

ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE
DIOCESI DI ALES E TERRALBA

PENTATEUCO E LIBRI STORICI

Lecture esegetiche su *Genesi ed Esodo*

a cura di

Antonio Pinna

San Gavino

ANNO 2002-2003

I LIBRI DEL PENTATEUCO. UNITÀ E TEMI

1 UNITÀ E TEMI DELLA GENESI

Osservazione preliminare

Il racconto della Genesi avanza secondo una linea di tipo cronologico e genealogico, dalle origini del mondo e dell'umanità fino allo stanziamento del popolo "eletto" in Egitto. Teoricamente, ci si potrebbe aspettare un ordinamento compatto, privo di cesure e stacchi. Invece, una grande **varietà e discontinuità** appare alla superficie del testo. A volte il racconto procede in modo progressivo, altre volte pone di fronte a salti notevoli; racconti più sviluppati fanno seguito a frammenti isolati; il genere mitico si alterna al genealogico e al folcloristico. Come se non bastasse, gli studiosi, di fronte alle ripetizioni o alle incoerenze, introducono ulteriori distinzioni in base all'attribuzione di ciascun brano a una o a un'altra tradizione o redazione, arrivando a considerare il testo a noi giunto come una collezione di brani un tempo autonomi. In questo contesto inquadrriamo la domanda circa la coerenza o l'unità narrativa e tematica dell'insieme del libro della Genesi.

1.1 Rapporto fra Gen 1–11 e 12–50: creazione e redenzione

Era diventato quasi un luogo comune separare nettamente i racconti degli inizi, con la loro **prospettiva universale** (Gen 1–11), dai seguenti racconti dei patriarchi, con la loro **prospettiva di elezione** (Gen 12–50). Tuttavia, sotto l'influsso di diverse recenti metodologie sincroniche, oggi si ritiene più importante unire che separare, e perciò si porta maggiore attenzione su ciò che fa della Genesi un testo unitario.

Certo, il cap. 12 segna un nuovo inizio nella presentazione dei rapporti tra Dio e il mondo. Ma anche chi sottolinea lo stacco, riconosce che la "benedizione" su Abramo e la sua discendenza (Gen 12,1–3) funziona da testo-cerniera, collegando la figura del capostipite del "**popolo eletto**" all'insieme di "**tutte le famiglie della terra**". Per questo, la figura di Abramo è descritta sovente con connotati di universalità. Servono a questo non solo le ripetizioni quasi letterali della benedizione sui "popoli" o sulle "famiglie" della terra (Gen 18,18; 22,18; 26,4; 28,14), ma anche i numerosi racconti di contatti, per la massima parte pacifici, tra i patriarchi e gli altri popoli non eletti (cf Gen 12,10–20; 21,21; 25,18; 26,1–12.26–33; 47,1–12). In realtà, le promesse di Dio ad Abramo hanno il mondo intero come destinatario finale. I patriarchi diventano perciò modello di risposta, di volta in volta positiva o negativa, a questa intenzione divina universale.

La sottolineatura dello stacco tra i capitoli 11 e 12 ha avuto come conseguenza anche quella di far privilegiare i temi della "storia della salvezza", che si faceva iniziare con la chiamata di Abramo, rispetto a quelli della "creazione". Eppure, se si fa attenzione, non si può non rimanere impressionati dalla profondità e dall'estensione con cui **i temi più caratteristici della storia dei patriarchi sono radicati nei racconti degli inizi**. È in questi racconti di Gen 1–11 che Dio comincia a benedire, scegliere, salvare.

La prima "alleanza" non è con Abramo, ma con Noè (6,1; 9,8–17). La "promessa" verso Israele non è isolata, ma si affianca a quelle verso altri popoli, in particolare verso Ismaele (Gen 16,10) ed Esaù (Gen 27,40; 36,1–43). La "benedizione" non appare la prima volta per Abramo, ma è parte fondamentale dei capitoli 1–11 (cf Gen 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1.26). Dio appare come "salvatore" già nel racconto del diluvio, e ad esso fa allusione il Salmo 36,6–7 ("Uomini e bestie tu salvi, o Signore").

Le azioni di salvezza che seguono alla chiamata di Abramo, nei capitoli 12–50, sono comprensibili alla luce delle azioni di creazione dei capitoli 1–11. La creazione è dunque una categoria teologica fondamentale, e non è certo un caso se si trova all'inizio della raccolta canonica dei libri fondanti. Tale posizione indica, tra l'altro, che le intenzioni di Dio verso Israele hanno uno scopo universale. L'attività redentiva di Dio è a beneficio di tutto il mondo creato. Esso appare "buono" agli occhi del creatore, ma anche sofferente per le conseguenze del peccato. La redenzione appare in un contesto che è caratterizzato dalle azioni del Dio creatore a favore della vita. Se si può affermare che i racconti di creazione di Gen 1–2 non presentano un'azione creativa *ex nihilo*, è tanto più importante accorgersi che la strutturazione dell'insieme della Genesi esclude sicuramente una attività redentiva *ex nihilo*, in quanto comporterebbe una svalutazione dei doni già presenti nella creazione. Al contrario, Dio come salvatore agisce a favore degli uomini e del cosmo affinché essi possano "portare a compimento" ciò che appaiono essere fin dalle azioni originanti del Dio creatore.

1.2 Le genealogie e le promesse: due fili conduttori per una storia unica

Dieci "generazioni" (תּוֹלְדוֹת , *tôlê dôt*) articolano tutti i diversi racconti della Genesi, senza nessuna distinzione tra i racconti di Gen 1–11 e quelli di 12–50. Si passa così dalla "generazione" dei cieli e della terra (Gen 2,4), a quelle di Adamo (5,1), Noè (6,9), i figli di Noè (10,1.32), Sem (11,10), Tera (11,27), Ismaele (25,12.13), Isacco (25,19), Esaù (36,1.9), per finire con la "generazione" di Giacobbe (37,2). A queste "generazioni" (punti certamente strutturanti nella redazione P), se ne affiancano altre, come l'enumerazione dei figli di Caino (Gen 4,17–26).

Esse in genere introducono una nuova sezione, ma alcune volte possono anche, almeno in parte, guardare all'indietro, come avviene per la "generazione" del cielo e della terra (2,4) e per quella di Giacobbe (37,2). Il loro stile è enumerativo, ma possono anche interrompersi per far posto a un racconto, come avviene per la parentesi aperta a proposito di Nimrod (10,8–12).

Accanto alle "generazioni", anche le "**promesse**" ritmano l'avanzare del testo (in genere, ai termini italiani "promettere, promessa" corrisponde il termine ebraico דָּבַר , *d bar*, "dire, parola"). Esse appaiono per la prima volta in 8,21, quando Dio dice di non voler più maledire il suolo a causa dell'uomo, e poi in 12,7, quando ad Abramo, giunto a Sichem, Dio appare per dirgli: "Alla tua discendenza io darò questo paese". Quest'assicurazione viene ripetuta in 13,15–16 (dopo la separazione da Lot), e poi in unione con il vocabolario dell'"alleanza" in 15,4–6 (annuncio della nascita di Isacco, erede al posto di Eliezer) e 17,2–8 (introduzione del tema della circoncisione e nuovo annuncio di Isacco, erede al posto di Ismaele).

Le promesse ritornano poi, in concomitanza con il verbo "giurare", in 22,16–18 (dopo l'offerta di Isacco), in 24,7 (rievocazione da parte di Abramo al servo che parte per cercare moglie ad Isacco), in 26,3 (nella motivazione dell'invito rivolto ad Isacco di non scendere in Egitto in occasione della carestia), in Gen 50,24 (nella rievocazione fatta da Giuseppe ai suoi fratelli).

1.3 Elementi di coerenza

Diverse **strutturazioni esteriori** più dettagliate sono state proposte per l'insieme della Genesi. Su questo piano forse è meglio accontentarsi di segnalare quattro maggiori insiemi:

- 1,1–11,26 dagli inizi fino alla nascita di Abram;
- 11,27–25,18 dalla nascita alla morte di Abramo;
- 25,19–36,43 dalla nascita di Giacobbe alla sua residenza in Canaan: realizzazione della promessa fatta ad Abramo;
- 37,1–50,26 la famiglia di Giacobbe: il rilancio e la trasmissione della promessa dopo la "discesa" in Egitto.

Per quanto riguarda i tentativi di individuare collegamenti più interni, di tipo narrativo o tematico, si è parlato di **continuità tra la prima e l'ultima parte del libro su diversi piani**, come ad esempio il passaggio dalla discordia (Caino e Abele) all'armonia familiare (riconciliazione di Giuseppe con i fratelli); il tema della fertilità dalla sua prima menzione in 1,28 alla sua realizzazione per i "figli di Israele" (ma in terra d'Egitto) in 47,27; il tema dell'estensione della vita in un mondo a rischio di alluvione (6–9) o di carestia (41,57); il passaggio dal "buono" che Dio vede nella creazione (*ôb*: 1.4.10.12.18.21.25.31) al "buono" che Giuseppe rivela ai suoi fratelli come frutto dell'intervento di Dio nella sua storia travagliata: "Se voi avevate pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene (*lê obâ*), per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso" (50,20). In tal senso, Giuseppe viene talvolta indicato come un nuovo Adamo, anche su suggerimento delle parole del Faraone: "Potremo trovare un uomo come questo, in cui sia lo spirito di Dio?" (Gen 41,38).

Se è possibile indicare dei punti di contatto o di continuità tra l'inizio e la fine del libro, è ancora più importante notare gli **elementi di sviluppo e di cambiamento**. Non si tratta, infatti, di un ritorno al punto di partenza. La conclusione positiva della storia di Giuseppe non rappresenta un ritorno nel giardino dell'Eden. Da Adamo a Giuseppe il racconto ha avuto occasione di rappresentare tutta la complessità della vita umana, con il suo carico di tradimenti, di paure durature (50,15) e di schiavitù in agguato (50,18). In ogni caso, i figli di Israele si trovano fuori della terra promessa, come già i progenitori si sono trovati fuori del giardino (50,25–26). In questa progressiva complessità della vita umana, Dio si è mostrato sempre presente per affiancare il cammino tormentato dell'uomo.

Lo stesso personaggio di Dio, tuttavia, mostra dei cambiamenti. La sua presenza è diventata sempre meno diretta nello svolgersi delle azioni, mentre il ruolo umano diventa sempre più preminente, fino a diventare l'unico in primo piano nella storia finale di Giuseppe: c'è un'unica apparizione di Dio a Giacobbe in 46,1–4, e Giuseppe non ha nessun dialogo con Dio, anche se riceve da lui il dono di interpretare i sogni. La stessa promessa fatta ad Abramo non viene più trasmessa da oracoli divini, ma dall'intermediario umano (50,24–25). Si ha così un processo di distanziamento simile alla tendenza osservata in molte religioni di immaginare i tempi delle origini come un'"età dell'oro" di vicinanza e intimità tra la divinità e gli uomini, in contrasto con il tempo presente della narrazione, che sembra invece sperimentare una mancanza di comunicazione con il divino.

Prima di indicare più in dettaglio alcuni elementi di continuità, o anche di simmetria, tra le varie parti, evidenziamo alcuni temi che intrecciano i diversi racconti.

1) Anzitutto il tema della **presenza di Dio**. È già significativo il fatto che Dio sia il solo personaggio di cui non si raccontano le "generazioni". Egli è l'unico e sovrano responsabile dell'opera creativa, e del resto in seguito la casa di Giacobbe dovrà disfarsi delle divinità straniere portate dalla Mesopotamia (35,2). La sua presenza e attività non conosce confini (12,17; 15,7; 18,25; 19; 20,3; 24,48; 30,27.30; 39,2–3.21–23), anche se stabilisce una relazione di elezione con la terra di Canaan e la famiglia di Abramo (12,7; 15,7.18). Egli segue l'alternarsi delle vicende del mondo e degli uomini, assicurando un punto di riferimento costante di **giudizio e di salvezza**. Gli eventi non appaiono così frutto di un caso arbitrario o di un destino fatalistico, ma sono inseriti in un **ordine morale e cosmico** che rende piene di significato anche le storie più tormentate. Su questo sfondo si prepara l'apparire della Legge che servirà da guida vitale per il popolo, ma già si profila con la prescrizione della circoncisione ad Abramo (17,9–14). Le ricorrenti "generazioni", stilizzate su modelli ripetitivi e costanti, rafforzano una simile impressione di "ordine". Dio può a ragione essere considerato il protagonista della Genesi. Nessun altro personaggio o "eroe" di questi primi racconti raggiunge il successo senza dipendere pienamente da lui o senza fare propri i suoi modelli di comportamento. Sotto questa luce sono da inquadrare i vari episodi di **prova** cui sono sottoposti i principali personaggi del racconto.

2) La "**benedizione**" è la principale categoria teologica della creazione che assicura la **continuità della vita**, sottoposta a diversi rischi di interruzione, sia sul piano della **famiglia umana**, minacciata dalla sterilità e dalle rivalità, sia sul piano della **fertilità della terra e degli animali**, minacciata dalle carestie, sia sul piano del **cosmo**, la cui armonica sopravvivenza subisce puntualmente i contraccolpi dei disordini o delle violenze dei suoi abitanti.

La continuità della vita non deriva da riti magici o da decisioni di divinità arbitrarie, ma da un Dio che condivide con gli uomini i suoi principi di giustizia. In termini rigorosi, nemmeno si può parlare della natura come di un fattore regolante gli eventi umani, dal momento che il principio dell'ordine morale e cosmico deriva da un Dio che è al di sopra e all'origine della natura stessa. Anche in questo senso può essere significativo il fatto che, all'interno dei contrasti familiari, l'ordine naturale che vorrebbe sempre la preminenza del primogenito viene il più delle volte rivoluzionato a favore del **fratello più giovane**, instaurando come un nuovo paradigma per il seguito della storia biblica.

