

**GUIDA ALLA LETTURA DELLA BIBBIA  
PROFILO INTRODUTTIVO ALLA PRIMA ALLEANZA**

**La prima Alleanza è un rapporto d'amore  
Gianfranco Ravasi**

«Come chi, messosi in mare su di una barchetta, viene preso da immensa angoscia nell'affidare un piccolo legno all'immensità delle onde, così anche noi soffriamo mentre osiamo inoltrarci in un così vasto mare di misteri».

Origene, il celebre maestro della scuola alessandrina del III secolo, sta per entrare con la fragile imbarcazione della sua esegeti e della sua meditazione nell'oceano vasto e misterioso della Genesi e, quindi, dell'Antico Testamento. È un'avventura che si ripete anche per noi ogni volta che tentiamo di percorrere l'intero testo biblico che raccoglie un arco storico di quasi due millenni e un arco letterario di un millennio.

Alla base di quest'avventura c'è una Parola che risuona nella notte del nulla: «Mentre un quieto silenzio avvolgeva tutte le cose e la notte era a metà del suo corso, la tua parola onnipotente dal cielo, dai troni regali... si slanciò in mezzo alla terra» (Sap 18,14-15).

La prima pagina della Bibbia, infatti, si apre col canto della Parola efficace e creatrice: «Dio... ordinò: "Vi sia luce". E vi fu luce» (Gn 1,3). E un profeta anonimo, il cosiddetto Secondo Isaia, approfondirà questo tema attraverso un simbolismo caro all'orizzonte palestinese sempre assetato, assolato e aspro: «Come la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano più, senza aver irrigato la terra, fecondata e fatta germogliare, in modo da fornire il seme al seminatore e il pane a chi mangia, così sarà della mia parola che esce dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver realizzato quanto volevo e compiuto ciò per cui l'ho inviata» (Is 55,10-11).

Come Origene, anche il cristiano di oggi è invitato a questa esplorazione del messaggio di Dio, è invitato da Cristo stesso che è il perfetto «esegeta» (cioè interprete) del Padre, come dice il prologo del vangelo di Giovanni (1,18). Infatti, ai discepoli che, tristi, camminano nel groviglio spesso mesticabile delle strade della storia, egli, «cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro quanto lo riguardava in tutte le Scritture» (Lc 24,27).

Certo, per il cristiano Cristo è colui che «ricapitola» la Bibbia e la sua economia di salvezza, secondo la nota immagine di Ef 1,10: il punto di partenza della metafora paolina è il «capitolo», cioè l'asta attorno a cui veniva avvolto il rotolo di pergamena che costituiva appunto il «volume». Come attorno a quell'asse converge e ruota l'intero messaggio del volume, così il Cristo è il centro di unità, di intelligenza e di sintesi di questo volume dai molti capitoli che è la Bibbia.

Nasce così la «lettura cristiana» dell'intera Sacra Scrittura, esaltata dalla liturgia e dalla teologia classica. Tuttavia, proprio perché la Bibbia è un dialogo tra Dio e l'uomo, proprio perché è, per usare una famosa immagine di Gregorio Magno, «la lettera indirizzata a te dal Re del cielo, il Signore degli uomini e degli angeli», è indispensabile cogliere non solo la battuta finale, la frase decisiva ma anche tutto lo snodarsi del discorso e dello scritto. Perciò la lettura autonoma, fedele e appassionata dell'Antico Testamento, deve avere la stessa dignità e qualità di quella evangelica: non per nulla nella liturgia anche l'Antico Testamento è proclamato come «parola di Dio» dallo stesso ambone usato per annunziare il Nuovo.

È per questo che ora si preferisce adottare l'espressione Prima Alleanza invece di «Antica Alleanza», proprio per togliere alle Sacre Scritture ebraiche bibliche ogni sospetto di «inutilità», quasi fossero «vecchio» materiale da relegare negli archivi storici e non anch'esse parola di Dio.

Tenteremo ora, sia pure attraverso un'ovvia semplificazione, di cogliere la trama su cui si distende questo primo, fondamentale dialogo tra Dio e l'uomo.

