. BERGMAN – H. RINGGREN – K.-H. BERNHART – G.J. BOTTERWECK, «bārā'», in *GLAT* I, 1565-1582.

² Cf. J.-L. SKA, «Nel segno dell'arcobaleno. Il racconto biblico del diluvio (Gen 6-9)», in *Id.*, *Il libro sigillato e il libro aperto* (Biblica), EDB, Bologna 2005, 232-253; *Id.*, «Il passaggio del Mar Rosso», in *Id.*, *La strada e la casa. Itinerari biblici* (Biblica), EDB, Bologna 2001, 21-34; *Id.*, «Il passaggio del mare e la gloria di Dio (Es 14,1-31)», in *Id.*, *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche* (Biblica), EDB, Bologna 2006, 55-58.

cielo: la terra asciutta e il mare (1,10). Una regione, cioè la terra, viene destinata al genere umano nella benedizione di 1,28. Non solo, ma agli uomini viene dato l'ordine di popolare la terra: «Riempite la terra» (1,28a). La terra asciutta è infatti dominio degli uomini: «Soggiogatela!».³ Dal caos primitivo (1,2) emerge dunque uno spazio dove la vita umana diventa possibile e può svilupparsi in modo armonioso. Solo Dio è capace di separare le acque e per esse fissare una sede permanente, e solo lui può violare quella frontiera, come dice anche Gb 38,16.25-26.

Quanto al secondo testo, il racconto del diluvio (Gen 6–9), il narratore constata una perversione del disegno divino, di cui parlava Gen 1,28, perché invece di riempire la terra secondo la benedizione divina, gli uomini l'hanno riempita di violenza. Lo stesso verbo «riempire» ricompare infatti in Gen 6,11b: «Ma la terra era corrotta davanti a Dio e *piena* di violenza», la quale è all'origine della decisione divina di evocare il diluvio distruttore. Dio allora fa ritornare la sua creazione al caos iniziale: le acque di sopra e di sotto tornano al posto che occupavano prima dell'ordine creazionale, perché si aprono le sorgenti dell'«abisso» (7,11; cf. 1,2) e le chiuse del cielo. È così che le acque distruggono ogni traccia di vita sulla terra (7,21.[22]) e l'universo torna a essere «vuoto e deserto», come in 1,2. Il piano divino non si conclude però con questo ritorno al caos. Dopo il diluvio, infatti, riemerge progressivamente la terra asciutta: secondo 8,2-3 si chiudono le cateratte del cielo, mentre le sorgenti dell'abisso e le acque tornano al posto loro assegnato da Dio in 1,6-10. Quando la terra asciutta è di nuovo riemersa (8,14), Dio può dare un nuovo avvio, dal momento che ormai la generazione corrotta è stata cancellata. I nuovi comandi divini, quello di 8,17 («Tutti gli animali d'ogni carne che hai con te, uccelli, bestiame e tutti i rettili che stri-

³ «Soggiogatela!» è la nuova traduzione della CEI (BC, editio princeps L); 2008, sarebbe preferibile: «Regnate su di essa in modo responsabile!».

sciano sulla terra, falli uscire con te, perché possano diffondersi sulla terra, siano fecondi e si moltiplichino su di essa») e soprattutto quello di 9,1 («Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra»»), rievocano il comando e la benedizione iniziale di 1,28. Il nuovo inizio riprende con il solo Noè e la sua famiglia. Il diluvio è pertanto un lungo processo di purificazione in due tappe: il ritorno parziale al caos primitivo di 1,2 con la distruzione degli esseri viventi, e il nuovo inizio a partire da quel caos, con il riemergere della terra asciutta ripopolata da Noè (9,1) e da tutti gli esseri che erano con lui nell'arca (8,17).

Quanto, infine, al racconto sacerdotale di Es 14, anche in esso compare tre volte la terra asciutta (*yabbāšāh*, 14,16.22.29). Vi sono molti punti comuni fra questo racconto e quello del diluvio. Il peccato che provocò il diluvio era definito con il termine «violenza» (Gen 6,11.13), mentre quello dell'Esodo è chiamato «oppressione» ed è il peccato commesso dagli egiziani secondo Es 1,13-14, il peccato di coloro che trattano i loro simili come schiavi. Per liberare Israele dalla mano degli egiziani, Dio ordina a Mosè in Es 14,16 di stendere la mano sul mare, cosicché il mare si apra e appaia la «terra asciutta» (*yabbāšāh*). In questo versetto si ritrova anzitutto il verbo «aprirsi» di Gen 7,11, e poi il termine «prosciugarsi» di Gen 1,9-10. Come in Gen 1 e 6-9, solo Dio può comandare al mare e far apparire o riapparire la terra asciutta. In Es 14, dunque, YHWH è il Creatore che, per salvare, mette ancora in atto la potenza dispiegata al momento di creare l'universo. Se gli israeliti possono attraversare il mare sulla terra asciutta (Es 14,22.29), gli egiziani che li inseguono sono invece travolti e inghiottiti nelle acque, come la generazione corrotta del diluvio (Es 14,27-28).

In questi testi appare chiaramente il simbolismo delle acque e della terra asciutta, con le loro opposte valenze. La terra asciutta è stata creata da Dio, affinché vi si sviluppi la vita e vi si moltiplichi il genere umano: questa parte dell'universo, separata dal caos delle acque, è il vero *kosmos*. Le acque, invece, costituiscono il caos primitivo, nel quale sono

risucchiati e annegati coloro che a esso somigliano, e cioè la generazione violenta del diluvio e gli egiziani oppressori di Es 1–15. La funzione delle acque in Es 14, allo stesso modo che in Gen 6–7, è dunque quella di purificare, e cioè di distruggere le forze di distruzione.