3) Mentre la maggior parte delle tensioni che riguardano la continuità della vita sono alla fine del libro risolte, attraverso la storia a lieto fine di Giuseppe e dei suoi fratelli, una tensione viene lasciata in sospeso, diventando così il legame più immediato con il libro seguente dell'Esodo: si tratta della tensione introdotta dalla **promessa della terra** di Canaan, rafforzata dal **giuramento dell'alleanza** stipulata con Abramo. Infatti, se da una parte la benedizione universale della creazione e la promessa particolare di una discendenza si stanno realizzando per il popolo dei figli d'Israele (Gen 47,27), resta vero però che tale realizzazione ha subito come uno spostamento, dal momento che il tradimento dei fratelli e la penuria di viveri hanno in diverse riprese trasferito da Canaan in Egitto la discendenza di Abramo. Le ultime parole del libro, "in Egitto" (Gen 50,26), lasciano il lettore ad interrogarsi su come questo Dio, che mantiene le promesse, riporterà il popolo nella sua terra, una terra già abitata da altri popoli, sui quali anche è scesa la benedizione del creatore.

4) L'interesse per la vita della famiglia si manifesta a questo punto anche come **interesse per la vita della nazione**, toccando così un altro degli ordinamenti basilari della creazione. La storia di Giuseppe dà ampio spazio ai diversi aspetti della vita economica e agricola, e in genere alle attività di governo del paese d'Egitto. Attraverso queste attività, il racconto svela la presenza della benedizione di Dio (Gen 41,53–57; 47,13–26). Si trovano così messe in discorso le tre grandi idee dell'ebraismo: **un Dio, un popolo, una terra**. Un Dio che forma un popolo e gli dà una terra, un popolo scelto da Dio per possedere questa terra, una terra che Dio riserva per questo popolo.

5) Avendo iniziato sottolineando la presenza e il ruolo di Dio, terminiamo sottolineando il tema del **ruolo degli uomini** lungo l'intero racconto. La promessa non comporta affatto un atteggiamento passivo da parte dei suoi destinatari. Dalla creazione alla storia di Giuseppe, il racconto è una continua testimonianza che la creazione e la salvezza sono una **comune impresa** di Dio e delle sue creature.

1.4 Tracciato orientativo

Presentiamo in conclusione uno schema che evidenzia alcune delle caratteristiche strutturali appena accennate e sia in grado di orientare il lettore non tanto a suddividere il testo dall'esterno e in superficie, quanto a essere sensibile a quegli elementi che lo rendono coerente ed unitario, nonostante la frammentazione dei dettagli.

1) 1,1–11,26: dagli inizi fino alla nascita di Abram

Figura di elezione: Noè

Rivalità tra fratelli: Caino–Abele, preferenza verso il più giovane

Continuità familiare minacciata: Abele ucciso

Finali con morte: Morte di Aran e Terach, e Abramo non ha figli da Sara, sterile (11,27–32).
L'umanità minacciata dal diluvio
Conclusione in una terra lontana (Charran)

2) 11,27–25,18: dalla nascita alla morte di Abramo

Figura di elezione: Abramo

Rivalità (implicita) tra fratelli: Ismaele–Isacco, preferenza verso il più giovane

Continuità familiare minacciata: Sara sterile, Isacco quasi sacrificato

Finali con morte: Rivalità tra le mogli (Sara e Agar)
Moglie sterile (Sara)
Storia della moglie–sorella (12 e 20)
Conclusione con genealogia sulla linea diversa da quella dell'alleanza

3) 25,19–36,43: dalla nascita di Giacobbe alla sua residenza in Canaan: realizzazione della promessa fatta ad Abramo

Figura di elezione: Giacobbe

Rivalità tra fratelli: Esaù–Giacobbe, preferenza verso il più giovane

Continuità familiare minacciata: Giacobbe quasi ucciso

Finali con morte: Debora (35,8), Rachele, Isacco
Rivalità tra le mogli: Lea–Rachele (Rachele minacciata di morte 31,32).
Moglie sterile: Rachele (30,1)
Storia della moglie–sorella (26)
Conclusione con genealogia sulla linea diversa da quella dell'alleanza (Esaù).

4) 37,1–50,26: la famiglia di Giacobbe: il rilancio e la trasmissione della promessa dopo la "discesa" in Egitto

Figura di elezione: Giuseppe

Rivalità tra fratelli: Giuseppe – e gli altri undici fratelli, preferenza verso il più giovane

Continuità familiare minacciata: morte dei figli di Giuda, Giuseppe quasi ucciso, la carestia in terra di Canaan

Finali con morte: Giacobbe, Giuseppe
L'umanità minacciata dalla carestia
Conclusione in una terra lontana ("in Egitto")

2 UNITÀ E TEMI DELL'ESODO

Il libro dell'Esodo è, secondo la tradizione, "il secondo libro di Mosè". Questa formula non indica la responsabilità di Mosè come "autore" del Pentateuco, quanto piuttosto il carattere fondante di questi cinque libri, posti sotto l' "autorità" di Mosè. Il libro dell'Esodo è al centro di quest'insieme secondo tre linee di connessione.

2.1 Relazioni del libro dell'Esodo con il resto del Pentateuco

2.1.1 Relazione con il libro della Genesi

Da un punto di vista storico-critico, non è possibile stabilire una connessione storica tra la comunità dell'Esodo e gli "antenati" della Genesi. Una connessione teologica cruciale è invece stabilita dal testo. Anzitutto, nell'Esodo si fa pienamente conoscere il Dio presentato nella Genesi (cf Es 3,14; 6,2). Secondariamente, la benedizione della creazione (Gen 1,28) e le promesse ad Abramo (Gen 12,1; 18,18) si realizzano ora per Israele (Es 1,7). In forza delle antiche promesse, Dio si impegna ora per la liberazione di un popolo schiavo (Es 2,24; 3,16-17; 6,8). Il collegamento di tipo teologico è perciò fondamentale, e un collegamento storico, qualora si potesse verificare, non risulterebbe più importante.

2.1.2 Relazione con i libri del Levitico e dei Numeri

I libri del Levitico e dei Numeri rappresentano, in gran parte, un'estensione della proclamazione della Legge cominciata al Sinai (Es 19-24). In tal senso, essi continuano l'opera di Mosè.

2.1.3 Relazione con il Deuteronomio

Il Deuteronomio costituisce una riaffermazione dei Dieci Comandamenti (Es 20,1-14; Dt 5,6-21), in vista di successivi e progressivi adattamenti a nuove situazioni. Con un'enorme libertà interpretativa, il Deuteronomio presenta ciò che Mosè avrebbe potuto dire al popolo nelle nuove circostanze che va sperimentando lungo la sua storia.

Il libro dell'Esodo riunisce dunque insieme i temi principali della fede d'Israele: la nascita e la liberazione del popolo secondo le benedizioni e le promesse, la sua formazione con il dono della legge, la fedeltà della presenza di Dio che permette il successivo riappropriamento dell'alleanza da parte di ogni generazione.

2.2 Frammentarietà ed unità

La "critica documentaria" ha individuato, in modo ipotetico, quattro presentazioni del materiale tramandato, considerando ciascuna di esse come la risposta di fede all'emergere di nuove circostanze storiche. Pur riconoscendo i motivi testuali che hanno portato allo sviluppo di una tale ipotesi, gli studiosi la considerano oggi, soprattutto nella sua forma classica, sempre meno utile alla comprensione dei testi. Secondo un bilancio, certo semplificatore, di una tale ricerca, l'ipotesi documentaria ci ha appreso o confermato, nei termini propri della critica del diciannovesimo secolo, la vitalità dinamica dello sviluppo progressivo della tradizione.

Per quanto riguarda l'esodo, non basterà riconoscere la giustapposizione dei testi "sacerdotali" accanto a quelli che raccontano la liberazione dall'Egitto. Bisognerà piuttosto rendersi sensibili al modo in cui la forma finale del testo porta ad interagire i differenti accenti che lo compongono.

2.3 I principali temi teologici

2.3.1 La liberazione

Il racconto della liberazione (Es 1-15) riguarda il passaggio da una situazione di oppressione (Es 1,11-14) e di pulizia etnica (Es 1,15-16) a una situazione di "coscienza nazionale" (cf 12,43-51) e di libertà (Es 14,30-31; 15). Simmetricamente, si tratta anche di un'azione socio-politica ed economica che delegittima il trono d'Egitto. La pretesa, o la proposta, di questo racconto è che una tale trasformazione di proporzioni rivoluzionarie avviene conformemente alle intenzioni di un Dio che si fa conoscere soltanto attraverso questi "fatti meravigliosi".

2.3.2 La legge

La teofania del Sinai, e i relativi racconti che si protraggono fino a Nm 10,10, presenta l'annuncio della volontà divina per tutti gli aspetti della vita personale e sociale degli israeliti. Il Dio che libera non limita il suo interessamento al solo aspetto "religioso". Tre aspetti sono da sottolineare.

Anzitutto, il dono della legge è racchiuso all'interno di una teofania che avviene in un contesto di timore e tremore (Es 19,16–25). In tal modo, la legge stessa è radicata nell'autorità divina. La Legge non costituisce dunque soltanto una istituzione umana, ma è in ultima istanza una "Legge di Dio".

In secondo luogo, soltanto i Dieci Comandamenti sono presentati come provenienti direttamente dalla bocca di Dio. Attraverso questo atto di sovranità e di misericordia, Israele conosce le intenzioni del suo Dio sul mondo e su di lui.

In terzo luogo, tutto il resto delle Leggi dell'Esodo (Es 20,22–26; 21,1–23,19; 34,11–26) è dato attraverso Mosè, designato e accettato come mediatore (Es 20,18–21). Israele trova così un modo umano stabile attraverso il quale la volontà di Dio e il suo proposito continuano ad essere disponibili.

2.3.3 L'alleanza

La proclamazione della Legge mira alla stipulazione di un'alleanza tra Dio e il "suo" popolo, una relazione che lega le due parti in modo profondo e stabile. Una comunità umana si riconosce fondata su un atto di fede e di fedeltà.

In più, la sistemazione attuale del racconto del vitello d'oro in Es 32–34 ne fa l'occasione di un atto di rinnovamento dell'alleanza, dopo la sua trasgressione in Es 19–24. L'alleanza radicata nella fedeltà deve fare i conti con l'infedeltà. Su questa base, i profeti di prima dell'esilio avvertiranno i loro contemporanei sulla fine che li sovrasta a causa della "disobbedienza", ma nello stesso tempo li potranno aprire a un nuovo futuro. La fedeltà di Dio di fronte all'infedeltà dell'uomo permette di presentarlo, al tempo dell'Esilio, come uno che "distrugge e abbatte", ma anche "edifica e pianta" per formare un nuovo popolo (Ger 1,10; 31,27–28). Il tema dell'alleanza è così all'origine della tensione fra giudizio e speranza, già annunciata in Es 34,6–7 e asserita nei profeti pre-esilici (es. Osea), ma soprattutto sviluppata nei grandi profeti dell'esilio (Geremia, Isaia 40–55, Ezechiele).

2.3. 4 La presenza

Il libro dell'Esodo non solo tratta dell'opera divina di liberazione, ma fonda anche una struttura che possa assicurare la continuità della presenza di Dio in mezzo al popolo in una certa forma istituzionale. A questo compito è dedicata la seconda parte del libro (25,1–40,38). Attraverso una coraggiosa immaginazione teologica, Israele crea una struttura (il tabernacolo) che rende disponibile la "gloria" sia come misteriosa presenza sia come rassicurante compagna di pellegrinaggio (Es 40,34–38).

Questi quattro temi convergono a fare di Israele una *novità* nella storia. Esso è una comunità che si definisce in rapporto al suo Dio, come la comunità che ne riceve il potere liberante, ne pratica la Legge riconoscendone la sovranità, ne diventa partner in un'alleanza sempre rinnovantesi, ne ospita la tremenda e misteriosa presenza. Una tale sorprendente comunità è resa possibile soltanto da questo Dio senza confronti, che si impegna nella storia umana in un modo senza precedenti.

2.4 Tempo, luogo e finalità della redazione finale

Secondo il consenso comune, il libro dell'Esodo ha raggiunto la sua forma attuale attraverso la redazione sacerdotale, durante o subito dopo l'esilio del sesto secolo. Questa cronologia illumina l'intento pastorale del libro.

La comunità in esilio, ormai priva delle garanzie politiche e religiose offerte dalla capitale Gerusalemme, era sottoposta ai poteri stranieri di Babilonia, prima, e della Persia, poi. Il libro dell'Esodo, all'interno del Pentateuco, costituiva una risposta di fede, pastorale, liturgica e teologica, a questo momento di crisi. Mentre i testi parlano di fatti pensati appartenere, probabilmente, al XIII secolo, in realtà essi sono ascoltati in riferimento alla crisi che va dal VI al IV secolo.

Una simile datazione esilica, ha due conseguenze principali.

In primo luogo, essa esige una rilettura dei temi principali del libro. Il racconto della *liberazione* ora riguarda la libertà data nella fede nel contesto imperiale del "faraone" di Babilonia o di Persia. La *Legge* promuove un'etica alternativa in un impero che vorrebbe controllare tutti gli ambiti della vita. L'*alleanza* offre la possibilità di mantenere quei legami personali e sociali in grado di salvare la coscienza della propria identità in un territorio e in condizioni che altrimenti porterebbero ad un'adattamento alienante. La *presenza*, infine, rendendo costante l'accompagnamento divino, mantiene vivi quel coraggio e quella forza che ogni potere imperiale ha interesse a togliere ai vinti. In un simile

contesto, il libro dell'Esodo, e insieme tutto il Pentateuco, appare come il testo "costituzionale" che dà voce e legittimazione alla coscienza che il popolo ha della propria "particolare" identità.