## Jhwh, il liberatore

Duemila anni prima di Cristo, nel lembo orientale di quella che è stata definita la «Mezzaluna Fertile», in Mesopotamia, un poeta anonimo componeva un inno a *Enlil*, dio dei Sumeri: «Enlil, le tue molte perfezioni fanno restare attoniti: la loro natura segreta è come matassa arruffata che nessuno sa dipanare, è arruffio di fili di cui non si vede il bandolo».

«Allah è l'inaccessibile», ripeterà, secoli dopo, la professione di fede musulmana: tra Dio e l'uomo si stende un baratro invalicabile, sfera divina e sfera umana sono separate da una distanza insormontabile per cui il peccato più grande per un credente di questa religione è l'«associare» a Dio una qualità, un'azione, una fisionomia in qualche modo umana.

Molto differente è la proposta biblica. Diversamente dall'Islam che celebra innanzitutto lo splendore di un Dio supremo e trascendente, di un «Distante», come dice uno dei cosiddetti «99 bellissimi nomi» di Allah usati litanicamente dal fedele musulmano, la religione biblica vede nella storia il centro in cui si incrociano le due coordinate di Dio e dell'uomo. È legittimo perciò lo stupore del libro del Deuteronomio: «Qual è quella grande nazione che abbia gli dèi così vicini, come Jhwh nostro Dio è vicino a noi quando lo invochiamo?» (4,7).

Attorno al 1200 a.C. nella valle verdeggianti di Sichem, ai piedi dei monti Garizim ed Ebai, Israele, appena uscito dal «crogiuolo di ferro» (Dt 4,20) della schiavitù d'Egitto, si trova all'alba di una nuova epoca di libertà nella terra della promessa divina, la Palestina. Davanti al Dio liberatore Israele professa la sua fede in un «credo» che, lungi dall'essere un elenco di qualifiche astratte e misteriose di Jhwh, è appunto «memoriale» e celebrazione degli interventi di Dio sperimentabili nella storia umana.

Un esemplare di questo «credo», ambientato a Sichem, il centro in cui le dodici tribù ritrovavano la loro unità nazionale, è conservato in una pagina piuttosto recente a livello redazionale, il cap. 24 del libro di Giosuè. In essa, quasi in miniatura, è tracciata l'intera trama del Pentateuco, i primi cinque grandi libri della Bibbia, la Torah, i cui rotoli sono ancor oggi posti al centro delle sinagoghe. I primi tredici versetti di questo capitolo enunciano con linearità gli articoli di fede composti da altrettanti interventi di Dio nella storia e scanditi dall'Io personale di Dio: la storia per la Bibbia non è un movimento cieco di destini imponderabili, né una nomenclatura esteriore di date e di eventi neutri; essa è condotta dalla volontà e dalla libertà di un Dio-persona. Un Dio che è, certo, «totalmente Altro» da noi nella sua intoccabile trascendenza, ma che è soprattutto Emmanuele, cioè colui che sceglie di essere con l'uomo percorrendo le sue stesse strade, inserendosi nel tracciato fragile e sofferto del tempo.

La Rivelazione biblica non è quindi un florilegio di verità astratte e atemporali o di teoremi teologici perfetti, ma è la celebrazione della scoperta del volto immutabile di Dio attraverso il dinamismo della sua presenza accanto all'uomo (2Sam 7) e nel cosmo (1Re 8).

## Alleanza, il dialogo tra Dio e l'uomo

Le tappe fondamentali del «credo» di Israele, rintracciabile anche in un frammento molto arcaico della liturgia delle primizie primaverili in Dt 26,5-90 nella libera variante cultic-poetica della monumentale litania del Sal 136, sono tre: la vocazione alla fede dei patriarchi, la libertà nell'esodo, la salvezza e la felicità nella terra promessa dopo il pellegrinaggio nel deserto.

Sotto l'involucro contingente delle vicende, delle politiche e dell'agitarsi umano, sotto le pagine della Bibbia spesso striate di sangue e di pianto, c'è uno spessore più profondo, è la Parola incarnata di un Dio che, intervenendo nello scenario del mondo, svela lentamente il suo volto misterioso e ignoto.