Per quanto riguarda il racconto del diluvio, è di primaria importanza notare che la tradizione sacerdotale vuole descrivere, in questi capitoli, non solo la fine di un mondo, ma soprattutto un nuovo inizio dell'universo, legato principalmente alla benedizione e all'alleanza di Gen 9, e che viene anche prefigurato nella salvezza simboleggiata dall'arca.

B) PROPOSTA DI DIO – PECCATO DELL'UOMO – FEDELITÀ DI DIO AL SUO PIANO

I primi undici capitoli della Genesi sono il risultato di un lungo e complesso lavoro letterario, in cui sono confluite tradizioni di diverse epoche e provenienza.⁴ È tuttavia possibile una lettura unitaria del testo, in quanto il redattore finale ha prodotto il macro-testo, e cioè il racconto attuale, mettendo insieme i testi delle varie tradizioni, non semplicemente giustapponendoli o facendo un taglia-incolla, ma avendo come riferimento un quadro teologico ben preciso, che è poi quello che il lettore ha di fronte. Tener presente il quadro generale di Gen 1–11 aiuta a collocare i singoli racconti nella loro giusta posizione e a cogliere il loro significato nell'insieme. Ora, una lettura unitaria di Gen 1–11 fa emergere questo messaggio: a) Dio ha un progetto di bene per l'umanità, un progetto che tuttavia egli non vuole imporre, ma proporre alla libera scelta; b) la risposta

⁴ Sulla «formazione» del Pentateuco il dibattito è sempre vivacissimo e non accenna a trovare soluzioni che ricevano il consenso unanime, e naturalmente amplissima è la bibliografia. Mi limito a citare in ambito italiano la recentissima e poderosa messa a punto di G. BORGONOVO (ed.), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), LDC, Leumann 2012, 79-316.

umana è di rifiuto e di peccato (con l'eccezione, ad esempio, di Noè); c) ma Dio non si lascia condizionare dal peccato, e ripropone con tenacia il suo piano. Questo quadro teologico emerge nel testo con la triplice ripetizione dello schema: proposta di Dio – peccato dell'uomo – nuovo inizio da parte di Dio, che ricorre in Gen 2–3, in Gen 4 e in Gen 10–11.⁵

Gen 2–3:

- A Proposta di Dio (2,16-17):** «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire».
Il Creatore propone la dipendenza creature.
- B Peccato dell'uomo (3,1-7):** Peccato dei progenitori.
Degrado dei rapporti con Dio, con l'altro, con la terra.
- C Fedeltà di Dio al suo piano (3,21):** «Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì».
Nonostante il peccato, di nuovo Dio si prende cura dell'umanità.

Gen 4:

- A¹ Proposta di Dio (4,2b-5a):** La differenza di cultura, di culto, di accoglienza divina tra Caino e Abele.
Proposta della fraternità nella diversità.
- B¹ Peccato dell'uomo (4,8-11):** Caino uccide Abele.
Degrado dei rapporti tra fratello e fratello.
- C¹ Fedeltà di Dio al suo piano (4,15):** Il «segno» di protezione su Caino.
Nonostante il peccato, di nuovo Dio si prende cura dell'umanità.

⁵ Cf. E. BIANCHI, *Adamo dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1–11 della Genesi*, Magnano 1994, 52-56.

Gen 10-11:

- | | |
|--|---|
| A² Proposta di Dio (10,1-32): | La differenza di regioni, lingua e cultura è voluta da Dio.
<i>Proposta della fraternità tra le nazioni nella «tavola dei popoli».</i> |
| B² Peccato dell'uomo (11,1-9): | Imperialismo simboleggiato nella torre di Babele.
<i>Degrado del rapporto di convivenza tra popoli.</i> |
| C² Fedeltà di Dio al suo piano (11,27-30): | Genealogia di Terach, padre di Abramo.
<i>Dio ridefinisce il suo piano con Abramo quale «padre» di Israele.</i> |
-

I primi due elementi di questo schema, e cioè la proposta di Dio e la ribellione a essa dell'uomo, dovrebbero avere come esito finale la morte (esplicitamente è detto da Dio in Gen 2,17: «nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire»), ma nel terzo momento, in maniera del tutto inaspettata e gratuita, Dio crea le condizioni per la ripresa della vita. Il piano di Dio parrebbe annullato dal rifiuto dell'uomo, per cui tutto sembrerebbe finito, ma la fedeltà di Dio al suo piano fa sì che la storia continui. Tuttavia, il nuovo intervento creatore di Dio tiene conto della risposta negativa dell'uomo: Dio accondiscende a riproporre il suo piano a un'umanità che fatica ad accogliere la sua proposta. La nuova situazione creata da Dio in qualche misura abbassa le «pretese» divine. Inizia così il lungo cammino di Dio accanto all'uomo, finché l'uomo non sarà reso dallo Spirito di Dio «nuova creatura» capace di vivere in pienezza la volontà di Dio.⁶

⁶ «La fedeltà di Dio significa che la creazione continua e che nessuno, per malvagio che sia, è capace di far diventare il mondo un mondo perduto. Dio infatti ha voluto il mondo *tob*, bello e buono, e questa è la destinazione finale del mondo che permane, che non viene meno. Ciò che è rispettato all'inizio va riconosciuto come destinazione finale: questo

C) LA CHIAMATA DI ABRAMO (GEN 12,1-4)