In secondo luogo, la caratterizzazione dell'Esodo come libro esilico evidenzia la vitalità interpretativa propria di questo testo. Noi stessi, dunque, nella nostra lettura, non solo possiamo riflettere sulle lezioni di una storia antica, ma anche e soprattutto potremo prendere coscienza di come questo testo, in nuove circostanze, non meno pericolose ed esigenti, continua ad offrire possibilità creatrici di futuro.

2.5 Metodo

Ormai si possono considerare come "antichi" quei commenti al libro dell'Esodo i quali, nati all'interno della metodologia storico-critica, si limitano a ricostruire la storia letteraria e fattuale che sta dietro il testo biblico. Essi hanno avuto come compito soprattutto quello di rispondere alle problematiche e ai dubbi avanzati nel contesto razionalistico del diciannovesimo secolo.

Una lettura più in sintonia con la sensibilità contemporanea dovrà accogliere le istanze di almeno tre dei metodi che emergono nell'attuale pratica interpretativa.

2.5.1 La critica letteraria di tipo sincronico

La nuova "critica letteraria" non si preoccupa più di ricostruire lo sviluppo di ipotetiche fonti e tradizioni, ma concentra il suo interesse sui procedimenti di significazione interni al testo, nella convinzione che il testo stesso "crea un mondo" di cui il lettore è partecipe. Al di là delle particolari attenzioni metodologiche di ciascun approccio, basti qui dire che una simile critica letteraria passa al teologo la convinzione che il mondo interno al testo può essere più reale, più costringente e più autorevole di altri mondi costruiti dietro il testo o al di là del testo.

La sequenza di Es 32–34 offre un esempio della efficacia di tali approcci. I rapporti che si instaurano fra Dio e Mosè richiedono che anche Dio sia considerato un personaggio coinvolto pienamente nel "gioco" delle trasformazioni testuali. La decisione di 34,10, con cui egli garantisce una nuova alleanza ad Israele [*Il Signore disse: «Ecco io stabilisco un'alleanza: in presenza di tutto il tuo popolo io farò meraviglie, quali non furono mai compiute in nessun paese e in nessuna nazione: tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi vedrà l'opera del Signore, perché terribile è quanto io sto per fare con te.*], deriva dalla insistente domanda di Mosè in 34,9 [*Disse: «Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, mio Signore, che il Signore cammini in mezzo a noi. Sì, è un popolo di dura cervice, ma tu perdona la nostra colpa e il nostro peccato: fa di noi la tua eredità».*], che a sua volta deriva dalle precedenti possibilità affermate da Dio stesso nei vv. 34,6–7 [*Il Signore passò davanti a lui proclamando: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, ⁷ che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione».*]. Inoltre, in 32,10 sembra quasi che Dio chieda il permesso a Mosè per bruciare e consumare Israele. Un simile trattamento "drammatico" di Dio come personaggio, mentre cade fuori dell'interesse sia della critica storica convenzionale sia dell'ortodossia convenzionale, permette invece al testo di diventare un territorio "virtuale" in cui la comunità in ascolto getta uno sguardo su un possibile mondo alternativo che nasce nel testo e attraverso il testo.

2.5.2 Approccio sociologico

L'approccio sociologico vede il testo come una pratica discorsiva in cui interagiscono poteri e interessi ideologici. I testi non sono mai innocenti o disinteressati. Così anche i testi circa Dio non sono mai "pura religione", ma sono discorsi in cui Dio viene posto nel gioco di conflitti o interessi sociali.

Un primo esempio nell'Esodo è offerto dal racconto di liberazione (Es 1–15). La voce predominante nel testo è quella di una critica "rivoluzionaria" contro ogni struttura di potere abusivo. L'opera di un simile discorso sovversivo è di mostrare il potere del Faraone come vuoto per asserire invece che altre condizioni sociali sono possibili, se immaginate e create con coraggio, libertà e fede.

Un secondo esempio viene dai capitoli che trattano della costruzione del santuario e dell'istituzione dei suoi ministri (Es 25–37; 35–40), in particolare dai capitoli che fondano la centralità del sacerdozio di Aronne e dei suoi discendenti (Es 28–29.39). Non c'è alcun dubbio che questi capitoli sono ideologicamente interessati e che fanno di tutto per affermare la preminenza e il monopolio della classe sacerdotale. Così, anche un testo sul tema della "presenza" di Dio è nello stesso tempo una forma di discorso politico circa il potere. Termini teologici e forze sociali sono sempre e dovunque intimamente connessi e non possono essere separati in modo da averli ognuno allo stato puro. Immaginare il contrario si risolverebbe in un tentativo di mantenere il potere reale sotto la maschera di un ingenuo discorso su Dio.

Tuttavia, il discorso dell'Esodo non finisce qui. In esso, la forza ideologica del racconto di liberazione (Es 1–15) e il programma monopolizzatore dei sacerdoti (Es 25–40) sono messi in tensione reciproca, secondo una linea sovversiva o rivoluzionaria il primo e secondo una linea conservatrice o anche reazionaria il secondo.

Può darsi che il libro ci lasci all'interno di questa tensione. Ma è anche probabile, invece, che nella sua forma finale il libro intenda mostrare la vittoria del "racconto di liberazione" sul "paradigma della presenza". Ciò può essere suggerito dal fatto che, in Es 25–31 e 35–40, Aronne non agisce autonomamente, ma dipende passivamente da Mosè, che prende tutte le iniziative. Così, il sacerdote della presenza diventa secondario rispetto all'autorità del grande liberatore. Più direttamente, il racconto del vitello d'oro, in Es 32–34, opera una critica importante dei discendenti di Aronne e stabilisce i leviti di Mosè come sacerdoti fedeli.

2.5.3 Approccio canonico

L'approccio canonico, di per sé, rientra già tra i metodi che preferiscono gli aspetti sincronici a quelli diacronici. Se lo si nomina a parte, è soprattutto per le preoccupazioni direttamente teologiche che lo caratterizzano, in quanto fa riferimento al testo nell'insieme letterario di tutta la Bibbia, così come è accettato dalla comunità credente che lo trasmette.

Da questo punto di vista, il libro dell'Esodo presenta una sequenza definita che va dalla liberazione alla legge dell'alleanza e alla presenza permanente. In altre parole, lo scopo della liberazione è quello di portare a vivere in una fedeltà di partner "alleati", in comunione con il Dio della "gloria". Come il Signore "dimostra la sua gloria sul faraone" (Es 14,14.17), così il libro dell'Esodo intende distogliere Israele dalla gloria del Faraone per condurlo a una gloria diversa incontrata sul monte dell'alleanza. Per i cristiani, questa "gloria alternativa", questa "gloria più grande" si trova in Gesù (cf 2Cor 3,10–11). Per il libro dell'Esodo, il culmine della gloria in Es 40,34–38 è già all'orizzonte in Es 1. Nella schiavitù, quando comincia la storia, Israele non ha nessuna gloria e nessuna via per accedervi. La sequenza che porta dalla liberazione all'incontro dell'alleanza e infine alla presenza stabile mostra che i rispettivi temi distinti di ciascuna di queste sezioni, la liberazione, la legge, l'alleanza e la presenza, non possono essere considerati in modo separato.

Una lettura continua, dalla liberazione alla gloria della presenza, si farà attenta alla profonda tensione teologica presente nell'Esodo. L'accento sull'emancipazione, inscritto nell'annientamento del Faraone, non è del tutto a suo agio con la stabile "presenza" collegata ad Aronne. Il collegamento fra le due parti, che il testo provvede in Es 29,43–46, mostra che i redattori erano consapevoli della tensione e hanno intenzionalmente stabilito un legame fra i due estremi.

Appare così, in conclusione, la necessità di un dialogo fra i diversi approcci. In questo caso, un approccio canonico deve prendere sul serio un approccio sociologico. Esso non ignora né annulla la dimensione sociologica del testo. Ne fa però un uso di secondo livello, in modo conforme ai suoi intenti teologici. In questo modo, l'approccio canonico evita di fare una lettura "precritica".

2.6 Alcune questioni interpretative di attualizzazione

Il fatto che una "memoria" precedente è stata utile a una comunità successiva, come quella esilica, secondo una modalità pastorale e liturgica, autorizza ogni lettore a rileggere e a reinterpretare il libro dell'Esodo in funzione del proprio contesto.

2.6.1 Una lettura liturgica

Il registro su cui si sviluppa il libro dell'Esodo è di tipo liturgico, essendo destinato ad essere letto durante il culto. Nel contesto culturale, la comunità non si pone questioni storiche o scientifiche o filosofiche, ma ascolta con piena libertà immaginativa le memorie tramandate. Nell'intrecciarsi di parti narrative e liturgico-legislative circa la Pasqua (Es 12–13), è lo stesso testo a fornire il modello dei suoi successivi lettori. In questi capitoli, il personaggio dei "figli d'Israele" anticipa gli eventi futuri, facendo della Pasqua la "festa della memoria" in cui nuove generazioni entrano a far parte della comunità che ricorda e riconosce le sempre presenti possibilità di liberazione. In tal modo, la "lettura-memoriale" del libro dell'Esodo viene costituirsi come "realizzazione attuale" dei fatti "rappresentati".

2.6.2 Liberazione, opera divina ed umana

Punto centrale del libro dell'Esodo è senza dubbio la liberazione attraverso l'alleanza. La celebrazione liturgica non è fatta per suggerire strategie concrete di liberazione. In essa però maturano nuove capacità di immaginare possibilità alternative di vita. Facendo memoria di un Dio che ha sentito le grida degli oppressi in Egitto, si afferma la speranza in

un Dio sempre capace di sentire le grida di altri oppressi, anzi un Dio le cui promesse autorizzano e incoraggiano la speranza.

Non mancano obiezioni tese a rendere il libro dell'Esodo poco o nulla pertinente circa le storie umane di liberazione. In genere, queste si ispirano a un dualismo che opera una separazione fra affermazioni religiose e realtà sociali. Ad esempio, non pochi interpreti insistono nel dire che la liberazione dell'Esodo è opera di Dio e non dell'uomo. Tuttavia, una tale affermazione sottostima il ruolo di Mosè in quest'opera, soprattutto nella parte centrale della narrazione. Sono le parole e le azioni di Mosè che delegittimano le strutture del potere egiziano. Certo, Mosè non è solo. Ma se si prende seriamente il testo, nemmeno Dio è solo, poiché è proprio lui a dire che è Mosè che deve "andare dal Faraone".

2.6.3 Creazione e liberazione

Il tema della liberazione include ed esalta quello della creazione, che il libro dell'Esodo riceve in eredità dalla Genesi. Ma nemmeno su questo piano è possibile parlare di un'azione soltanto divina, fondata sulla volontà iniziale di Dio a favore della vita. Il racconto in crescendo delle piaghe illustra le conseguenze distruttive del comportamento del Faraone sulla natura. La conclusione con le tenebre della nona piaga (Es 10,21–23) riporta l'Egitto allo stato di "caos" invivibile anteriore all'opera liberante della creazione (Gen 1,2). Il potere del Faraone non è quindi solo oppressivo sul piano sociale, ma anche anticreazionale nel senso più generale.

2.6.4 Celebrazione e liberazione

Il testo dell'Esodo, dunque, rifiuta di rimanere "storia" per condurre invece i suoi lettori ad un impegno contemporaneo implicito nella "celebrazione" liturgica.

Come ascoltatori di questo testo, noi siamo i "figli" che vengono introdotti nella liturgia pasquale (cf Es 10,2; 13,8.14) e ascoltiamo con i nostri stessi orecchi le meraviglie del potere di Dio sul Faraone. Siamo i "figli" che partecipiamo nel rinnovamento del rituale dell'alleanza, guardando di nuovo con timore e tremore la tremenda teofania, ascoltando la legge nuovamente proclamata e acclamata in innocente obbedienza (Es 20,18–21). Siamo i "figli" abbagliati dalla "presenza", liberi di immaginare come la "gloria" si avvicina e dove viene a risiedere, in mezzo a noi (Es 40,34–35). Quando "tutto è compiuto" (Es 39,32; 40,33), siamo ancora i "figli" che proclamano l'inno finale di lode (cf Lv 9,24).

Ora, la nostra lettura avviene in una società dove la cultura consumistica, il mito tecnologico, le regole imposte dal libero mercato, la burocrazia di uno stato onnipotente portano il più delle volte a ignorare la dignità e lo sviluppo delle persone e delle comunità umane. In un tale contesto, la voce dell'Esodo risuona dove essa trova interpreti coraggiosi, che semplicemente e senza compromessi danno voce alle intenzioni che Dio ha manifestato in favore della sua creazione.

La celebrazione della *liberazione* avviene in una società dove la domanda di liberazione è sovente disattesa e la libertà stessa sovente ridotta alla scelta di uno o di un altro prodotto. L'elevazione dello spirito degli uomini, la dignità del corpo degli uomini, il benessere delle comunità degli uomini non trovano facilmente sostenitori né promotori. L'Esodo pone la domanda se una liberazione è possibile in una tale società. La risposta data da questa voce ebraica di Dio è che la volontà di Dio di mettere fine allo stato di schiavitù degli emarginati non conosce attenuazioni e non può essere per sempre ostacolata.

La possibilità sovversiva dell'*alleanza* è, a sua volta, ostacolata quando un potere è chiuso e totalitario. Il libro dell'Esodo sta qui a ricordare che l'alleanza è una possibilità rivoluzionaria. Contro ogni autoritarismo e contro ogni individualismo, il testo legislativo del Sinai dà vita ad un'alleanza radicata in un'autorità divina che deassolutizza ogni altra autorità. Di più, con la sua legge il Dio del Sinai dà un solido fondamento alla dignità dell'uomo e mobilita il forte in favore del debole. Fin dai giorni tremendi del Sinai, Ebrei e Cristiani hanno creduto che una comunità di reciprocità, radicata nel comandamento di Dio, costituisce una sicura possibilità sociale e una missione sociale.