È una rivelazione che è anche appello a una risposta. La religione biblica vuole infatti trasformarsi in dialogo: al gesto di Dio che costruisce la trama della storia della salvezza succede la risposta gioiosa, libera e responsabile dell'uomo. Essa è espressa nel testo citato di Gs 24 col verbo *servire* che risuona per ben 14 volte (il numero simbolico della perfezione e della pienezza). «Servire» è aderire al vero Dio abbandonando gli idoli morti, è seguire solo il suo cammino, è accettare

energicamente solo la sua proposta, è amarlo «con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza» (Dt 6,5), è credere in lui, ponendo la nostra sicurezza su di lui che è la roccia (Sal 18,3; Mt 7,24-25).

Il dialogo che si stabilisce tra Dio e l'uomo è definito nella Bibbia col termine ebraico *berit*, «alleanza» o, meglio, «impegno» di Dio, «giuramento», essendo primaria l'iniziativa amorosa e gratuita di Dio.

Forse, per costruire in modo comprensibile questa misteriosa relazione di grazia e di fede, la Bibbia ha usato alcuni modelli della diplomazia orientale, cioè i cosiddetti «trattati vassallatici», stipulati tra un Gran Re e un principe di rango inferiore. Dio considera l'uomo una potenza con cui intrecciare un rapporto di collaborazione per attuare un progetto nell'universo.

È in questa luce che si interpretano tutti i momenti essenziali della storia d'Israele. Al Sinai, Dio offre il suo gesto di liberazione: «Io sono Jhwh, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù» (Es 20,2); l'uomo, se vuole avere Dio come suo compagno di viaggio, dovrà rispondere col Decalogo che è impegno esistenziale nella dimensione verticale (Es 20,3-11: i diritti di Dio) e in quella orizzontale (Es 20,12-17: il prossimo).

Anche il patriarca Abramo aveva vissuto la stessa esperienza, descritta dalle varie tradizioni che hanno costruito i racconti patriarchali della Genesi. Al Signore che nella promessa si era vincolato al dono della terra e della discendenza (Gn 15,4.8-21; 17,4-8) Abramo aveva risposto con l'offerta della sua fede pura (Gn 15,6; 22) e della circoncisione (Gn 17,9-14), sigillo impresso nella carne di ogni ebreo come segno vivo dell'alleanza.

Successivamente il profetismo cercherà di esprimere con maggiore profondità questo legame che unisce Dio e l'uomo. Al rapporto fra due forze che si coalizzano nel reciproco rispetto della loro grandezza si sostituirà la tenerissima relazione d'amore tra i due fidanzati che si cercano nella gioia e nell'intimità. L'amore umano diventa, così, il paradigma dell'amore di Dio per l'uomo e della risposta umana a Dio. Lo splendido carme di Osea 2, l'affascinante panorama di colori, di profumi, di canti, di emozioni estatiche del Canto dei Cantici, il capolavoro simbolico del canto della vigna amata di Isaia (5,1-7), le pagine tardive di Isaia 54 e 62 potrebbero costituire un'ideale antologia per la definizione di questa nuova impostazione.

Ma, nella gioiosa atmosfera dell'amore, un'ombra spesso si introduce e sembra infrangere l'incanto: il tradimento che la sposa, colma di doni, compie dimenticando suo marito per inseguire l'illusione di altri amori. È la scelta idolatra di Israele che è caratterizzata dalla Bibbia appunto come adulterio e prostituzione anche perché spesso si manifestava nei culti della fertilità cananei che sacralizzavano la sessualità umana (Os 2,4-15; Ez 16). Dio, però, rimane in attesa accanto al focolare ormai vuoto; sa che un giorno i passi della donna amata nuovamente risuoneranno ed egli la collocherà al suo posto.

## **Le tavole vive del cuore**

Fiorisce, così, un nuovo modo per esprimere il rapporto tra Dio e l'uomo. È la cosiddetta nuova alleanza, cantata da Ger 31,31: «Ecco: verranno giorni... in cui stipulerò con la casa di Israele e con la casa di Giuda un patto nuovo».