I primi undici capitoli della Genesi si erano chiusi positivamente con la genealogia di Terach e negativamente con l'annotazione circa Sarài, la moglie di Abramo, che era sterile. Era dunque segnata dalla morte lei e, con lei, lo era tutta la discendenza di Terach e di suo figlio Abramo. In questo modo, la benedizione, apportatrice di fecondità, pronunciata prima sui progenitori (Gen 1,28) e poi sull'umanità noachica dopo il diluvio (Gen 9,1), non sarebbe andata oltre Abramo. E tuttavia la benedizione ritorna in altra forma su Abramo e diventa più precisa con la promessa del discendente: perché la vera fecondità non può venire dagli *escamotage* messi in atto da Abramo o da Sara: il figlio non potrà essere sostituito dal servo damasceno, Elièzer (Gen 15,2-4), né da Ismaele, il figlio che Abramo astutamente vorrà procurarsi da Agar, la schiava (Gen 16,1-16). Il figlio dovrà essere anch'esso una creazione nuova, e Dio dovrà ancora vincere il caos, questa volta costituito dalla sterilità di Sara. Con la nascita di Isacco (Gen 21,1-7) la creazione, minacciata dal caos e dalla morte in tutti i primi undici capitoli della Genesi, riprende, e con la sua nascita è ripristinata la benedizione divina.⁷

Quanto al padre Abramo, egli si era fatto un suo proprio progetto, che a noi non è noto nelle sue finalità. Dice il testo biblico: «Poi Terach prese Abram, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, figlio cioè di suo figlio, e Sarài sua nuora, moglie di Abram suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan» (Gen 11,31). Ma quella migrazione non era un vero nuovo inizio, per il quale è neces-

cammino è certamente ostacolato e oscurato dal peccato, ma il peccato dell'uomo, per quanto grande e devastante, non è in grado di impedire il compimento della propria volontà da parte di Dio. La fedeltà di Dio è più forte del peccato dell'uomo» (BIANCHI, *Adamo dove sei?*, 56).

⁷ Cf. W. VOGELS, *Abraham. L'inizio della fede (Genesi 12,1-25,11)*, Cinesello Balsamo 1999, 100-103.

sario un atto creativo di Dio, che poi di fatto fu la chiamata rivolta da lui ad Abramo.

Il racconto della chiamata dice che per un vero nuovo inizio è necessario essere sradicati dal vecchio mondo in cui si viveva. Dio infatti dice ad Abramo: «Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò» (Gen 12,1). Il triplice comando sembra possa essere inteso come comando di uscire dal caos, al quale era approdato il segmento precedente di storia umana e la migrazione di Terach. La terra di Abramo, come ogni terra, sembra ormai essere impura perché da essa deve andarsene, così come la vita della sua parentela sembra ormai regolata – chissà – dalla legge della violenza cantata da Lamec a propria eventuale difesa (cf. Gen 4,23-24), dal momento che dalla sua parentela Abramo deve uscire. La famiglia del padre Terach, di cui il testo biblico parla e non in termini negativi e quindi da pensare come non repressibile, sarebbe allora forse una gabbia che ostacola l'avvio di una vicenda nuova, dal momento che Abramo anche la casa del padre deve lasciare. Abramo, insomma, è l'uomo di un progetto nuovo.

Tagliandosi tutti i ponti alle spalle, Abramo deve andare in una terra di cui non gli vien detto il nome, ma che è nel progetto di chi gli comanda il triplice, ma si potrebbe dire, totale sradicamento. Quella nuova terra però ha una precisa configurazione e identità nel piano di colui che chiama, perché alla ricerca di quella terra ignota è legata la benedizione di tutte le genti: «Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e possa tu essere una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò, e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,2-3). Quella terra viene di solito chiamata la terra promessa, ma qui è piuttosto la terra delle promesse.

Poiché il cosmo delle origini era stato infranto e inquinato dalla disobbedienza, questo nuovo cosmo dovrà essere edificato prima sull'obbedienza al triplice e radicale comando, e poi sulla fede nella promessa di una discendenza di per sé impossibile. Il nuovo inizio che si ha con Abramo

e con Isacco non è però, come lo era il primo, dono totale. È invece dono coinvolgente l'intera esistenza di una famiglia, la quale non avrà più i vecchi appoggi e le vecchie difese, ma solo la luce di una promessa e della fede come risposta a essa, che illuminano il cammino verso l'ignoto.

D) LA CHIAMATA DI MOSÈ: VOCAZIONE – ESODO – ALLEANZA SINAITICA⁸

La benedizione di Dio in cui sono vissuti i patriarchi, Abramo Isacco Giacobbe e soprattutto Giuseppe, sembra eclissarsi quando sull'Egitto sorge un faraone che non «conosceva» più Giuseppe, così che Israele vive non la benedizione ma la schiavitù, nella quale rivive il caos come maledizione. Il nuovo intervento creativo è mediato questa volta da Mosè: al rovetto ardente egli riceve la rivelazione del nome divino, nome che di Dio dice come egli ci sia, come sia presente e attivo, accanto a Mosè e ai suoi connazionali sotto schiavitù, e come ci sia per liberarli. Per il passaggio dalla schiavitù alla libertà, nell'esodo Mosè deve combattere non solo le resistenze del faraone, ma anche quelle del popolo: le une e le altre sono la nuova espressione delle forze del caos.

Come nella prima creazione, nel passaggio del mare ritorna la divisione tra acque e terra asciutta e, come nel diluvio, le acque del Mare delle canne sommergono le forze che si oppongono al piano di Dio e all'aspirazione verso la libertà.

La nuova creazione si concretizza poi nell'alleanza sinaitica, che è la modalità secondo cui i rapporti tra Dio e il

⁸ J.-L. SKA, «L'esodo, il nome di Dio e la storia di Israele», in ID., *Il libro sigillato e il libro aperto* (Biblica), Bologna 2005, 315-330; ID., «La vocazione di Mosè», in ID., *La strada e la casa. Itinerari biblici* (Biblica), Bologna 2001, 9-19; ID., «La vocazione di Mosè o il Dio della libertà (Es 3,1-4,18)», in ID., *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche* (Biblica), Bologna 2006, 51-53.

suo popolo potranno essere impostati. Al Sinai Dio è creatore, perché prende l'iniziativa e fa di Israele il suo popolo fra tutte le nazioni. Scenario di questa fondazione del popolo è il deserto, dove l'uomo non ha risorse sue, tanto è vero che i fuggitivi dipendono da Dio per il pane della manna, per l'acqua che Mosè deve fare scaturire dalla roccia e per le quaglie che sono dono anch'esse, dal cielo. E questo è un ulteriore intervento creativo di Dio.