Il paradigma della *presenza* immagina che la gloria vivificante e autorevole di Dio è realmente presente nel mondo. Il modello consegnatoci nel testo fa questa affermazione ora, in un contesto profondamente desacralizzato, in cui i "sacramenti" sono ridotti all'efficacia della tecnica e i segni di autorevolezza sono elusi da slogan spregiudicati e da manipolazioni ideologiche. Il libro dell'Esodo continua a porre la domanda se potere e presenza sacramentale sono ancora possibili in una cultura "svuotata" di valori. Il libro afferma che Dio vuole e desidera essere presente, ma che la sua presenza richiede una comunità di fede generosa, che dedica il meglio delle proprie competenze e delle proprie risorse per ospitare il divino.

Quando noi lasciamo il libro dell'Esodo, il nostro mondo non è trasformato miracolosamente dalla nostra lettura o dalla nostra interpretazione. Ne risulta invece trasformata la nostra immaginazione. Il libro dell'Esodo invita il lettore ad una "immaginazione pasquale". Essa è radicata nel grido degli antenati in Egitto e attivata dalla memoria degli antenati che ne hanno fatto tesoro nell'esilio a Babilonia. Ora, la nostra lettura, in mezzo alle sofferenze del mondo, alla

presenza di nuovi esili, di istituzioni e prassi politiche che producono esiliati di ogni genere, ci invita ad abbandonare le strategie paralizzanti del Faraone per condividere l'immaginazione liberante del Creatore benedicente e misericordioso.

2.7 Riletture neotestamentarie

Il Nuovo Testamento ha fatto un uso variato e ricco del libro dell'Esodo, mostrando una grande fedeltà al suo messaggio, ma anche indicandone in Gesù il compimento decisivo.

2.7.1 Il Nuovo Testamento e il racconto della liberazione

L'intero racconto della liberazione costituisce il nucleo centrale del grande discorso di Stefano in At 7,17–44. La narrazione vi è seguita nei dettagli dalla nascita (At 7,20–21) alla costruzione della “tenda della testimonianza” (At 7,44). La storia di Mosè è per Stefano il modello primario dell'opera dello Spirito Santo e della persecuzione dei profeti (una diversa utilizzazione del medesimo racconto sarà fatta da Eb 11,23–29).

2.7.2 L'alleanza del Sinai

L'alleanza del Sinai non può essere sottovalutata dai cristiani. Paolo parla di “nuova alleanza” (1Cor 11,25; 2Cor 3,6; Rom 9–11). Tuttavia, nonostante le sue coraggiose innovazioni di linguaggio, egli non arriva mai a dichiarare annullata e priva di significato l'antica alleanza.

2.7.3 La presenza

Lo sviluppo di Eb 7–10 dipende completamente dalla teoria della classe sacerdotale e della presenza divina in Es 25–40. Di nuovo, un forte contrasto è instaurato tra l'opera sacerdotale compiuta “una volta per sempre” da Gesù e il sacerdozio di Aronne, ripetitivo e perciò insufficiente.

In tutti questi usi neotestamentari, l'attenzione degli scrittori si focalizza sul ruolo distinto e finale di Gesù. Nel contesto ecumenico attuale, un tale atteggiamento di “superamento” può apparire imbarazzante, ma non per questo se ne può attenuare l'evidenza nel testo. Tuttavia, è anche chiaro che il Nuovo Testamento proprio in vista delle sue più importanti affermazioni non potrà mai fare a meno delle affermazioni e delle categorie dell'Antico Testamento e della fede di Mosè. L'uso dei temi dell'esodo fatto soprattutto dai vangeli testimonia di una continuità profonda tra il Dio dell'esodo e la storia di Gesù.

Lettura continua

GENESI

I primi capitoli della Genesi parlano della creazione del mondo ma non con l'intento di dire come siano andate le cose dal punto di vista scientifico. Essi costituiscono piuttosto una riflessione sul senso della storia considerata dal punto di vista della fede di Israele.

Diamo qui una breve guida di lettura del primo capitolo, conosciuto come il racconto della creazione. Si tratta di un inno iniziale che apre solennemente il libro biblico come una specie di prologo.

Il suo senso generale è quello di affermare che Dio è dalla parte vita e prepara il mondo come una casa che gli uomini possano abitare. Questo è detto sotto forma di racconto e secondo uno stile molto strutturato e ripetitivo, che contribuisce non poco a dare del mondo un'immagine di ordine e di Dio una prima immagine di forza onnipotente: egli parla (dieci volte, come le dieci parole del "decalogo") e le cose sono come devono essere (la frase "*E Dio vide che era cosa buona*" ricorre sette volte).

A) GUIDA PER LA LETTURA CONTINUA DI 1,1-2,3. INNO INIZIALE

1,1) Il verso 1,1 "In principio Dio creò il cielo e la terra", costituisce come del titolo di quanto segue.

1,2) Il verso 2 enuncia il punto di partenza: il mondo è presentato senza possibilità di vita nei suoi tre spazi: terra, aria, acqua. Il racconto che segue inverte questa situazione nei rispettivi spazi: prima ordinandoli (giorni 1-3) e poi riempiendoli (giorni 4-6).

1,3-13) I versetti 3-13 descrivono l'opera di Dio nel primo gruppo di tre giorni:

Primo giorno e prima opera: dopo la separazione luce - tenebra (presenza di luce come possibilità di fare),

- nello spazio "aria" avviene la separazione del firmamento, così che, nella concezione cosmogonica del tempo, le acque che sono sopra la volta celeste non cadano sulla terra (secondo giorno, seconda opera);

- nello spazio "acqua" avviene la separazione del mare, così che sulla superficie della terra non ci sia soltanto l'acqua ;

- nello spazio "terra" avviene la separazione dell'asciutto. L'asciutto, poi, prosegue l'opera della creazione con quanto si pensava prodotto dalle risorse della terra: erbe ed alberi con seme proprio

1,14-31) I versetti 14-31 descrivono l'opera di Dio nel secondo gruppo di tre giorni:

- nello spazio "aria": il firmamento viene popolato dagli astri (quarto giorno, quinta opera);

- nello spazio "acqua": il mare viene popolato dai pesci (quinto giorno, sesta opera);

- nello spazio "terra": l'asciutto viene popolato prima dagli animali (sesto giorno, settima opera) e infine viene popolato e "dominato" dall'uomo e dalla donna (sesto giorno ottava opera).

I versi **1,29-31** stabiliscono il cibo sia per gli animali sia per gli uomini, come competenza per poter continuare la vita cominciata. Il significato di questo "menù erbivoro" sia per gli uni che per gli altri apparirà attraverso la differenza con il "menù carnivoro" dopo il diluvio (9,3-5).

2,1-3) Il settimo giorno dopo l'ordinamento degli spazi, introduce l'ordinamento/separazione del tempo, secondo un ritmo "lavoro/riposo". Il sabato è benedetto come gli animali e gli uomini, e ciò lascia aperta la prospettiva della "fecondità" del sabato (riapparirà in Es 16, come fattore di liberazione dal "duro lavoro" all'inizio del cammino del popolo attraverso il deserto).

Dopo il prologo innico, il testo appare organizzato in dieci "generazioni":

1a 2,4 dei cieli e della terra

2a 5,1 di Adamo

3a 6,9 Noè

4a 10,1 dei figli di Noè

5a 11,10 di Sem

6a 11,27 di Terach

7a 25,12 di Ismaele

8a 25,19 di Isacco

9a 36,1 di Esaù

10a 37,2 di Giacobbe

I) 2,4–4,26 PRIMA “GENERAZIONE”

2,4a) Titolo introduttivo. La prima parte del v. 2,4, secondo il chiaro intento della “redazione” (non “tradizione”) sacerdotale, inizia la prima “generazione” ed è perciò, contrariamente a quanto fanno tutte le edizioni italiane (compresa la Bibbia di Gerusalemme), da mettere per intero a titolo di quanto segue, e non a conclusione di quanto precede.

2,4b–16) La prima sequenza della prima “generazione” si muove in un ambiente del tutto diverso rispetto all'inno–prologo del cap. 1. Si parte anche ora dalla rappresentazione di uno spazio in cui non è possibile alcuna vita (2,4b–6). Questo punto di partenza non è però qui trasformato dalla parola potente e autonoma del Dio creatore, ma dall' «adamò» stesso, il «terreno», che viene plasmato a partire dalla *'adamâ*, la «terra», e che diviene un «essere vivente» per l' «alito di vita» che Dio soffia in lui (2,7). È il «terreno–terroso» che dovrà «coltivare e custodire» un giardino attraversato da acque abbondanti e arricchito di ogni sorta di alberi «*graditi alla vista e buoni da mangiare*» e al cui centro Dio fa germogliare due alberi speciali, l'albero della vita e l'albero della conoscenza (2,8–15). Questi due alberi in realtà preparano una prova: Dio dice al «terreno» che potrà mangiare di tutto ma non dell'albero della conoscenza, «*perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti*» (2,16–17).

È importante notare, fin d'ora, quanto grandi siano le differenze introdotte da questa prima sequenza. Si tratta non solo di differenze di linguaggio (certamente si tratta di un testo redatto a partire da racconti di più antica tradizione rispetto alla redazione), ma anche di differenze di contenuto. Notiamo soprattutto le differenze che riguardano il modo di descrivere Dio. Mentre nel prologo del cap. 1, Dio parla e le cose diventano e sono come devono essere (“*E Dio vide che era cosa buona*”), ora, quando Dio parla per la prima volta all'«adamò» le cose appaiono al contrario nel pericolo di non essere più come dovrebbero: “*mangia di tutto, ma non ... perché altrimenti moriresti*”. Non è più l'immagine di un Dio onnipotente, quanto piuttosto quella di un Dio che fa i conti con le disavventure della storia. In questa prima sequenza, come nella prima, tutto era cominciato con un'opera in collaborazione tra Dio e l'«adamò» in favore della vita, ma alla fine appare all'orizzonte l'ineluttabilità della morte (“*certamente moriresti*”).

2,18–24) La seconda sequenza della prima “generazione” continua l'introduzione di un'immagine molto diversa di Dio. Mentre nell'inno iniziale per sette volte si era detto “*E Dio vide che era cosa buona*” (la settima volta si diceva “*era cosa molto buona*”), ora il racconto comincia con una frase in ebraico esattamente opposta: “*Dio disse: non è cosa buona che l'«adamò» sia solo*” (2,18).

L'intenzione di Dio di fare per l'adamò “*un aiuto che gli sia simile*” avviene in due tempi. Il significato del racconto sarà da comprendere proprio nella differenza tra questi due tempi.

Nel primo tempo (2,19–20), Dio fa “*tutto*” (tale parola è ripetuta in ebraico cinque volte) per l'adamò, gli dà “*tutto gratis*”, e dà all'adamò il compito che era tipico di Dio nell'inno iniziale: quello di “*dare un nome*” (“*tutti*” i nomi) alle cose in sua totale autonomia e “*signoria*”. Ma questa via, o questo “*saper fare*” di Dio fondato su un “*avere*”, su un avere “*gratis*” e su una “*signoria divina*” termina nel giudizio dell'adamò che non trova un aiuto che gli sia simile, che gli stia davanti. Nel bilancio positivo, tuttavia, sarà da contare sia il fatto che l'adamò è ormai coinvolto nella ricerca cominciata da Dio senza di lui e sia il fatto che tutti gli animali derivano dalla stessa materia, la *'adamâ*, dalla quale era stato plasmato l'uomo. Siamo nel mondo dell'uguaglianza, ma questa non sembra per il racconto biblico sufficiente a trovare un partner che sia simile, che stia “*di fronte*”.

Nel secondo tempo (2,21–23), Dio percorre una via diversa e usa un altro “*saper fare*”. Invece di partire dalla *'adamâ*, ora Dio parte dal corpo stesso dell'adamò. Naturalmente, trattandosi di un intervento “*chirurgico*” interviene una specie di anestesia, funzionale allo svolgersi “*fisico*” del racconto, ma anche funzionale a sottolineare la caratteristica finale di “*sorpresa*”: l'uomo è certo coinvolto adesso nella ricerca di un “*aiuto simile*”, ma quando se lo troverà di fronte esso non sarà frutto del suo controllo sull'operato di Dio. Lo riceverà invece come un “*dono*”. Dono tuttavia non più “*gratuito*”: l'adamò deve riconoscere di aver “*perduto*” una parte di sé stesso (“*carne dalla mia carne*”). Infine, se nel primo tempo, il “*tutto*” rimandava al mondo dell'avere, ora l' “*una*” donna rimanda invece al mondo dell'essere. Un mondo, infine, non più fondato sull' «uguaglianza» (stessa materia di origine, la *'adamâ*), ma sulla «perdita», sul «dono», e sul «servizio». Dal punto di vista di raffinatezza dello stile (non ci si lasci ingannare dalla etichetta di “*racconti primitivi*”) non sarà inutile, infine, notare che il testo ha avuto l'attenzione, persa da tutte le traduzioni in circolazione, di non dire il termine “*uomo*” (*'ish*) se non dopo aver nominato il termine “*donna*” (*'ishâ*), usando prima del v. 23 sempre e soltanto il termine *'adam*, «il terreno–terroso».

Una volta che il racconto ha evidenziato il segreto del suo funzionamento, subito lo reduplica nella “*sanzione finale*” (2,24): “*per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due saranno una sola carne*”. «*Abbandonare padre e madre*» ripresenta nel testo i medesimi valori del «*perdere costola*».