La novità sorprendente è posta in due componenti che nel lessico biblico sono decisive, «cuore» e «Spirito». Il primo termine non è sinonimo di sentimento ma piuttosto di coscienza, è la radicalità dell'uomo colto nella sua realtà intellettuale, volitiva, passionale, affettiva ed effettiva. Il secondo, invece, denota la realtà di Dio in quanto può comunicarsi all'uomo e trasformarlo, senza per questo perdere la sua trascendenza. La grazia trasformatrice di Dio (lo Spirito) penetra nell'uomo peccatore («il cuore di pietra») e lo rende creatura nuova, spontaneamente consacrata all'alleanza con Dio.

Il processo di interiorizzazione del rapporto Dio-uomo raggiunge ora il suo vertice. Alle tavole di pietra che regolavano le relazioni tra Jhwh e Israele al Sinai subentrano le tavole vive del cuore degli uomini che ora «non si ammaestreranno più l'un l'altro a vicenda, dicendo: "Riconoscete Jhwh!", perché tutti mi riconosceranno dal più piccolo fino al più grande» (Ger 31,34).

Lo stesso messaggio risuonerà anche in Ezechiele: «Vi aspergerò di acque pure e sarete purificati..., vi darò un cuore nuovo, e metterò dentro di voi uno spirito nuovo. Toglierò il cuore di pietra dal vostro corpo e vi metterò un cuore di carne. Metterò il mio spirito dentro di voi, farò sì che osserviate i miei decreti e seguiate le mie norme» Ez 36,25-27).

Lo stesso messaggio sarà recuperato anche dal Cristo che, alludendo al testo di Geremia, dirà sul calice del suo sangue sacrificale le famose parole: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che è sparso per voi» (Lc 22,20; cfr. 1Cor 11,25).

Abbiamo scoperto nel legame tra Dio e l'uomo una delle categorie fondamentali della teologia della Prima Alleanza. Questo incontro è celebrato in pienezza nelle figure bibliche dei «servi» del Signore tra i quali il re Davide occupa una posizione privilegiata. Essa è precisata in una pagina significativa di 2Sam 7, che raccoglie il celebre e conosciuto oracolo del profeta Natan indirizzato appunto al grande re. Il desiderio di Davide di possedere un tempio nella capitale appena costituita, Gerusalemme, così da avere come concittadino del proprio regno anche Dio, il profeta contrappone la scelta inattesa di Dio. Il Signore più che essere inquadrato nello spazio sacro di un tempio, edificato in concorrenza con i monumentali santuari pagani delle altre nazioni, ama essere presente nella realtà che più aderisce all'uomo, cioè nella storia espressa dalla linea dinastica davidica. Alla casa materiale che Davide vuole progettare per il suo Dio si sostituisce, allora, la casa fatta di pietre vive e di persone: «Certamente Jhwh ti farà una casa» (2Sam 7,11). L'oracolo gioca, infatti, sulla duplice accezione del vocabolo ebraico *bayit* che significa sia «casa» materiale che «casato» composto da individui. Al tempio, che pure sarà un segno della presenza di Dio nello spazio, il Signore preferisce il tempo in cui anche l'uomo abita con lui.

Si apre così un orizzonte di luce e di speranza. E progressivamente le figure, spesso incolori e peccatrici, dei sovrani davidici lasciano intravedere un'altra figura, più limpida e perfetta. Al messia (vocabolo ebraico che significa «consacrato») concreto si sostituisce l'attesa di un Messia in cui la presenza di Dio sia piena, in cui la giustizia sia norma di vita totale e in cui lo Spirito di Dio sia effuso in ricchezza infinita. «Un rampollo uscirà dal tronco di lesse e un virgulto sproverà dalle sue radici. Riposerà sopra di lui lo spirito di Jhwh, spirito di sapienza e di discernimento, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore di Jhwh» (Is 11,1-2; vedi anche i Sal 2 e 110).

Nella prospettiva cristiana questo Messia, considerato nell'Antico Testamento figlio adottivo di Dio («io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio», 2Sam 7,14), ha un nome, è Gesù il Cristo (cioè il Messia), «figlio di Davide, figlio di Dio» in senso pieno e reale. In lui cielo e terra, storia ed eternità, divinità e umanità si congiungono in un'armonia perfetta e definitiva.

### **La profezia tra fede e vita**

Nella linea della Torah anche il profeta biblico vuole affrontare il problema dei rapporti tra Dio e la storia umana. Anzi, egli è quasi un punto d'incontro tra Dio e l'umanità. Dev'essere perciò rivolto verso Dio nell'ascolto quotidiano e nella fedeltà alla sua Parola.