Il dono che inaugura il rapporto è dono totale, ma nello stesso momento è richiesta di esclusività: non solo non si poteva sfuggire dall'oppressione se non per iniziativa e per opera di Dio, ma è sotto l'economia del dono anche il tempo di marcia nel deserto. Di conseguenza è una ricaduta nel caos l'adorazione del vitello d'oro, così che Mosè deve ridurlo in frantumi, perché il dialogo dei fuggiaschi con il loro Dio possa essere ripreso.

Ma questo non è tutto: perché la morte dell'intera generazione dell'esodo e dello stesso Mosè sul Nebo, «il fondatore, l'intercessore e il mediatore del momento originario», è condizione per la nascita del nuovo popolo. Infatti, «non era sufficiente che Mosè morisse: era anche necessario che “nessuno fino a oggi abbia saputo dove sia la sua tomba” (cf. Dt 34,6), perché Israele potesse camminare alla luce del suo insegnamento, della sua *Tôrâ*, ma nessuno fosse tentato di trasformarlo in un altro faraone».⁹

E) GIOSUÈ: PASSAGGIO DEL GIORDANO – PRESA DI POSSESSO DELLA TERRA

Il passaggio del Giordano è il passaggio dall'esodo alla presa di possesso sulla terra dove il popolo potrà vivere in ancora più compiuta libertà: di nuovo il cambio di luogo, e in particolare il cambio della terra che si va ad abitare, è un nuovo inizio e una nuova creazione. Cessa la manna come

⁹ BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 316.

dono di Dio, di cui ormai si può fare a meno, perché la terra in cui si entra può fornire latte e miele, uva di Escol, fichi, frumento e orzo, senza che si debbano rimpiangere le cipolle e i porri dell'Egitto.

Come sempre il dono divino si alterna con il contributo umano. La Pasqua celebrata a Gilgal, la prima dopo il passaggio del Giordano, è la celebrazione del nuovo passaggio dell'angelo sterminatore e della nuova tappa nella storia di libertà, perché, subito dopo, le mura di Gerico cadranno. Nella conquista della città, le cui mura cadono al settimo giorno e al settimo giro del popolo al seguito dell'arca di Dio tutt'intorno alla città, tornano dunque i sette giorni della prima creazione. Il crollo delle mura è la nuova vittoria sul caos, e i sette giorni sono i giorni di una nuova creazione in una nuova terra.

E anche qui ricorre il tema dell'alleanza, come incontro e come cooperazione tra Dio e il suo popolo; anzi, come scelta di aderire a Dio da parte del popolo, che a lui deve la terra raggiunta. Per questo in Gs 24, a Sichem, quando ormai si è in situazione di libertà cui ha portato la vicenda esodale, il popolo è chiamato a dare la sua risposta consapevole e libera, quando è posto davanti alla scelta del Dio di Israele o degli dèi delle nazioni da adorare: «Se sembra male ai vostri occhi servire il Signore, sceglietevi oggi chi servire: se gli dèi che i vostri padri hanno servito oltre il Fiume oppure gli dèi degli Amorrei, nel cui territorio abitate» (Gs 24,15).

Nella fresca memoria sia degli interventi esodali sia nel dono della terra, il popolo risponde con entusiasmo: «Lontano da noi abbandonare il Signore per servire altri dèi! Poiché è il Signore, nostro Dio, che ha fatto salire noi e i padri nostri dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile; [...] e ci ha custoditi per tutto il cammino che abbiamo percorso e in mezzo a tutti i popoli fra i quali siamo passati. Il Signore ha scacciato dinanzi a noi tutti questi popoli e gli Amorrei che abitavano la terra. Perciò [...] serviremo il Signore, perché egli è il nostro Dio» (Gs 24,16-18).

F) L'ISTITUZIONE DELLA MONARCHIA¹⁰

Il solenne impegno preso a Sichem in realtà non venne mantenuto a lungo. Il libro dei Giudici, per sottolineare l'infedeltà del popolo, ripete sistematicamente uno schema che prevede quattro momenti successivi: peccato-castigo-pentimento-salvezza (cf. Gdc 2,11-19 ecc.). Queste crisi periodiche dell'epoca dei giudici toccarono il fondo nella crisi mortale, che condusse poi alla costituzione della monarchia. Il redattore deuteronomista introduce l'ultima parte del libro dei Giudici – che narra il delitto di Gabaa e la spietata vendetta che essa provoca, lo sterminio dei beniaminiti da parte degli efraimiti – con l'annotazione: «In quel tempo, quando non c'era un re in Israele...» (Gdc 19,1). Ancora una volta è la violenza e la vendetta a caratterizzare i rapporti tra le tribù, con la ricaduta nel caos primordiale. Da queste storie di vendette tribali e da questi scenari di morte, la monarchia segnerà il trapasso a una convivenza in qualche misura più pacifica. Non senza avere prefigurato a Samuele il rovescio della medaglia dell'istituzione monarchia, alla fine Dio concede il re che le tribù chiedono, ma detta le condizioni: il re dovrà essere garante del diritto e della giustizia, e principe della pace. Dovrà dunque rappresentare il proprio progetto di ordine e *kosmos* in mezzo al popolo (cf. 1Sam 8-12).

Quello della monarchia è un passaggio fondamentale nella relazione tra Dio e popolo. Ed è un trapasso fortemente segnato dal ruolo di un mediatore profetico, come Samuele, in vista di un mediatore politico, che sarà il re.