A questo punto, se ci chiediamo qual è il personaggio che nel racconto per primo ha «*perso*» qualcosa, dobbiamo riconoscere che è stato proprio il personaggio di Dio. Dio ha accettato di «*perdere*» il “*primo tempo*”, ha accettato di essere giudicato dalla ricerca non soddisfatta dell'«adamò». L'uomo che trova un “*aiuto simile*” sarà d'ora in poi solo quell'uomo che riprodurrà questa seconda «*immagine*» di Dio, non del Dio onnipotente dell'inno iniziale, ma del Dio che accetta di «*perdere*», che si pone «*a servizio*».

Se adesso aprite la lettera ai **Filippesi 2,6–11**, potrete anche scoprire che il Nuovo Testamento non aggiungerà niente di nuovo a questa pagina delle “*origini*”, se non mostrare realizzata in Gesù Cristo l'immagine del «*nuovo*».

adamo», "il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; 7 ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, 8 umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. 9 Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; 10 perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; 11 e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre".

2,25–3,24) Il v. 25 è un versetto di passaggio: introduce il tema della nudità che sarà come un ritornello nell'episodio seguente (cf 3,10.11.21) e rafforza sullo stesso tema i valori di sanzione positiva di unità dell'episodio precedente (i due non provano reciprocamente vergogna). Esso quindi fa da ponte verso la **terza sequenza della prima "generazione"**.

La prima unità testuale (3,1–5) è il dialogo tra la donna e il serpente. Tale dialogo inverte l'immagine di Dio appena costruita nell'episodio precedente, presentandolo non come un personaggio che si pone "a servizio", ma al contrario come un Dio geloso delle sue prerogative. La funzione del serpente è dunque fundamentalmente quella di introdurre un atteggiamento di competizione e di rivalsa, del tutto opposto ai valori di collaborazione e di servizio del racconto della costola, appena concluso.

In questo contesto di contesa, prende senso la totale scomparsa dal discorso dell'albero della vita: mantenuto presente alla "vista" esso avrebbe testimoniato che Dio fa dono della sua stessa vita, in modo nient'affatto geloso, ma positivo e partecipativo. Simmetricamente, il prevalere isolato e abbagliante dell'albero della conoscenza arriva a colorare come limitante e negativo l'attuale rapporto con Dio, prospettando come totalmente soddisfacente il raggiungimento concorrenziale di una uguaglianza nella conoscenza "divina" del "bene e del male". In altre parole, dal punto di vista del contenuto le parole del serpente non parlano di un "male", ma del sommo desiderio di bene, tipico dell'uomo religioso, di vivere un rapporto "totalizzante" e "unificante" con Dio. Tale rapporto era già prospettato dal racconto precedente della creazione a "immagine e somiglianza", dal dono del "soffio vitale" e dell'albero della vita, come anche dal racconto del dono e della ricerca di un "aiuto simile". Ora, però, questo "sommo bene" viene presentato in modo unilaterale e parziale, come la conquista di una "identità" senza "differenza", in quanto questa non sarebbe altro che il frutto di una "gelosia" separante (albero della conoscenza, proibito e isolato) e non invece lo spazio per uno scambio unificante (albero della conoscenza "divina" [Gen 3,22], proibito ma unito albero della vita "divina" [Gen 3,22], donato).

La **seconda unità (3,6–8)** è di tipo narrativo e mette in scena l'uomo e la donna che mangiano del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. In questo momento, non mi pare necessario tanto discutere il significato "in sé stesso" di questo «albero della conoscenza», quanto vedere la funzione che esso ha di qualificare i rapporti dell'uomo e della donna con Dio. Dopo che ne hanno mangiato, il testo provvede a invertire la situazione iniziale: si accorgono di essere nudi, ne provano vergogna, e si fanno cinture di foglie di fico.

Le uniche figure di "male" finora apparse nel racconto erano state nei versetti delle "situazioni iniziali" di Gen 1,2 e 2,5–6, che presentavano un mondo invivibile, e poi in Gen 2,18.20 che presentavano come "non buona" la solitudine dell'«adamo» e il suo mancato superamento. Queste figure di "male" non avevano però causato l'apparire di nessuna reazione "negativa", ma erano state integrate prima positivamente nell'esperienza della creazione senza ostacoli (e per separazione–differenziazione!) e poi nell'accettazione di un totale e donante servizio reciproco (ancora simmetricamente di Dio e dell'«adamo»). La diversa reazione di "vergogna" e di "nascondimento" che ora appare diviene dunque indice della diversità del rapporto introdotto dalle parole del serpente, sia tra gli umani e Dio sia tra l'uomo e la donna reciprocamente. Se l'uomo ha così raggiunto una "competenza" che lo rende "come Dio" nella conoscenza del bene e del male, così come Dio stesso rioscnerà (senza ironia!) in 3,22, ciò rivela anche una competenza ancora mancante nel poter superare o integrare il male con il bene (cf 3,7.21: essi si fanno vestiti di foglie di fico mentre Dio farà loro vestiti di pelle). La conoscenza "divina" della totalità degli aspetti del reale, inserita in un contesto di abolizione di ogni differenza, si risolve in una incapacità di gestire appunto le differenze stesse, che diventeranno dunque (cf terza unità 3,9–13) occasione di paura, di inimicizia e di rivalità (nei rapporti con Dio, con la vita degli animali, nei rapporti reciproci e con la terra e il cosmo).

La **terza unità (3,9–13)** è di nuovo un dialogo, questa volta tra Dio, l'uomo e la donna. Esso riprende il gioco di parole che rende quasi scambiabili i due termini di "astuto" ('arum) e di "nudo" ('erom): al v. 3,1, dopo aver parlato dei protagonisti umani come "arumim", nudi, il serpente era stato presentato come il più 'arum, "astuto–nudo", animale selvatico fatto da Dio. L'essere «astuto–'arum» che ha qualificato gli ultimi gesti degli umani rispetto a Dio, li porta a essere «nudi–'arumim», senza difese nella vergogna e nel nascondimento.

La **quarta unità (3,14–21)** tira le conseguenze per aver sostituito ai valori di "servizio–dono–comunione" affermati nel racconto della costola quelli contrari di "astuzia–competizione–rivalsa". Gli animali che in quel racconto erano stati pensati come "aiuto" dell'uomo sono ora in conflitto con lui: l'uomo "mira" il serpente alla testa, il serpente "mira" l'uomo al calcagno. Non si tratta letteralmente di una profezia di salvezza, ma della rappresentazione drammatica della lotta di viventi contro altri viventi. La salvezza è da cercare nel contesto, non in questo versetto 3,15 preso a sé e mal tradotto dall'ebraico. L'uomo e la donna che erano apparsi come partner perfetti vedono ora il loro rapporto diventare meno sincero e frustrante per l'istinto e il dominio. La terra che era stata pensata come il luogo del lavoro "signorile" dell'uomo (2,8–15) appare ora come il luogo della sua "servitù", molto somigliante alla terra sterile e senz'acqua dei primi versetti (2,4b–6). Si tratta di descrizioni che ritraggono la situazione reale, sempre attuale, degli uomini sulla

terra. Presentandola però sotto il genere letterario della "maledizione" e del castigo, il testo biblico intende strapparla dalla presa della ribellione e del fatalismo, per situarla sotto la luce della responsabilità degli umani.

Che tale responsabilità trasformante sia accettata dagli umani appare dal fatto, che subito dopo che la maledizione ha ricordato all'uomo la sua morte (tratto dalla terra tornerà alla terra: si noti che è una qualità e una situazione anteriore e indipendente dal racconto del peccato! cf 2,7), l'adamo chiama la sua donna "Eva" ("Viviana", o "Vitalia", per mantenere il gioco di parole). Dio rinnova la sua vicinanza ad essi sostituendo le foglie di fico con abiti di pelli.

La **quinta unità** narrativa, essendo l'ultima di questa terza sequenza, si dovrà considerare attentamente. Si è insistito troppo sulla espulsione come castigo. In realtà essa viene dopo che Dio riconosce il passo fatto dall'uomo per avvicinarsi a lui. La frase "*Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male*" non ha niente di ironico come sovente accade ancora di sentire. Dio la prende tanto sul serio che prende provvedimenti affinché l'uomo non "*stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita*". In ebraico non c'è il "più" delle traduzioni italiane che lasciano pensare che essi abbiano già steso la mano verso l'albero della vita (tale "più" non apparirà nella revisione che si sta preparando della versione ufficiale Cei). In realtà ciò non era mai successo, e al momento del mangiare l'albero della vita scompare letteralmente dalla vista. Per farlo riapparire all'orizzonte è necessario che gli uomini ne vedano di nuovo l'immagine dall'esterno del giardino, custodito ma finalmente di nuovo presente, fino a quando, alla fine di una strada diversa da quella dell'astuzia, il suo frutto gli verrà offerto "*dodici volte all'anno*" (cf Ap 22,1-2.14). Ma sarà come dono e come conquista di fedeltà e non di competizione.

Domanda finale: il racconto del giardino è davvero il racconto di una "caduta" e di un "allontanamento"? o non è forse meglio il racconto di come "stare in piedi" e come "avvicinarsi" a Dio, ai propri simili, agli animali, e a tutto il creato?

4,1-26) Quarta sequenza della prima "generazione". Che si tratti non di un allontanamento, ma di un avvicinamento a Dio, tentato tuttavia nel modo inconcludente della competizione e del possesso (3,1-24, racconto del giardino), invece che in quello della comunione e della compartecipazione (2,18-24, racconto della costola), appare confermato subito dai primi versetti del racconto di Caino.

4,1-16) I vv. 4,1-2 lanciano il racconto evidenziando il legame preferenziale che Eva stabilisce tra lei, il suo primo figlio e Dio, dicendo: "Partorì Caino e disse: Ho acquistato (*qaniti*) un uomo dal Signore (lett. 'con il Signore')". Un tale legame preferenziale è confermato dal nome che viene dato al secondo figlio: Abele significa in qualche modo, per approssimazione, "debole, fragile, provvisorio" come *hebel*, *nebbia*. Nel corpo del racconto (**4,3-8**) è, in effetti, Caino che per primo offre un sacrificio al Signore. Il gesto di Abele viene come secondo (in qualche modo gli ruba l'idea), e ha in realtà qualcosa di premonitore e provocatorio, offrendo i primogeniti del suo gregge (ma anche Caino è 'primogenito'). La sorpresa del testo è che il legame preferenziale stabilito da Eva e dalla precedenza del gesto di Caino viene invertito da Dio, che, dice il testo, "*gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta*". Ciò in realtà non significa che Dio rifiuti Caino: è solo a lui che Dio rivolge la parola. E si tratta di una parola di sostegno, che ricorda a Caino il compito affidato agli umani di "*dominare*" sugli esseri viventi e sugli animali: perché, proprio come un animale, "*il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo*". Invece di dominare l'animale che è in lui, Caino ne è dominato, ed arriva ad eliminare il fratello, che, non dimentichiamo, egli vedeva come il suo "concorrente" nei rapporti di "elezione" con Dio.

Il dialogo che segue tra Dio e Caino (**4,9-15**) e il versetto conclusivo (**4,16**) sono tutti giocati sul **concetto di vicinanza e di allontanamento da Dio**: nonostante Abele sia stato eliminato, Dio sente ancora la voce del suo sangue salire dalla terra; nonostante Caino diventi lontano da Dio e fuggiasco sulla terra, Dio gli resta vicino con un segno speciale per difenderlo contro ogni possibile vendetta.

4,17-24) La seconda unità narrativa della quarta sequenza prosegue elencando i discendenti di Caino e descrivendo l'apparire delle diverse realtà della storia: le città, i mestieri, i tipi di vita. In tale progresso si nasconde tuttavia un'ambiguità. È vero che il famoso "canto di Lamech" viene indicato come il progredire esponenziale della violenza e del male, e quindi di un progressivo allontanamento da Dio. Questo vale certo per la prima parte: "*Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura, e un ragazzo per un mio livido*". La seconda parte è però più ambigua, perché Lamech sembra quasi voler giustificare il crescere della sua violenza attraverso la citazione della precedente frase di Dio in difesa di Caino ("*sette volte sarà vendicato Caino*"), quasi facendosi forte, per la sua smisurata violenza ("*ma Lamech sarà vendicato settantasette volte*"), sull'assicurazione che Dio difenderà sempre anche la vita del colpevole. Da una parte, quindi, non si tratta soltanto, nella successione del testo, di una vendetta delittuosa, ma anche della conferma e della riaffermazione estrema e paradossale che Dio resta vicino a Lamech, come era rimasto vicino a Caino. D'altra parte, però, comincia tragicamente ad apparire nella storia anche la figura dell'uomo che pone Dio a fondamento del male che compie, poiché Lamech stesso sembra farsi scudo della difesa divina per le sue malefatte. Resta in ogni caso vero che la consueta lettura esegetica che fa dei primi capitoli della Genesi soltanto un crescendo del peccato e della violenza rischia di impoverire la ricchezza del testo. Isolare i brani secondo le più o meno immaginarie "tradizioni" sottostanti non rende giustizia alla sequenza dei testi così come sono ordinati nell'attuale e unica "redazione" disponibile.

4, 25-26) Che non si tratti solo di un crescendo negativo né solo di un progressivo allontanamento da Dio, appare dall'ultima unità di questa quarta sequenza di Caino. Nella frase con cui ora Eva dà il nome a Shet, Dio vi appare come soggetto principale che "accorda" (*shat*) un nuovo figlio al posto di Abele. Dio resta vicino e anche gli uomini apprendono a farsi vicini a lui: al tempo di Shet e del suo figlio Enosh "*si cominciò ad invocare il nome del Signore*".

Nota pastorale.

Prima tappa. Le prime letture della Prima domenica di Quaresima e la prima lettura della Veglia Pasquale riguardano le prime pagine della Genesi: la creazione (prima lettura della Veglia pasquale), il giardino e la scacciata (Prima domenica di Quaresima Anno A), l'oggi del dopo-diluvio (Anno B), l'ingresso nella terra e il ringraziamento (Anno C).