Una felice definizione del profeta è quella offerta da Is 50,4-5 sotto il simbolismo dell'orecchio: «Jhwh risveglia il mio orecchio, perché io ascolti come fanno i discepoli. Il Signore Jhwh mi aprì l'orecchio, e io non sono stato ribelle, non mi sono tirato indietro».

Ma, contemporaneamente, il profeta dev'essere bocca, cioè testimone davanti agli uomini della Parola che egli ha ricevuto, dev'essere il portavoce di Dio. La sua parola dev'essere come quella di Elia, «un profeta come il fuoco, la cui parola ardeva come una fiamma» (Sir 48,1).

Il termine greco profeta riassume acutamente questa bivalenza del profetismo, «orecchio» e «bocca» di Dio. La radice linguistica che indica il «parlare» (*phemi*) è, infatti, preceduta dalla preposizione greca *pro-* che suggerisce la dichiarazione «in luogo di» un altro, Dio, e che indica pure la proclamazione «davanti alla» comunità.

Proprio perché trasmette un messaggio vivo di Dio, il profeta è per eccellenza uomo del presente, coinvolto nelle vicende della sua storia, della sua politica, della sua società e non proiettato

in un mitico futuro che egli predirebbe quasi da indovino. Il vero profeta è la coscienza critica del suo tempo (si pensi, ad esempio, al genere letterario tipicamente profetico degli «oracoli delle nazioni»: Is 13-23; Ger 46-51; Ez 25-32).

Per questa sua estrema attenzione alla lezione del presente e al disegno di Dio nella storia il profeta sa intuire la logica di fondo con cui il Signore sta conducendo alla pienezza il suo piano salvifico e quindi sa intravederne gli sviluppi futuri.

Ogni profeta, al di là delle tematiche comuni, ha una sua fisionomia teologica personale. Sarebbe facile tentare di escogitare delle brevi sintesi per ogni volume e raccogliere in una definizione il carattere fondamentale del pensiero di ogni singolo profeta. Amos è il profeta della giustizia; Osea il testimone dell'amore di Dio, meditato attraverso la sua tragica vicenda familiare; Isaia è il profondo interprete dei temi classici della teologia di Israele (Sion, elezione, «resto d'Israele», messianismo, giustizia, storia e fede ecc.); Geremia, spettatore e giudice del crollo della nazione ebraica sotto le armate babilonesi, fa sperare nella «nuova alleanza»; Ezechiele col suo apparato barocco di simboli e di visioni è il restauratore della speranza ormai infranta degli ebrei esuli a Babilonia; il Secondo Isaia (Is 40-55) e Aggeo sono i profeti della ricostruzione del focolare nazionale ebraico.

Ma questi profili riassuntivi non possono mai sostituire la lunga e amorosa assuefazione alle parole vive dei singoli profeti, al loro messaggio specifico e ancor oggi provocatore.

Come abbiamo notato, esistono alcune direttive che accomunano il messaggio dei profeti e ne offrono quasi un segnale di autenticità. Tra queste è fondamentale la tesi concernente il nesso tra culto e vita, tra fede ed esistenza. Si tratta quasi di un kerygma, cioè di un annuncio costante ed essenziale del messaggio di fondo della profezia. Il Signore vuole «l'amore, non i sacrifici, la conoscenza di Dio, non gli olocausti» (Os 6,6). Il culto non dev'essere un alibi per sottrarsi agli impegni di fedeltà interiore e sociale; esso non basta (Is 1,11-15) quando manca la giustizia col prossimo (Is 1,16-17).

Dio rifiuta la compensazione di esercizi cultuali (vittime, incenso, offerte, feste ecc.) quando manca un'attitudine religiosa vitale. Samuele aveva già ricordato a Saul: «Forse Jhwh si compiace degli olocausti e dei sacrifici come dell'obbedienza alla voce di Jhwh? Ecco, l'obbedienza è migliore del sacrificio, la docilità migliore del grasso dei montoni!» (1Sam 15,22; cfr. Mic 6,6-8; Ger 6,20; 7,21-23; Sal 50). E Amos ribadirà: «Odio, respingo le vostre festività, non odorerò il profumo delle vostre adunanze solenni. Anche se mi offrirete olocausti e oblazioni, non le gradirò; a sacrifici pacifici di grasse vivande non volgerò il mio sguardo... Ma zampilli come acqua il giudizio e la giustizia come fonte perenne» (Am 5,21-24). Non si tratta certo di una negazione assoluta del culto liturgico, è invece lo sforzo di restituire alla liturgia la sua funzione di nervatura dell'intera esistenza.