Se per l'alleanza sinaitica l'iniziativa era partita da Dio, qui l'iniziativa parte dal popolo, che non necessariamente è da pensare voglia vivere emancipato da Dio, ma è conquistato e attratto dal regime di conduzione politica delle nazioni circostanti. In esse c'è una forte istituzione centrale,

¹⁰ Cf. W. BRUEGGEMANN, «1Samuel 1: A Sense of a Beginning», in ZAW (1990)102, 33-48.

che tiene unite le componenti della nazione, che è in grado di fare fronte a eventuali attacchi di nemici e che, soprattutto, è una guida vicina, visibile, disponibile, raggiungibile. In Israele invece è Dio stesso a esercitare il ruolo di re, e i giudici, comandanti temporanei e transitori attorno a cui di volta in volta si coalizzano le diverse tribù, lasciano troppo all'insicurezza, alla casualità e alla precarietà.

Anche il mediatore è inizialmente favorevole alla prospettiva di una forte rappresentanza politica centrale, ma Dio gli chiede di metterne a fuoco l'ambiguità e i rischi. Samuele lo fa, dipingendo a memoria futura in un lungo apologo i soprusi e le vessazioni che un sovrano assoluto è in grado fare (1Sam 8,11-18). I nuovi inizi, dunque, sempre più avvengono in clima di dialogo. Qui addirittura si giunge a un compromesso tra Dio e il popolo. Dio permette e concede un re, persino dando incarico dettagliato a Samuele per l'unzione regale di Saul, ma a condizione che in Israele il re non sia mai, come nelle altre nazioni, arbitro assoluto e tantomeno detentore di poteri divini e oggetto di culto. Dovrà invece essere il rappresentante di Dio, l'unto di Dio, a lui collegato in modo inscindibile, e a lui sottomesso e ai suoi profeti.

G) LE PROMESSE A DAVIDE (2SAM 7)

L'assunzione definitiva da parte di Dio dell'istituzione monarchica avviene con l'impegno che egli prende con Davide e la sua discendenza. In effetti il re Davide, per Israele il re per eccellenza, segnerà un nuovo inizio nella storia politica della nazione con la conquista di Gerusalemme, che era posta in zona neutrale tra tribù del nord e tribù del sud. Ma anche la nuova capitale non potrà essere opera esclusiva di un uomo. Centro di coesione e di continuità con le tradizioni dell'esodo e dell'epoca dei giudici sarà l'arca dell'alleanza, il luogo della Presenza in mezzo al popolo, attorno alla quale Davide progetterà il tempio, che il figlio Salomone costruirà. Tempio e istituzione monarchica si legheranno e rafforzeranno a vicenda, e l'uno e l'altra sa-

ranno gratificati con le promesse e le profezie divine. Dio sceglierà il tempio come luogo per farvi abitare il suo nome, e al re prometterà un regno e una discendenza eterna. Attraverso il profeta Natan, Dio dice a Davide: «Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu dormirai con i tuoi padri, io susciterò un tuo discendente dopo di te, uscito dalle tue viscere, e renderò stabile (*wahākîmōtî*) il suo regno. Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile (*wahākîmōtî*) il trono del suo regno per sempre» (2Sam 7,12). In questo oracolo la promessa è incondizionata, perché l'oracolo divino soggiunge: «Io sarò per lui [il discendente di Davide] padre ed egli sarà per me figlio. Se farà il male, lo colpirò con verga d'uomo e con percosse di figli d'uomo, ma non ritirerò da lui il mio amore, come l'ho ritirato da Saul, che ho rimosso di fronte a te. La tua casa e il tuo regno saranno saldi (*w^ene'man*) per sempre davanti a te, il tuo trono sarà reso stabile (*nākôn*) per sempre» (2Sam 7,14-16). La stabilità della casa davidica è indicata dalle radici ebraiche *kûn* e *'āman*.

Utilizzando la stessa radice *'āman* in due forme verbali, prima *hifil* poi *nifal*, in Is 7 invece Dio porrà alla discendenza davidica, nella persona del re Achaz, una precisa condizione per la sua sussistenza: «Se non crederete (*ta'āmînu*) non sussisterete (*lō' tē'āmēnu*)» (Is 7,9b).¹¹ Il dono e le promesse sono condizionati qui con la risposta di fede e fedeltà, come per Abramo.

In Is 55, infine, c'è la democratizzazione delle promesse regali, che non saranno più legate al discendente davidico in quanto esse saranno estese ai rimpatriati. Ormai la monarchia è stata annullata dal conquistatore babilonese, e, non essendoci alcuna concreta speranza di poterla ricostituire, le prerogative di Davide e della dinastia si realizzeranno nel popolo che essa rappresentava: «Io stabilirò per voi un'alleanza eterna, i favori assicurati (*hanne'emānim*,

¹¹ Letteralmente si potrebbe rendere: «Se non vi appoggerete a Dio, non avrete alcun appoggio».

dalla radice 'āman) a Davide. Ecco, l'ho costituito testimone fra i popoli, principe e sovrano sulle nazioni. Ecco, tu chiamerai gente che non conoscevi; accorreranno a te nazioni che non ti conoscevano a causa del Signore, tuo Dio, del Santo d'Israele, che ti onora» (Is 55,3b-5).

Nonostante la saggezza di Davide e le profezie messianiche a lui accordate, la monarchia era una soluzione di compromesso che, dunque, ben presto mostrò tutte le contraddizioni del caso. Le cronache annalistiche bibliche documentano in abbondanza come pochi fossero i re secondo il cuore di Dio, e che trasponessero nella vita delle tribù l'ordine e l'armonia sociale che era nelle loro responsabilità di rappresentanti della giustizia divina. Più spesso sarà l'operato stesso dei re di Israele e di Giuda, in flagrante infedeltà all'alleanza, a creare situazioni di ingiustizia, violenza e oppressione. Cosicché anche la parabola della monarchia va verso il ritorno al caos primordiale.