Riassumiamo questa tappa sotto il titolo:

I PRINCIPI. La storia non è un vicolo cieco. Dio è dalla parte della vita.

La creazione come liberazione: il mondo come una "casa".

Breve riassunto teologico su Gen 1–3

La creazione come liberazione. Il mondo come una casa

Il racconto letterario e teologico della creazione ci dice che Dio agisce da sempre per la liberazione dell'uomo: egli dà fondamento all'opera umana, per rendere abitabile e ospitale una terra che altrimenti rischia di diventare nuovamente "informe e deserta".

La Bibbia non ci dice come è cominciato il mondo, ma come il mondo può continuare.

Dio salva l'universo dal "caos": l'universo non è più una potenza cieca e malefica da cui l'uomo debba sentirsi minacciato.

Dio salva l'uomo dalla paura e dal fatalismo: l'uomo è stabilito nel mondo come responsabile, perché lo domini, portando a unità tutte le "specie" del creato.

L'uomo non deve vivere chiudendosi in sé stesso, non deve chiudere le mani su un mondo di cui si illuda di essere proprietario esclusivo e profittatore. Al contrario: l'uomo deve vivere e operare, insieme con gli altri, in atteggiamento di ringraziamento e di servizio.

È vero, però, che la situazione dell'uomo nell'universo resta fragile: è una prova della sua libertà. L'uomo ha sempre il potere di rifiutare questo "servizio" di Dio. Nella misura in cui l'uomo si chiude sui suoi "possedimenti", egli si allontana dagli altri e da Dio, la sua vita non è più fondata sul ringraziamento, ma sull'egoismo.

Se dunque il dramma sempre contemporaneo del peccato ci rivela quanto è fragile l'armonia del mondo affidato all'uomo, il racconto della creazione ci assicura però che essa è sempre possibile. La creazione di Dio resta opera di liberazione e di salvezza. Soltanto, sarà necessario che questa salvezza si manifesti definitivamente agli uomini nell'opera di Gesù, l'uomo nuovo, il principio di una "nuova creazione".

• **Breve monizione prima della lettura assembleare di Gen 1,1–2,3**

Con l'opera della creazione Dio rende possibile la vita nel mondo. Dio agisce da sempre in favore della liberazione dell'uomo e lo chiama a essere sua immagine. Cristo sarà tra gli uomini l'immagine più vera del Padre. In lui inizierà una nuova creazione.

II) 5,1–6,8 SECONDA "GENERAZIONE". LA FAMIGLIA DI ADAMO. DA ADAMO A NOÈ.

Dopo l'assassinio di Caino e la canzone vendicativa di Lamech, il cap. 5 segna come un nuovo inizio. Questo passaggio da Adamo a Noè, l'eroe del diluvio, si sviluppa sul riferimento positivo al culto del Signore alla fine del capitolo precedente (4,26). Un simile rapporto positivo con Dio, il Signore, ritorna nei due elementi narrativi contenuti nella genealogia, e riguardanti la settima (Enoch 5,22–24) e la decima posizione (Noè 5,29). In queste, il riferimento a Dio e al Signore evidenzia un carattere positivo, pur sullo sfondo del ricordo della maledizione (5,29). In questo modo si prepara anche il prossimo racconto della salvezza nel diluvio.

Al v. **5,1a**, nella consueta formula redazionale iniziale ("e queste sono le generazioni di...") appare questa volta il termine "libro" ("Questo è il libro delle generazioni..."), lasciando trasparire forse una fonte scritta che il redattore sta usando.

a) Soprattutto i vv. **5,1b–3** confermano che non bisogna leggere i primi undici capitoli della Genesi sotto l'unica prospettiva di un crescendo di peccato e di violenza. Essi rappresentano come una "ripresa" della sezione precedente della creazione e della prima genealogia (cf rassomiglianza con i vv. 1,26–28 e 1,3–9). Non solo gli umani non hanno perso l'immagine di Dio, ma essi stessi la trasmettono. Di Adamo si dice che "*generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set*" (5,3). Il carattere partecipativo e dialogico che la creazione degli uomini da parte di Dio aveva nei vv. 1,26–28, qui si esplicita integrando la fecondità e la creatività degli uomini nella medesima opera divina.

b) I vv. **5,4–32** portano da Adamo a Noè, passando attraverso dieci generazioni, alcune delle quali hanno dei nomi molto simili a quelli della famiglia di Caino: Shet (= "sostituto") 5,6–8; Enosh (= "uomo") 5,9–11; Qenan (variante di "Caino") 5,12–14; Mahalalèl (= "lode di Dio") 5,15–17; Jared (= "colui che scende" o "servo") 5,18–20; Enoch (= "dedicato"; cf 4,17) 5,21–24, del quale si dice, variando le formule ripetitive, che "*camminò con Dio*" e "fu preso" da Dio: egli divenne una figura esemplare nel giudaismo posteriore (cf Sir 44,16; 49,14), ricordato anche nella Lettera di Giuda (vv. 14–15); Metushelah (= "uomo di Shelah"; Matusalemme) 5,25–27; Lamech (incerto significato; notare che uno con lo stesso nome appariva ugualmente come penultimo nella genealogia di Caino) 5,28–31; e infine Nôach (Noè),

al quale il padre, Lamech dà un nome che esprime speranza e fiducia (al contrario delle parole del primo Lamech in 4,23–24), essendo il nome "Nóach" spiegato popolarmente dalla radice ebraica *nacham*, che significa "consolare". Il suo nome è dunque in prospettiva già allusivo della salvezza di cui sarà portatore e in retrospettiva mitiga il ricordo del "castigo" del lavoro del suolo (in 9,21 Nóach apprirà come il primo coltivatore di vigne e produttore di vino). Si noterà, fatti i conti, che Nóach è il primo a nascere dopo la morte di Adamo. La formula ripetitiva della genealogia di Nóach sarà continuata in 9,28, dopo l'inserimento del racconto del diluvio.

c) I vv. **6,1–8** hanno il compito di introdurre la storia del diluvio e si dividono in due parti.

Nella prima, **6,1–4**, sotto una forma simile a quella di antichi racconti mitici orientali (ma anche greci ed egiziani), continua il tema della ricerca di una "comunione" tra il mondo umano e il mondo divino sotto l'immagine della durata della vita. La frase "I figli di Dio *videro che* le figlie degli uomini erano *belle – tobot* "buone" – e ne *prese*ro per mogli quante ne vollero" si assomiglia nello stile e nel vocabolario a quella della visione e della presa del frutto dell'albero della conoscenza (cf 3,6). Gli antichi racconti sono tuttavia del tutto demitologizzati e Dio appare il Signore incontrastato che emette il giudizio conclusivo e definitivo che accorcia gli anni di vita degli umani, rispetto alle età dei patriarchi antediluviani. Come negli racconti di "origine", la narrazione descrive sotto forma di racconto antichi eventi, ma con l'unico intento di dare un senso a una situazione presente. Qui, essa è rappresentata dal progressivo avvicinamento alla situazione conosciuta della realtà della vita umana, che in nessun modo può evitare la sua "fine": "Allora il Signore disse: *Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni*" (6, 3). "Carne" ha qui il senso di corpo sottoposto a debolezza, consunzione (cf Is 31,3), non di "natura incline al peccato". Il provvedimento di Dio è quello di equilibrare la presenza del suo spirito di vita alle possibilità limitate del corpo.

Nella seconda parte, i vv. **6,5–8** preparano il passaggio più direttamente al racconto e al senso del diluvio. Linguisticamente, tutto avviene attraverso un gioco di parole costruite sulle consonanti del nome di Nóach: "Il Signore *si pentì – nacham* (6,6.7) ... ; Il Signore disse : *Sterminerò – machah* ... (6,7) ; ... Nóach trovò *grazia – chen* – ..." (6,8). Dio appare non come un giudice vendicativo, iroso e impulsivo, ma come un parente costernato, deluso da quanto egli stesso ha iniziato e deciso a cambiare dopo aver visto che la malvagità era "grande", che "ogni" disegno umano era "solo" male, e tutto questo "sempre" – "tutto il giorno" (non tradotto da Cei 71).

Il v. **6,8**, l'ultimo versetto, tuttavia, supera questa "totalità negativa" di giudizio e la misericordia di Dio ancora prevale nella scelta di salvezza che passa attraverso la "grazia" – *chen* – concessa a Nóach.

III) GEN 6,9–9,28. TERZA "GENERAZIONE": NOÈ E IL DILUVIO

Per quanto riguarda l'organizzazione della pagina, essa si può suddividere in sette sezioni, secondo le "sette parole" di Dio a Noè (6,13; 7,1; 8,15; 9,1.8.12.17).

Il racconto del diluvio è uno dei racconti biblici più conosciuti. Ma lo era anche fin dall'epoca della letteratura mesopotamica. In realtà, si tratta di uno dei passi in cui la Bibbia maggiormente si avvicina alle antiche letterature. Le rassomiglianze sono molte, ma molte sono anche le differenze. Esse riguardano soprattutto la concezione di Dio e dei suoi rapporti con l'umanità, come già avveniva del resto per le rassomiglianze e le differenze dei racconti della creazione in Gen 1–3.

Come nei primi racconti, anche in questi racconti del diluvio il Dio della Genesi continua a non avere avversari ed è autonomo nelle sue decisioni e nella sua opera. L'uomo è al culmine del creato e partner dell'opera creativa di Dio, e non appare, come invece nei racconti mesopotamici, come lo "schiavo" che allevia la fatica degli dei. La distruzione avviene per motivi morali e Dio è descritto come addolorato per la necessaria anti-creazione cui deve dar luogo, mentre nei racconti mesopotamici la distruzione avviene per evitare che gli dei siano disturbati dal rumore che gli uomini fanno sulla terra, a causa del loro sproorzionato aumento di numero. Il Signore appare giusto e leale verso Noè, di cui il racconto è interessato soprattutto a notare la rettitudine e la completa disponibilità a Dio. La descrizione della sua "giustizia" è ovviamente conforme ai principi della pietà giudaica: conosce la differenza fra "puro" e "impuro" (7,2–3; 8,20) e sembra rispettare il ritmo settimanale del sabato (8,10).

Ma soprattutto, in una lettura continua, è importante notare la conclusione del racconto e le sue differenze con la realtà di prima del diluvio, che viene così a rappresentare come una "seconda creazione" e l'inizio del mondo "contemporaneo", cioè della realtà quotidiana conosciuta dai lettori.

La prima sorprendente rassomiglianza–differenza è che dopo il diluvio il motivo che Dio porta per dire che non distruggerà più la terra è esattamente lo stesso motivo che aveva portato per scatenare il diluvio. Si confrontino i vv. 6,5 e 8,21. È come se anche Dio sia disposto ormai ad essere più "realista", ad accettare i "limiti" degli umani, pur continuando a "giudicarli". Per questo, subito dopo comincia a dare leggi e norme per ovviare ai delitti che gli umani potranno commettere. Questi però sono presentati sullo sfondo della alleanza fedele di Dio (8,22) e della rinnovata "benedizione" della prima creazione (9,1–2).

Che il dopo diluvio cominci il mondo "contemporaneo" appare soprattutto dalla differenza di "menù" previsto per la sopravvivenza degli umani. Mentre il racconto della prima creazione terminava con l'assegnazione di un menù "vegetariano" sia per gli umani che per gli animali (cf 1,29–30), ora il racconto di questa "seconda creazione" descrive i "menù" conosciuti (purtroppo, sembra dire questa organizzazione del testo) nella realtà quotidiana. Di nuovo essi riguardano sia gli uomini sia gli animali, e includono tanto il fatto che gli umani uccidono gli animali per cibarsene

quanto il fatto che talvolta gli animali stessi uccidono gli umani per farsene cibo o per altro motivo. In questa lotta della vita contro la vita (iniziata già in 3,15!), interviene il giudizio di Dio a più livelli. Che gli umani si cibino ora (ma soltanto ora!) di animali viene accettato, ma chiedendo ad essi una consapevolezza drammatica: "*Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue*". Il senso di questo gesto viene chiarito dalla simmetria che subito dopo viene stabilita dalle parole che seguono e che traduciamo letteralmente dall'ebraico (la trad. Cei 71 oscura il senso): "*E sicuramente, del sangue vostro per le vostre vite, io domanderò conto: ne domanderò conto a ogni animale, e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, all'uomo di suo fratello*". La legge di Es 21,28–31 provvederà a far uccidere un bue che incorna mortalmente un uomo, e, in più, se il bue aveva dato segni già prima di questa sua tendenza e il padrone non lo aveva custodito, anche il padrone dovrà pagare con la sua vita, a meno che non gli venga imposto un riscatto per la sua propria vita, che allora dovrà pagare.

La differenza del mondo dopo il diluvio con la situazione di prima del diluvio non potrebbe essere detta in modo più drammatico. Le contraddizioni del mondo "contemporaneo" sono cominciate. In mezzo ad esse, la bibbia chiede agli uomini di non perdere di vista il "senso" delle cose. In un mondo che deve fare i conti con la morte, il racconto biblico ci chiede di non perdere, soprattutto, il senso della vita.

IV) GEN 10,1–11,9 LA QUARTA "GENERAZIONE": DEI FIGLI DI NOÈ. DAL DILUVIO FINO A BABELLE

La "generazione dei figli di Noè" comprende due parti, apparentemente distinte, ma in realtà ben collegate tanto da formare una unità letteraria e linguistica. Le due parti sono collegate dal punto di vista del contenuto.