## **Il culto e la preghiera di Israele, nervatura dell'intera esistenza**

In questa prospettiva si muove anche l'intero sistema cultuale d'Israele. Infatti, se nella visione biblica la beneficenza e la comunione fraterna sono i sacrifici di cui Dio si compiace (cfr. Eb 13,16), è naturale che anche il complesso del calendario liturgico settimanale e annuale proposto dalla Bibbia si muova in questa direzione.

Legate in Oriente al ritmo stagionale della natura, le solennità vengono invece in Israele strappate al meccanismo ciclico ed esteriore dei ritmi della campagna e dei pascoli e inseriti nella linea della storia come «memoriali» degli interventi di salvezza di Dio per l'uomo. Così la Pasqua, festa primaverile della transumanza pastorale alla ricerca di nuovi pascoli, ha come cornice l'evento esodico (Es 12-13) e si trasforma in una celebrazione del dono storico della libertà. Tutto l'antico rituale nomadico (abbigliamento da viaggio, cibi di fortuna, rito esorcistico del sangue, sacrificio di auspicio per la fertilità) si muta nel memoriale vivo e riattualizzato della liberazione e della salvezza nell'attesa della piena redenzione.

Anche la seconda solennità primaverile, quella della mietitura e delle primizie, la Pentecoste, nell'epoca giudaica postesilica si trasforma in festa dell'alleanza tra Dio e Israele (2Cr 15,1Oss). La solennità autunnale delle Tende o Capanne, gioiosa festa agricola della vendemmia (Gdc 9,27; 21,19-

23), acquista una fisionomia storica in Dt 16,13-17 e Lv 23,33-43. Infatti le tende piantate nelle vigne si trasformano in un evocazione ideale delle tende del soggiorno di Israele nel deserto. La festa diventa, allora, un appello a partecipare all'esperienza storica dei padri pellegrini, a ricuperare i valori del deserto, tempo del fidanzamento e dell'intimità con Dio (Os 2,15), a rinnovare gli impegni di giustizia e di diritto (Is 5,1-7), a riconquistare l'unione con Dio nella tenda perfetta del tempio, segno della comunione eterna e messianica con Dio (Zc 14).

Quando Israele escogiterà in modo autonomo una festa propria, quella del Kippur o dell'Espiazione, la vincolerà subito all'esistenza, cioè alla teologia del peccato e del perdono e all'impegno di conversione (Lv 16).

La trasformazione da rito ciclico in segno vivo e umano è un dato visibilissimo anche alla base del sabato, la solennità settimanale. Il rischio di una sacralizzazione esteriore e quasi magica del giorno santo si è presentato spesso anche a Israele, rischio aiutato dall'osservanza materiale del tabù del riposo dai lavori «secolari» (vedi 1Mac 2,31-41; 2Mac 15,2-4 e le 39 proibizioni del trattato rabbinico sul sabato). Ma l'anima del sabato è ben diversa nell'intenzione del Decalogo che ce lo propone. Nella versione del Decalogo dell'Esodo (20,8-11) il settimo giorno è la celebrazione dell'armonia della creazione e della possibilità offerta all'uomo, attraverso la liturgia sabbatica, di entrare nel sabato eterno di Dio, cioè nella piena e definitiva comunione con lui.

Nella variante del Decalogo nel Deuteronomio (5,12-15), invece, l'evocazione della schiavitù egiziana da cui Israele è stato liberato diventa un appello a far sì che il sabato sia la festa della libertà e della giustizia.