H) LA RIFORMA DI GIOSIA¹²

Alla vigilia dell'esilio babilonese, il re Giosia fa un estremo tentativo di riannodare il rapporto con Dio attraverso la riforma, con cui cercò di rivoluzionare la modalità di rapportarsi con lui e di rendergli culto: nella centralizzazione del culto (2Re 22,1-23,27).

Giosia opera una grande *reductio ad unum*, promuovendo attorno a un solo re, una sola terra, una sola città, e anche un solo tempio. Il tentativo del re è corroborato con la celebrazione di una solenne Pasqua e con una rinnovata promulgazione della Legge, perché dopo i matrimoni dei re precedenti con principesse dei popoli vicini, sulle colline del regno avevano pullulato culti e altari idolatrici, cosicché bisognava ricominciare a vivere con fedeltà l'alleanza.

¹² Sulla «riforma» di Giosia si veda: F. Cocco, «Il processo di centralizzazione delle istituzioni religiose e culturali», in *RSB* 21(2009)1, 25-36.

Secondo i testi biblici stessi anche questo fu un tentativo non dal basso, e cioè non direttamente indicato da Dio. Ma Dio aveva in riserbo una soluzione molto più radicale ed estremamente drammatica. La riforma non ebbe grande successo, né politico né religioso. Dal punto di vista nazionale e politico, l'iniziativa di Giosia fu travolta anzitutto dalla sua coraggiosa ma improvvida contrapposizione al faraone Neco, tanto che il pio re morì a Megiddo, nello scontro armato con un esercito infinitamente più forte del suo (2Re 23,29-30). Soprattutto poi vennero molto presto la fine anche del regno e della sua capitale Gerusalemme e l'incendio del tempio (2Re 25,8-21).

L'iniziativa centralizzatrice di Giosia e le premesse secondo cui essa fu elaborata assunsero però a paradigma interpretativo per leggere tutta la storia della comunità d'Israele. I criteri della riforma di Giosia sono rintracciabili nel Deuteronomio, nel rotolo che con una *pia fraus* si disse di avere ritrovato, quale ammonizione divina, in occasione della parziale restaurazione del tempio. Quando, poi, di fronte alla catastrofe nazionale dell'esilio, si ripensarono e si misero per iscritto le tradizioni e l'intera storia nazionale dall'ingresso nella terra in avanti, lo si fece secondo quei criteri che a tutto diedero un'impronta, cosicché la storiografia che ne risulta vede un solo dio, un solo re, una sola città, un solo tempio a fare da guida nei rapporti tra Dio e il suo popolo. Le tradizioni letterarie bibliche, rilette alla luce del paradigma giosiano, mettono in sequenza l'alleanza o le alleanze infrante e dimenticate, con l'infedeltà, la frequentazione dell'idolatria ambientale, il peccato sulle alture presso i templi dei *ba'alim*, la conseguente decadenza, l'insorgente coscienza di avere peccato, il pentimento, il grido d'invocazione e il ritorno all'alleanza.

I) L'ESILIO: LA SALVEZZA DENTRO LA SVENTURA

Il fallimento della riforma di Giosia indica che l'infedeltà del popolo ha raggiunto un punto tale che non è più

possibile porre rimedi occasionali e precari. Occorre attraversare da una parte all'altra la tragedia dell'esilio, l'oscuro tunnel della morte: occorre tornare al caos iniziale. L'esilio è allora assimilabile al diluvio, e la storia d'Israele deve ripercorrere lo stesso itinerario della prima umanità. Al momento del diluvio Dio aveva visto che la terra era piena di violenza e si era pentito di avere creato l'umanità. Ora, in particolare attraverso la predicazione del profeta Geremia e la prima attività di Ezechiele, Dio fa intendere al suo popolo che è necessaria una purificazione estrema.

Geremia dice che, se si vuole rivivere nella giusta relazione di alleanza con Dio, bisogna accettare la sottomissione ai babilonesi e l'esilio che, come dice Geremia, durerà settant'anni, e cioè la durata della vita di un uomo. È un vero e proprio passaggio attraverso la morte: dovrà accadere quello che era accaduto alla generazione dell'esodo, che era per intero morta nel deserto, senza poter mettere piede nella terra, tanto che lo stesso Mosè la potrà bensì intravedere dal Nebo, ma non la potrà calcare. Allo stesso modo non saranno i deportati a tornare alla terra e a Gerusalemme: gustando sino in fondo, fino alla loro morte l'amarrezza dell'esilio, in terra d'esilio dovranno coltivare campi e costruire case, maritarsi e ammogliarsi e generare figli, come dice la famosa lettera di Geremia agli esuli (Ger 29).¹³ A tornare saranno solo i loro discendenti. Tra la deportazione e il nuovo inizio ci sarà la morte, senza scampo.

Quanto a Ezechiele, dopo il giorno della sua chiamata profetica sulla riva del canale Kebar, egli rimarrà ammutolito e impietrito sette giorni sull'uscio di casa, perché incaricato di annunciare pianti, lamenti e guai, consapevole di doverlo fare non ai deportatori babilonesi, ma ai suoi compagni di sventura e di esilio. Deportati da una Gerusalemme che era stata provvisoriamente lasciata sopravvivere, dovranno sentirsi annunciare la distruzione della città e

¹³ Cf. G. DE CARLO, «La salvezza dentro la sventura: Ger 29», in *PSV* (2009)59, 59-76.

l'incendio del tempio, senza aver più lacrime da versare (Ez 24,15-27). Solo dopo la morte anche dell'ultima speranza, predetta con oracoli di sventura, Ezechiele cambierà il suo ministero profetico, pronunciando oracoli di consolazione, di ritorno e di ricostruzione della città e del tempio, di fecondazione, di nuova distribuzione della terra tra le tribù. Secondo Ez 37,1-14 sarà un vero e proprio uscire dalla tomba nella rinascita, per opera dello Spirito, delle ossa aride. Ma in tutto questo balza in evidenza la necessità dell'esilio, come tempo di crogiuolo, di purificazione e di morte, con un severo, doloroso ritorno al caos.