La prima parte, 10,1–32, afferma che il genere umano discende da una sola famiglia e descrive i legami che uniscono i popoli sotto la forma di legami di parentela familiare. Diverse volte si dice che questi popoli "si dispersero" (vv. 5.18.32), che "la terra era divisa" (v. 25), che i diversi popoli avevano diverse lingue (vv. 5.20.31). Il paese di Sennaar che sarà nominato in 11,2, appare già in 10,10. Il cap. 10 non dà però nessuna spiegazione del diffondersi dell'umanità su tutta la terra; soltanto si presuppone che si sta realizzando la benedizione rinnovata a Noè e alla sua discendenza: "siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra" (9,1). Ma questa benedizione non spiega certo la diversità delle lingue.

La seconda parte, 11,1–9, arriva per dare un senso sia alla diversità delle lingue sia al diffondersi dei popoli sulla terra. In realtà, nel contesto del movimento di diffusione caratteristico del cap. 10 (detto sovente "la tavola dei popoli"), l'episodio della torre interviene come un arresto che rischia di interrompere la realizzazione della benedizione divina di "riempire" la terra. Ancora una volta, l'immagine della torre "*il cui capo nei cieli*" ha la medesima fisionomia sia dell'immagine del mangiare dell'albero della conoscenza, per "*essere come Dio*" in Gen 3, sia del matrimonio dei "figli di Dio" con le "figlie degli uomini" in Gen 6,1–4. Al v. 4 i termini "città – *’ir*", "torre – *migdal*", "capo – *rosh*", e "nome, *shem*", rimandano in trasparenza anche al progetto davidico di una monarchia che pretende di avere Dio dalla sua parte (cf 2Sam 7,1–17). L'intervento di Dio che "confonde le lingue" non rappresenta un castigo, ma la decisione suprema di Dio di assicurare il realizzarsi della benedizione di "riempire la terra" nella diversità delle famiglie e delle lingue (frase ripetute tre volte nel cap. 10). D'ora in poi, ogni tentativo di dominio socio-politico centrato su sé stesso, incluso ogni dominio monopolistico o totalitario, non avrà più il diritto di presentarsi come la "soluzione", con annessa approvazione divina, ai problemi posti dalla diversità e dal pluralismo.

V) GEN 11,10–26 QUINTA "GENERAZIONE": DI SEM, FINO AD ABRAMO

La quinta "generazione" di Sem (11,10–26) è molto breve. Casi simili di alternanza tra una genealogia più lunga e una più breve li troveremo in 25,12–18 (genealogia di Ismaele) e in 36,1–8 (di Esaù). La discendenza di Sem ha soprattutto il compito di preparare il passaggio alla storia di Abramo. La discendenza di Sem prosegue la linea della benedizione pronunciata in favore di Noè in 10,26. Il suo linguaggio, soprattutto l'attenzione a precisare gli anni, la fa rassomigliare alla genealogia del cap. 5. Ora, come la seconda genealogia operava il passaggio da Adam a Noè, così questa quinta genealogia opera il passaggio da Noè ad Abramo. Ognuna di queste figure rappresenta l'inizio di una nuova epoca: Adamo, il primo uomo; Noè il capostipite della nuova umanità dopo il diluvio; Abramo, il padre di Israele, il popolo scelto.

VI) GEN 11,27–25,11. SESTA "GENERAZIONE". DI TERACH (ABRAMO) e

VII) GEN 25,12–18. SETTIMA "GENERAZIONE". DI ISMAELE

Con l'apparire della sesta "generazione", l'orizzonte in qualche modo si restringe dagli orizzonti cosmici e universali dei primi capitoli a quelli di una famiglia particolare, quella di Terach, di cui il figlio Abramo sarà il capostipite del popolo di Israele. Questa focalizzazione non autorizza tuttavia a separare in modo netto i cosiddetti "racconti delle origini" dai seguenti "racconti dei patriarchi", che sono anch'essi "racconti di origine" (la Genesi termina con i dodici figli di Giacobbe in Egitto e quindi prepara e fonda l'origine di Israele come popolo). Del resto la focalizzazione su dei personaggi particolari era già cominciata a partire da quei versetti che evidenziavano un rapporto preferenziale con Dio (soprattutto con Abele 4,4, con Set 4,26 e con Sem 9,26–27).

In questa guida di lettura continua, non insistiamo direttamente sui temi teologici o esortativi, ma su ciò che fa di questi racconti un insieme coerente e fortemente strutturato, nonostante la grande varietà di frammenti narrativi.

Evidenziamo il **momento iniziale**, quello della "chiamata" di Abramo (11,27–12,9). Esso consta di due momenti.

a) Nel primo, i vv. 11,27–32 hanno la medesima funzione di Gen 1,2. Come allora la terra "informe e deserta" avvolta dalle tenebre e dal vento che soffia sull'abisso esponeva una situazione iniziale sfavorevole alla vita, così ora la famiglia di Terach sperimenta varie avversità che ne minacciano il futuro: la scomparsa prematura di un figlio che muore prima del padre; la sterilità di Sara, moglie di Abramo; l'inconcludenza del viaggio che Terach stesso ha iniziato verso Canaan (per migliorare la situazione?), e che invece si ferma a Charran, dove Abramo resta senza il sostegno del padre, che vi trova la morte.

b) Nel secondo, in Gen 12,1–9, Dio interviene per scegliere gratuitamente Abramo all'interno della famiglia di Terach e chiamarlo a continuare il viaggio verso Canaan, già cominciato con il padre Terach (ricordiamo che Dio interviene nella storia dei patriarchi sempre dopo la morte del loro padre naturale). La chiamata preferenziale di Dio e l'obbedienza fiduciosa di Abramo restano però sempre subordinate alla medesima finalità che di Dio conosciamo fin dall'inizio, quella di una "benedizione" affermata sugli animali e sugli umani al momento della creazione (1,22 e 1,26–28), confermata poi al momento di iniziare le "generazioni" di Adamo, rinnovata a Noè e alla sua discendenza dopo il diluvio (9,1) e infine specificata in modo particolare per Sem e Iafet (9,26–27). Il tono della "benedizione" è ora quanto mai solenne e la sua portata quanto mai universale: "Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. 3 Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra" (12,2–3).

Lo sviluppo della storia di Abramo sarà composto da numerosi episodi, che per la maggior parte si possono raggruppare a due a due per la loro rassomiglianza o per i personaggi di cui trattano.

I fili narrativi e i temi che mantengono l'unità di questo quadro sono gli stessi che ne mantengono l'unità con i capitoli precedenti. Il tema della "creazione" anzitutto: come Dio benedice, sceglie e salva in Gen 1–11, così egli continua a benedire, a scegliere e a salvare in questa prima parte dei racconti patriarcali (abbiamo già segnalato i testi relativi). Il tema della alleanza e della promessa: Dio ha cominciato a fare "alleanza" non con Abramo (Gen 15 e 17), ma già con Noè (6,18 e 9,8–17), e la sua prima promessa era già giunta subito dopo il diluvio (8,21–22). Il tema della fedeltà: già per Enoch e Noè la Bibbia aveva ripetuto che essi "avevano camminato con Dio" (5,22; 6,9), ma ora il tema è ricorrente in tutte le storie di Abramo e si arricchisce di diversi episodi di "prova", in cui conta non solo e non tanto la fedeltà di Abramo, quanto quella di Dio stesso.

In effetti, ciò che unisce i diversi racconti di Abramo, e poi di Isacco e di Giacobbe, è proprio la figura stessa di Dio. Pur parlando di "patriarchi", è Dio stesso che agisce per essi come "padre" e "madre" (si ricordi il tema della sterilità). Significativamente, a cominciare con Abramo, Dio si fa "vedere" o comincia la sua azione con ciascuno dei patriarchi, sempre dopo la morte del loro padre: Dio parla ad Abramo dopo la morte di Terach (11,32–12,1), ad Isacco dopo la morte di Abramo, a Giacobbe dopo che egli lascia la propria casa con il padre che verosimilmente si avvicina alla morte, e infine viene in aiuto di Giuseppe dopo che egli è stato allontanato dalla casa paterna.

Come lettori occidentali, noi siamo meno sensibili ai dettagli cronologici che il redattore dissemina lungo il suo racconto, anzi ne siamo sovente disturbati come da notizie strane o semplicemente curiose. Studiosi ebrei hanno fatto osservare, tuttavia, la funzione di questi dettagli. Facciamo osservare, ad esempio, l'organizzazione degli anni dei patriarchi, non come motivo di curiosità esotica, ma come invito ad accingersi a leggere questi racconti con una nuova disponibilità narrativa e letteraria, con il gusto e il piacere di leggere dei racconti dove tutto è pertinente e significativo, e non solo e non subito preoccupati di idee teologiche, o morali o esortative.

Si noti dunque che Abramo vive 175 anni, di cui i primi 75 prima della morte del padre e gli ultimi 75 dopo la nascita del figlio Isacco. Una suddivisione simile avverrà per Giuseppe, che vive i suoi primi 17 anni con il padre in Canaan e gli ultimi 17 anni nuovamente con il padre in Egitto. Si osservi poi che la durata della vita dei patriarchi appare organizzata dal modulo seguente:

Abramo 175 anni = 7 x 5 x 5
 Isacco 180 anni = 5 x 6 x 6
 Giacobbe 147 anni = 3 x 7 x 7

dove il numero elevato al quadrato cresce di uno ogni volta, mentre ogni volta diminuisce di due il coefficiente, restando però sempre 17 la somma dei fattori. È un modo retorico, tra altri, per esprimere la profonda convinzione biblica che il periodo della formazione di Israele non è una concatenazione casuale di avvenimenti, ma un insieme ordinato secondo una grande visione divina (Nahum M. Sarna, *Genesis, The Traditional Hebrew Text with the New Jewish Publication Society Translation*, Philadelphia – New York – Jerusalem 5749/1989). Nel sistema sessagesimale usato anticamente, la durata della vita di Giacobbe corrisponde alla somma dei reciproci dei numeri da 1 a 6 (60+30+20+15+12+10): 144 era un numero familiare e popolare come oggi il 144 (12x12).

La vita di Giuseppe, con i suoi 110 anni, appare concludere in logica successione questo modulo matematico. Infatti 110 = 1 x (5x5) + (6x6) + (7x7), cioè succede nella serie dei numeri in diminuzione di 2 (7, 5, 3, 1) e rappresenta la somma dei fattori in progressione (5,6,7) elevati al quadrato. Più che un ultimo tocco di colore egiziano, si tratta di raffigurare Giuseppe come la conclusione dell'intera storia patriarcale: in effetti, si tratta, come vedremo, del momento in cui i fratelli, che rischiano la dissoluzione e quindi la vanificazione della promessa, ritrovano l'unità che sarà all'origine del popolo di Israele.

Per la lettura continua della storia di Abramo nei quattro sabati del mese di gennaio, non indichiamo nessuno ulteriore spezzettamento, ma suggeriamo di seguire il movimento "ripetitivo" del testo rileggendo ogni volta tutti i

capitoli da 11,27 fino a 25,18. Il ripetersi di storie che si rassomigliano (il lettore attento non avrà difficoltà a notare quali siano), come in un gioco di specchi, ha l'effetto di invitare il lettore a riflettere, a ripensare, a tornare sugli avvenimenti del capostipite, tanto più che molti di questi medesimi racconti si rivelano un anticipo di quanto il popolo credente stesso sperimenterà nel corso futuro della sua storia e ne rappresentano anzi la griglia e l'unità di misura.

Nota circa i racconti che si possono appaiare, per qualche loro rassomiglianza:

Due sono le genealogie presenti, all'inizio quella degli ascendenti (11,27–30) e alla conclusione quella dei discendenti (25,1–18). Due i racconti dei pericoli corsi da Sara (e quindi anche dalla sua discendenza): in Egitto prima (12,10–20) e a Gerar dopo (20,1–18). Due i racconti su Lot, il primo sulla sua separazione da Abramo e la sua liberazione dopo una sconfitta (13–14); il secondo sulla distruzione di Sodoma (18,16–19,38).

Due sono le relazioni di alleanza tra Dio e Abramo, la prima con la promessa di una discendenza e un rito sacrificale di impegno (15,1–21) e la seconda con il segno della circoncisione (17,1–27).

Due storie riguardano Hagar e il suo figlio Ismaele, la sua nascita (16,1–16) e la sua perdita (21,8–21: Abramo perde Ismaele subito prima dell'"offerta" di Isacco). Due episodi riguardano la nascita di Isacco, la promessa durante l'apparizione a Mambre (18,1–15) e l'avverarsi della nascita stessa con la circoncisione (21,1–7).

Due storie hanno come protagonista Abimelech, prima nei suoi rapporti con Sara (20,1–18) e poi con la sua alleanza con Abramo (21,22–34).

Due sono le "prove" cui Abramo è sottoposto, la sua chiamata stessa a proseguire il cammino verso Canaan cominciato con suo padre Terach (12,1–9) e l'"offerta" del figlio Isacco (22,1–19).

Due storie infine riguardano la terra, la sua occupazione e divisione con Lot (13,1–18) e l'acquisto di un suo lotto per la sepoltura di Sara (23,1–20).

Nota pastorale

Seconda tappa. Le prime letture della **Seconda Domenica di Quaresima e la seconda lettura della Veglia Pasquale** riguardano i racconti cosiddetti patriarcali, focalizzati liturgicamente sulla figura di Abramo: il sacrificio di Abramo (Seconda lettura della Veglia), la vocazione di Abramo (Prima lettura della seconda domenica di Quaresima anno A), di nuovo il sacrificio di Abramo (Anno B), l'alleanza (Anno C).

Riassumiamo questa tappa sotto il titolo:

I PATRIARCHI. Possono gli uomini essere fratelli? Una speranza contro ogni speranza.

L'umanità come una famiglia.

La storia di Abramo è come una **seconda tappa** nella storia biblica di salvezza e di liberazione.

Il racconto della torre di Babele, che precede l'inizio dei racconti su Abramo, ci presenta il ritratto sempre attuale di una umanità alla ricerca di un suo futuro, di una sua unità, di un suo "nome". Ricerca sempre contemporanea all'uomo e sempre esposta alla delusione.