Anche il Salterio, espressione massima della preghiera biblica, «compendio e somma di tutto l'Antico Testamento» come lo definiva Roberto Bellarmino, non è un'isola sacra di mistica. Anzi, si spalanca sull'esistenza umana, sui lutti e sulle feste, sulla politica e sugli affetti intimi: il brusio delle strade e delle città si attenua ma non si spegne quasi fossimo in un eremo silenzioso in cui tutto è sacro. Almeno un terzo dei salmi è, infatti, sotto il segno del dolore e del lamento: si tratta delle suppliche che costellano tutta la collezione del Salterio e che spesso hanno il tono di un processo a porte aperte celebrato davanti a Dio e persino contro Dio («Perché, Signore?», «Fino a quando, Signore, te ne starai a guar dare?»: cfr. Sal 6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13).

Ma, alla fine, una lama di luce appare all'orizzonte e ritorna la gioia. La preghiera, allora, si trasforma in inno, in salmo di fiducia, in ringraziamento. L'atteggiamento ideale di questo orante che canta lo splendore della creazione e della presenza di Dio in mezzo a noi, che loda Dio per il solo fatto che egli esista, è luminosamente raffigurato dal simbolo del «bimbo svezzato in braccio a sua madre» (Sal 131,2), mentre il fedele del Sal 16 esclama: «Ho detto a Jhwh: "Il mio Signore sei tu, al di sopra dite non ho alcun bene"» (v. 2).

La speranza e la gioia pervadono anche la lettura della storia offerta dai salmi regali-messianici (Sal 2; 72; 89; 110). Secondo la prassi orientale il sovrano nel giorno della sua incoronazione veniva dichiarato «figlio di Dio». Anche questi salmi lo ripetono ma riducono la qualità di questa filiazione, come s'è visto, a pura adozione in attesa che appaia la figura perfetta e integra del Messia, colui che darà senso a questa storia amara e contorta, colui che attuerà in pienezza il progetto di giustizia e di pace voluto da Dio per l'uomo e per il cosmo.

### **La sapienza di Israele per la comprensione dell'esistenza**

Il noto mistico ebreo-americano A. J. Heschel proponeva una simbologia suggestiva per esprimere il profondo nesso che intercorre tra la parola di Dio e la vita quotidiana. La foglia, esaminata in trasparenza alla luce solare, rivela una nervatura che alimenta e sostiene il tessuto connettivo di cui è composta: così è la fede che si innerva nella terra e nella storia senza esaurirla o annullarla ma sostenendola e alimentandola. La parola di Dio si fa terra, gusto, corpo, sangue.

Ora, nella Bibbia esiste un settore letterario che va sotto il nome di letteratura sapienziale. Anzi, accanto al famoso Pentateuco storico la tradizione ha accostato quello che potremmo chiamare «il

Pentateuco sapienziale», composto da altrettanti libri sacri: Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Sapienza, Siracide. I Salmi e il Canto dei Cantici, pur nelle innegabili somiglianze, mantengono una funzione e autonomia proprie.

Con la sapienza si penetra in un mondo nuovo, vicino alle culture dei popoli circostanti a Israele che, diversamente dalla visione ebraica più «storica», avevano una visione teologica di tipo cosmico. Venendo a contatto con queste文明izzazioni, Israele si era trovato impigliato in questo contrasto tra cosmo e storia. L'apertura economico-culturale dell'epoca salomonica, l'esperienza traumatica dell'esilio babilonese, l'allargamento dell'orizzonte operato dalla Diaspora (libro della Sapienza) sono tutti fenomeni che spostano l'interesse della cultura ebraica verso nuove proposte.

Nasce così la sapienza biblica che è un nuovo tentativo di cogliere la storicità dell'uomo e del fedele ma sotto un'altra angolatura, quella dell'esistenza. La sapienza, allora, si pone come un approccio filosofico e teologico all'esperienza quotidiana e al mondo in cui è in gioco non più il solo ebreo ma l'Adam di tutti i tempi e di tutte le terre. La storia del passato salvifico non è estinta, ma è ripresa secondo un'ottica nuova: Dio non si rende presente solo nei grandi interventi salvifici, è operante anche nella quotidianità temporale di Israele, in quella di ogni popolo e nell'intero cosmo.