Il ritorno dall'esilio sarà dunque più che mai anch'esso un nuovo intervento creatore da parte di Dio. Insieme alla seconda parte della predicazione di Ezechiele, lo proclamerà Ger 31,31-34, con l'annuncio della nuova alleanza, e poi sarà soprattutto il Deuteroisaia, con la previsione del ritorno su nuove vie attraverso il deserto, con la visione di Gerusalemme rivestita di luce e della carovana dei popoli che a lei porteranno i loro doni e che sul suo altare offriranno sacrifici.¹⁴

Le coordinate per leggere il nuovo intervento creatore di Dio e le parole di riferimento saranno allora: nuova alleanza, cuore nuovo, spirito nuovo, una cosa nuova.

L) IL RITORNO DALL'ESILIO: NUOVA ALLEANZA, CUORE NUOVO, SPIRITO NUOVO, COSA NUOVA

Al ritorno dall'esilio non ci sono più le antiche istituzioni, mancano riferimenti tangibili di identità e sono impraticabili i vecchi schemi. Si cercherà allora di ricreare l'unità intorno al tempio, precariamente ricostruito, e al culto. Ma ancora di più si cercherà l'unità e l'identità del popolo

¹⁴ Si veda più avanti il contributo di M. SETTEMBRINI.

attraverso il recupero delle antiche tradizioni. La loro raccolta e rilettura metterà nelle mani dei pii israeliti la *Torah*, i *Profeti*, e man mano gli scritti dei Sapianti: ed è proprio nelle Scritture che l'Israele post-esilico si rimette in cerca della propria identità.

I profeti, i salmisti, i sapienti rendono consapevole il popolo che il rapporto di alleanza con Dio ha vissuto un punto di non ritorno nell'esperienza dell'esilio. Se fino all'esilio la fede era fondata sulla tangibilità della terra, del tempio e del re (e quella fede si è dimostrata fragile e incapace di vivere le esigenze dell'alleanza), ora deve trovare un fondamento più solido. E il fondamento più solido è il cuore dell'uomo. Tuttavia, Israele sa che proprio l'indurimento del cuore ha provocato la tragedia dell'esilio. Occorre allora un cuore nuovo, capace di vivere la volontà di Dio. Un cuore che solo Dio può dare attraverso una nuova creazione: «Crea (*b'ērā'*) in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo» (Sal 51,12); «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme» (Ez 36,26-27).

La ricerca di un nuovo rapporto con Dio avrà inevitabilmente ripercussioni anche sulle relazioni interne con i membri del popolo ed esterne con gli altri abitanti della terra dei padri, ma i problemi che nasceranno saranno soprattutto quelli della convivenza con gli stranieri. Le riforme di Esdra e Neemia saranno mosse da una forte valenza xenofoba, specialmente attraverso la pratica della circoncisione, attraverso le leggi dei matrimoni misti, e attraverso la compilazione delle genealogie, per escludere l'impurità rituale dal seno del popolo ricostituito. Le mura rialzate intorno alla città, con in una mano la cazzuola e nell'altra la spada (Ne 4,10-17), si abbinarono così alle mura e ai baluardi isolazionistici dello spirito.

Ma ci furono anche voci diverse, dissidenti, che si espressero in particolare nei libri di Rut e di Giona, aperti alla convivenza e alla stima dei popoli vicini e perfino nemici. L'autore di Rut presentò Moab in modo ben diverso

da come l'avevano presentato la storiografia antica o un profeta come Amos, e l'autore del libro di Giona giungerà al punto di presentare l'inimmaginabile: un profeta israelitico disobbediente e renitente che sino alla fine contesta l'agire universalistico di Dio. Di più, il libro giungerà a presentare una delle capitali (e quindi uno degli imperi) che avevano deportato a duro esilio i figli d'Israele come città docile, pronta in massa all'invito a penitenza, come Israele non era mai stato capace di fare.

Delle due capitali deportatrici l'autore di Giona mette in scena Ninive e non Babilonia: probabilmente perché, ancora troppo vicina nel tempo, la presentazione positiva di Babilonia avrebbe portato a uno scontro senza pari con chi era ancora, nei suoi confronti, pieno di rancore. E tuttavia anche Ninive, città nemica e odiata, diventa per l'autore di Giona esempio di obbedienza a Dio e ai suoi profeti: «I cittadini di Ninive credettero a Dio e bandirono un digiuno, vestirono il sacco, grandi e piccoli» (Gn 3,5). Il nostro autore non parla solo della gente, ma soprattutto del re e in questo singolare rimando c'è forse un accenno critico ai re d'Israele che, secondo la dottrina giosiana, avevano corrotto e sviato il popolo, invece di guidarlo con le leggi e con l'esempio. Scrive l'autore: «Giunta la notizia fino al re di Ninive, egli si alzò dal trono, si tolse il manto, si coprì di sacco e si mise a sedere sulla cenere» (Gn 3,6). E aggiunge il decreto del re, modello, a tragedia ormai irreparabilmente avvenuta, per i decreti dei re d'Israele: «Per ordine del re e dei suoi grandi fu poi proclamato a Ninive questo decreto: "Uomini e animali, armenti e greggi non gustino nulla, non pascolino, non bevano acqua. Uomini e animali si coprano di sacco, e Dio sia invocato con tutte le forze; ognuno si converta dalla sua condotta malvagia e dalla violenza che è nelle sue mani"» (Gn 3,7-8). Anche la conclusione del decreto sembra allusiva, e questa volta l'allusione è alla possibilità che a Israele fosse risparmiato il secondo esilio, quello babilonese: «Chi sa che Dio non cambi, si ravveda, deponga il suo ardente sdegno e noi non abbiamo più a perire!» (Gn 3,9).