La nuova proposta è, allora, particolarmente suggestiva. Potremmo formularla con la preghiera del teologo ortodosso P. Evdokimov: «Non permettere che la tua Parola sia nella mia vita come un santuario che una grata separa dalla casa e dalla strada». L'universalità della situazione umana è, così, al centro della ricerca sapienziale e, in particolare, l'interesse è rivolto verso il problema delle relazioni.

La prima e duplice pagina sapienziale con cui si apre la stessa Bibbia (Gn 1 e 2-3) si muove appunto lungo questo schema ideologico: la trama dei rapporti Dio-uomo (creazione e dialogo con Dio), uomo-uomo (la coppia, il prossimo), uomo-mondo (animali, materia, lavoro, scienza) costituisce l'oggetto della ricerca sapienziale stessa. Una sequenza di armonie è proposta nel progetto divino (On 2), una sequenza di squilibri e di disarmonie è purtroppo realizzata nel progetto alternativo costruito dal peccato dell'uomo (Gn 3).

La visione sapienziale, però, comporta innanzitutto un innegabile ottimismo che è ben esemplificato dalla sapienza tradizionale dei Proverbi e dalla sua teoria della retribuzione. Essa sostiene che i binomi peccato-castigo e giustizia-premio sono automaticamente verificabili nella storia, per cui il bene è spontaneamente fonte di felicità, prosperità e benedizione e il male è, invece, radice di dolore, miseria e maledizione.

Questa specie di tecnologia morale non riesce, però, a resistere alle obiezioni e alle accuse che sorgono contro di essa dalla realtà stessa, dalle sue contraddizioni, dal grido lacerante del povero e dell'innocente sofferente. Nasce allora nella Bibbia (e prima nello stesso mondo della Mezzaluna Fertile) una sapienza che tenta di sondare con più coraggio e autonomia il mistero delle relazioni Dio-uomo, mettendo in crisi l'ottimismo retribuzionistico. È il caso di quel capolavoro in assoluto della letteratura biblica che è il libro di Giobbe: esso documenta la reazione contro ogni tentativo di soluzione semplicistica e testimonia uno scopo più alto della ricerca sapienziale, quello della scoperta del vero volto di Dio e del suo mistero contro tutte le contraffazioni e le idolatrie delle ideologie assolutizzate (42,1-6).

In questa linea, ma con esito ben diverso, si colloca un'altra voce dissidente della sapienza, Qohèlet. L'asserto fondamentale del pensiero di quest'autore originalissimo è paradossale: attività, sforzi, esperienze umane non sono che *hebel*, «vanità», vapore che si dilegua, vuoto, assurdità, nulla (1,2; 12,8). Come l'uomo moderno, Qohèlet si sente spesso rinchiuso in un circolo esasperato ed enigmatico di azioni, generazioni, rivoluzioni cosmiche e storiche il cui senso è indecifrable (1,4-14; 3,1-10). L'incarnazione della parola di Dio raggiunge qui uno degli «abissi» maggiori: Dio lancia il suo messaggio anche attraverso il suo silenzio e la crisi dell'uomo.

La testimonianza della sapienza biblica documenta ancora una volta la qualità specifica della teologia anticotestamentana ma documenta anche la libertà della ricerca, il gusto del sapere,

l'investigazione sul fenomeno «uomo» e sul mistero «Dio». È una celebrazione integrale della conoscenza umana e religiosa. La letteratura sapienziale, che pure conosce la mistica del dialogo con Dio, è soprattutto un appello al credente perché recuperi e viva in pienezza i valori fondamentali della sua umanità e li viva nel tessuto dei giorni che costituiscono la storia della salvezza.

Abbiamo cercato di individuare le strutture fondamentali che fanno da ossatura alla Prima Alleanza. Ci sarà, però, un passo ulteriore da compiere, quello di iniziare l'amorosa lettura di quei 46 «libri santi» che rendono presente in parole la parola di Dio. Sarà un itinerario forse faticoso, certamente impegnativo ma esaltante per lo spirito. Lo scrittore medievale Ruperto di Deutz parlava di una lotta corpo a corpo col libro sacro, simile a quella che Giacobbe dovette sostenere in una notte oscura lungo le rive spumeggianti del fiume Jabbok (Gn 32,23-33), eppure è una «dolce lotta, più gioiosa di ogni pace».

<http://www.notedipastoralegiovanile.it>