I due libri aperturistici di Rut e di Giona sono un vero nuovo grande inizio: segnano il passaggio all'ultimo nuovo

inizio delle Scritture anticotestamentarie e preludono, per nulla timidamente, al grande, nuovo e definitivo, inizio del Nuovo Testamento.

M) IL CONFRONTO CON L'ELLENISMO E L'APERTURA AI POPOLI

La nuova creazione che ispira i sapienti d'Israele nel post-esilio porta alla capacità di dialogo con persiani e greci, a un incontro-scontro forte con gli stranieri, i loro culti e le loro tradizioni, molto lontani dai tradizionali valori del giudaismo.

Da una parte porterà a reazioni violente come quella armata dei maccabei, alla fuga nel deserto come quella degli esseni, non armata militarmente ma ideologicamente, tanto da vedere tutt'attorno a sé soltanto «figli delle tenebre»; dall'altra portarono a tentativi di integrazione e di dialogo.

I tentativi più riusciti e testimoniati dalle Scritture sono le riflessioni dei Sapienti. La tradizione sapienziale aveva una lunga storia di osmosi dialogica con la sapienza dei popoli circostanti. Ma saranno soprattutto il Siracide e ancora di più il libro della Sapienza, senza parlare di Filone di Alessandria, che si sforzeranno di rileggere le proprie tradizioni di fede e di cultura, così che possano diventare terreno di incontro dialogico con le culture ambientali.

Si può allora citare Sir 24, secondo cui la sapienza ha viaggiato in mezzo a tutti i popoli, e ha dimorato in seno a tutte le nazioni: «Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo e come nube ho ricoperto la terra [...]. Sulle onde del mare e su tutta la terra, su ogni popolo e nazione ho preso dominio. Fra tutti questi ho cercato un luogo di riposo, qualcuno nel cui territorio potessi risiedere» (24,3.6-7).

Per un sapiente e per uno scritto d'Israele non poteva certo mancare la destinazione – e destinazione centrale – della Sapienza a Israele. Infatti l'autore conclude: «Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine, colui che mi ha creato mi fece piantare la tenda e mi disse: "Fissa la tenda

in Giacobbe e prendi eredità in Israele”» (24,8). Ma tra l’ultima sede e quelle precedenti non c’è conflitto né discontinuità: la stessa, unica Sapienza ha abitato e abita in mezzo a tutti i popoli: non ultimo, anzi, primo, quello d’Israele.

Ben Sira aveva operato a Gerusalemme, ma il nipote, che vive ad Alessandria d’Egitto, sente che l’opera di suo nonno è preziosa per il dialogo con l’ellenismo circostante, e traduce in greco il testo dell’antenato perché lo giudica utile e prezioso per quello scopo.

L’autore del libro della Sapienza, ben climatizzato nella vita e nella cultura alessandrina, utilizza le categorie della filosofia ellenistica, in particolare di quella neoplatonica, e rilegge ancora una volta le tradizioni di fede dei padri per dialogare con il mondo ellenistico.¹⁵ Lo fa, ad esempio, dal capitolo 10 al 19 riformulando la vicenda dell’esodo non a favore di Israele e contro un qualche nuovo Egitto o faraone: il suo *midrash* sull’esodo non è contro alcun popolo, ma è solo a favore. Le nuove piaghe del nuovo esodo intendono infatti condurre pian piano alla conversione dall’idolatria degli idoli, che non sono altro che manufatti umani. Magari è un padre che ha scolpito l’immagine del figlio morto, per poter in qualche modo lenire il proprio dolore e il proprio vuoto affettivo, o è il servile cliente di un sovrano a intagliare l’immagine di lui, per gratitudine o per interesse. L’autore della Sapienza ha come obiettivo della sua battaglia il tradizionale obiettivo d’Israele: la rivalità con il Dio vivente da parte di idoli che sono fatti di legno, di pietra o di metallo e che sono incapaci di muoversi o di parlare. In altre parole, in qualità di buon israelita, l’autore del libro della Sapienza non può non essere un rigido monoteista.

Nell’opera dei sapienti si può vedere ancora una volta l’intervento creatore di Dio, che guida il suo popolo verso nuovi orizzonti di relazione con sé e con gli altri. In questo

¹⁵ Cf. J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Roma 1970; M. GILBERT, «Inculturazione», in ID., *La Sapienza di Salomone. 2*, Roma 1995, 1-15.

caso la nuova creazione non è direttamente opera di Dio, ma piuttosto essa è mediata dalla riflessione dei sapienti, e nei sapienti, alle soglie dell'epoca di Gesù, Dio è all'opera per far intravedere vie di dialogo tra i popoli.

CONCLUSIONE

Dio aveva creato mettendo ordine nel disordine, facendo passare dal caos al *kosmos*. Ma le forze del caos hanno ripreso a riapparire con le scelte di peccato dell'umanità, così che Dio ha continuato a operare, per assicurare la vittoria sulle forze del caos. L'opera ricreatrice di Dio passa il più delle volte attraverso la morte di ciò che era ricaduto nel caos. Dio ricrea sempre «una cosa nuova».

«Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove» (2Cor 5,17). Tutte le immagini dell'Antico Testamento, dal passaggio attraverso il mar Rosso o il Giordano, all'ingresso nella terra promessa, al pane del cielo..., sono immagini sbiadite di fronte alla realtà che Dio ha operato per mezzo del Cristo, perché chi è del Cristo è una nuova creazione. Nel Cristo, Dio ci ha ricondotti al progetto che originariamente aveva sull'uomo. È per questo che i padri nel deserto ripetevano all'infinito, in sintonia con il respiro: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova».

Come creatura nuova e ricordando il ritornello di Gen 1 che dice «e fu sera e fu mattino, primo... secondo... terzo giorno...», il credente è poi in attesa del «giorno del Signore», dell'ultimo e definitivo inizio che apporterà cieli e terra nuova in cui avrà stabile dimora la giustizia (cf. 2Pt 3,13).