La storia di Abramo ci dice che tale speranza dell'uomo non è un desiderio impossibile, ma che anzi è destinato a compiersi al di là di ogni previsione.

Il protagonista del racconto del cap. 22 della Genesi è Isacco: egli è il figlio promesso da Dio: in lui è racchiuso e garantito tutto ciò che Dio ha detto di voler fare per la salvezza. Isacco è per Abramo non soltanto un figlio, ma è soprattutto il figlio della promessa. Eppure Dio gliene chiede la restituzione.

Abramo è completamente solo, ignora di essere messo da Dio solamente a una prova. Il racconto esprime perciò una drammatica esperienza di fede: quella di Dio che sembra contraddirsi, che si comporta come se volesse strappare di nuovo alla storia quella salvezza a cui egli stesso ha dato inizio.

Abramo avrebbe potuto contestare a Dio la sua incoerenza: prima promette e poi toglie. Ed è qui il significato del racconto: Isacco è la speranza di Abramo, il futuro che Dio gli ha promesso. Abramo deve riconoscere che nemmeno la promessa di Dio diventa diritto. Nelle sue mani è il suo futuro: esse però non devono essere le mani di un avaro, chiuse su quanto ha ricevuto, le mani di un accaparratore. Le sue, e perciò anche le mani di ogni credente, devono essere mani aperte nel gesto di chi perennemente riceve e perennemente offre, le mani di uno che "ringrazia". E chi ringrazia sinceramente è anche sinceramente disposto a restituire. Il ringraziamento diventa offerta, eucaristia.

Con questo atteggiamento di fronte a Dio l'umanità può costruirsi come popolo unito in una "unica discendenza".

Sarà l'atteggiamento di Gesù sul Calvario: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?... A te affido la mia vita". E poiché ha offerto la sua vita a Dio, da Dio la vita gli viene restituita, e per sempre. Lui, il Cristo, discendenza di Abramo, primogenito tra molti fratelli, primizia di un popolo salvato.

• Breve monizione prima della lettura assembleare di Gen 22,1–18

Isacco è per Abramo il figlio che Dio ha promesso, è la sua speranza e il suo futuro. Abramo, nell'oscurità della prova, riconosce che il dono di Dio non può essere reclamato come diritto, ma deve essere accolto con sentimenti di ringraziamento e di offerta. Sarà l'atteggiamento di Gesù sul Calvario: il Cristo, discendenza di Abramo, offre la sua vita e diventa il primogenito di molti fratelli.

TRACCIA SCHEMATICA SESTA E SETTIMA “GENERAZIONE”***In evidenza le visioni o le parole del Signore o verso il Signore*****6.1) 11,27–13,18 Elezione di Abramo****6.1.1) 11,27–12,9 Partenza di Terach, proseguimento–chiamata di Abramo verso Canaan**

- a) 11,27–30 Collegamento con "le famiglie dei popoli"
- b) 2,1–3 Chiamata–proseguimento: benedizione e promessa (12,1b–3)
- c) 12,4–5 Risposta di Abramo
- d) 12,6–9 Abramo nella terra (Betel – Ai). Nuova parola–conferma del Signore, altare e invocazione (12,7–8; cf 13,4)

6.1.2) 12,10–20 Prime difficoltà. Abramo in Egitto

- a) 12,10 Carestia
- b) 12,11–20 Rapimento di Sara

6.1.3) Ritorno nella terra

- a) 13,1–4 Ritorno nella terra (Neghev, Betel–Ai). Altare e invocazione del nome del Signore (13,4; cf 12,8)
- b) 13,5–13 Separazione da Lot, che si stabilisce vicino a Sodoma (12,13 "*ora gli uomini di Sodoma erano perversi e peccavano molto contro il Signore*"), mentre Abramo si stabilisce nel paese di Canaan, secondo la parola del Signore cf 12,7).
- c) 13,14–17 Riaffermazione delle benedizioni. 13,14–17
- d) 13,18 Partenza di Abramo per Hebron, ove costruisce un altare per il Signore (13,18)

6.2) 14,1–23 Il pericolo di Sodoma ha una prima realizzazione (cf 12,13). Abramo riscatta Lot ed è riconosciuto come una figura importante nel territorio

- a) 14,1–11 Invasione dall'est
- b) 14,12–16 Abramo il guerriero riscatta Lot e incontra il re di Sodoma
- c) 14,17–20 Inserimento dell'episodio di Melchisedek, re di Shalem, che benedice Abramo (14,19–20)
- d) 14,21–24 Prosegue l'incontro con il re di Sodoma, dei cui beni Abramo non prende niente (la proposta in 14,21: "*Dammi le persone, i beni prendili per te* (in latino: "*da mihi animas, coetera tolle*")).

6.3) 15,1–21 "L'alleanza in mezzo alle parti"

- a) 15,1–6 Primo dialogo con Dio: la promessa di una discendenza
- b) 15,7–21 Secondo dialogo con Dio: la promessa della terra

6.4) 16,1–16 Sara, Agar, e la nascita di Ismaele

- a) 16,1–6 Primo tentativo di avere un figlio. Tensione fra Sara e Agar, incinta, che viene scacciata.
- b) 16,7–14 l'angelo protegge Agar e la fa tornare nella famiglia di Abramo (16,11–12.13)
- c) 16,15–16 Agar partorisce il figlio e Abramo lo chiama Ismaele.

6.5) 17,1–27 L'alleanza nella carne (circoncisione)

- a) 17,1–8 Visione e parola del Signore: alleanza, promessa per una discendenza di popoli e di re, cambiamento del nome di Abramo (17,1–2.4–8).
- b) 17,9–14 La legge della circoncisione viene stabilita (17,9–14)
- c) 17,15–22 Cambiamento del nome di Sara, promessa di una discendenza di popoli e re (17,15–16), attraverso il figlio Isacco (17,19–21)
- d) 17,23–27 La legge della circoncisione viene osservata

6.6) 18,1–19,29 Abramo e Dio

- a) 18,1–8 Ospitalità di Abramo
- b) 18,9–15 Annuncio per Sara

- c) 18,16–22 Annuncio per Sodoma (**18,17–21**). I "due angeli" partono per Sodoma.
- d) **18,23–33** Dialogo di intercessione di Abramo con il Signore
- e) 19,1–29 Distruzione di Sodoma
 - 19,1–5 Arrivo dei due angeli a Sodoma
 - 19,6–11 Resistenza morale di Lot
 - 19,12–22 Liberazione di Lot e della sua famiglia
 - 19,23–29 Il cataclisma. Abramo ritorna al luogo di osservazione del Signore
- f) 19,30–38 Da Lot salvato nascono Moab e Ammon, per l'iniziativa delle due figlie.

6.7) 20,1–18 Abramo, Sara e Abimelech

- a) 20,1–2 Abramo straniero a Gerar. Rapimento di Sara
- b) 20,3–7 Ammonimento ad Abimelech (**20,3**)
- c) 20,8–13 Difesa di Abramo
- d) 20,14–18 Restituzione di Abimelech e intercessione di Abramo

6.8) 21,1–21 Isacco e Ismaele

- a) 21,1–7 Nascita di Isacco
- b) 21,8–21 Espulsione di Agar e Ismaele, che Dio salva nel deserto

6.9) 21,22–34 Alleanza fra Abramo e Abimelech. Abramo e Beersheva, dove invoca il Signore "Dio dell'eternità" (**21,33**)

6.10) 22,1–19 La prova di Abramo. Il "legamento" di Isacco

- a) 22,1–2 Dio mette alla prova Abramo
- b) 22,3–10 Abramo affronta la prova
- c) 22,11–12 Dio riconosce la fedeltà di Abramo
- d) 22,13 La sostituzione di un ariete
- e) 22,14 Il nome dato al luogo "Il Signore provvede"
- f) 22,15–18 Riaffermazione delle benedizioni (**22,16–18**)
- g) 22,19 Ritorno a Beersheva

6.11) 22,20–24 Discendenza di Nachor, fratello di Abramo. La famiglia di Rebecca

6.12) 23,1–20 Morte di Sara e acquisto della sua tomba

- a) 23,1–2 Morte di Sara
- b) 23,3–9 Ricorso agli Ittiti
- c) 23,10–16 Negoziazione con Efron
- d) 23,17–20 Riassunto legale

6.13) 24,1–67 Matrimonio di Isacco con Rebecca

- a) 24,1–9 Abramo dà incarico al suo servo circa il matrimonio di Isacco e la sua permanenza in Canaan. **24,7** :
Rievocazione di 12,1–3
- b) **24,10–14** Preghiera di invocazione del servo al Signore
- c) 24,15–25 Incontro con Rebecca. I vv. 17–19 riepilogano 13–14
- d) **24,26–27** Preghiera di ringraziamento del servo
- e) 24,28–61 Risposta della famiglia. Rebecca accetta di partire. I vv. 34–49 riepilogano 1–27
- f) 24,62–67 Rebecca e Isacco.

6.14) 25,1–11.12–18 Le discendenze di Abramo

- a) 25,1–6 Discendenza di Chetura. Separazioni da Isacco.
- b) 25,7–11 Morte di Abramo, sepoltura a Mamre, benedizione del Signore verso Isacco (**25,11**)

7) 25,12–18 "Generazione" di Ismaele

VIII) 25,19–35,29 OTTAVA “GENERAZIONE”. DI ISACCO. TRACCIA SCHEMATICA

NB. In evidenza le visioni e le parole di Dio:

8.1) 25,19–34 Giacobbe ed Esaù

- a) 25,19–26,27–28 Due gemelli a Rebecca, sterile, per esaudimento della preghiera fatta da Isacco al Signore (25,21); preferenze dei genitori per ciascuno dei due
25,23 "Due nazioni sono nel tuo seno"
- b) 25,29–34 Giacobbe ed Esau. Primogenitura

8.2) 26,1–33 Storie su Isacco

- a) 26,1–5 Visione del Signore: gli impedisce di scendere in Egitto, gli assicura benedizione ecc. (12,2ss) . Parola del Signore 25,2–5
- b) 26,6–11 Pericolo per Isacco. La "matriarca" protetta. La benedizione si realizza; moglie–sorella; rapporto bi–valente con i Filistei
- c) 26,12–22 Da un pozzo conteso all'altro, fino "allo spazio libero" di Rechovot, e visione e parola del Signore a Bersabea in 26,24
- d) 26,23–25 A Bersabea. Rinnovazione della benedizione (26,24). Altare e invocazione del nome del Signore (26,25).
- e) 26,26–33 Alleanza con Abimelech. "Abbiamo visto che il Signore è con te. ... Tu sei ora un uomo benedetto dal Signore"

8.3) 26,34–35; 27,1–28,9 Giacobbe, Esaù e la benedizione.

- a) 26,34–35 Le donne ittite di Esaù
- b) 27,1–45 Giacobbe inganna Isacco, con l'aiuto di Rachele
- c) 27,46–28,9 Le mogli dei figli

8.4) 28,10–22 Il sogno di Giacobbe a Bethel (cf 32,1–2.22–33; 35,1–15: inclusione del viaggio)
Visione e parola del Signore: 28,13–15 (cf 13,14–17 ad Abramo)

- a) 28,10–11 : scenario di introduzione
- b) 28,12–15 : visione e parole del Signore
- c) 28,16–22 : risposta di Giacobbe

8.5) 29,1–31,55 (32,1) La nascita dei figli di Giacobbe

parola del Signore 31,3 "torna ... io sarò con te"
31,11 l'angelo di Dio ...; v. 16 "fa' pure quanto Dio ti ha detto"
31,24.29 parola a Labano per proteggere Giacobbe

- a) 29,1–14 Arrivo in Charan
- b) 29,15–30 Tensioni con Labano per il matrimonio con Rachele, preceduto da quello con Lea
- c) 29,31–30,24 Nascita dei figli:

- 29,31–35 I primi quattro figli di Lia :
Ruben "Il Signore ha visto la mia umiliazione; certo ora mio marito mi amerà"
Simeone: "Il Signore ha udito che io ero trascurata e mi ha dato anche questo"
Levi: "Questa volta mio marito mi si affeziona, perché gli ho partorito tre figli"
Giuda : "Questa volta loderò il Signore"

- 30,1–13 I quattro figli delle serve:
Di Bila (Rachele):
Dan : "Dio mi ha fatto giustizia e ha anche ascoltato la mia voce dandomi un figlio"
Nèftali : "Ho sostenuto contro mia sorella lotte difficili e ho vinto!"

Di Zilpa (Lia):
Gad : "Per fortuna!"

Aser : "Per mia felicità! Perché le donne mi diranno felice"

- 30,14–24 I secondi quattro figli di Rachele e di Lea:

Di Lia :

Issachar (5) : "Dio mi ha dato il mio salario, per avere io dato la mia schiava a mio marito"

Zàbulon (6) : "Dio mi ha fatto un bel regalo: questa volta mio marito mi preferirà, perché gli ho partorito sei figli"

Di Rachele:

Giuseppe (1): "Dio ha tolto il mio disonore... Il Signore mi aggiunga un altro figlio".

d) 30,25–43 Tensioni con Labano per la partenza. Un nuovo contratto.

e) 31,1–54 Preparativi per il ritorno in Canaan. "Finale":

- 31,1–16 Dio parla a Giacobbe per ordinarli di tornare in Canaan (31,3) e Giacobbe consulta le sue mogli Lia e Rachele, comunicando loro il sogno dell'angelo di Dio (31,11–13);
- 31,17–21 La fuga da Labano
- 31,22–35 Labano insegue Giacobbe, ma Dio gli parla in difesa di Giacobbe (31,24.29)
- 31,36–43 Controaccuse di Giacobbe: "Se non fosse stato con me il Dio mio padre..."
- 31,44–54 Patto tra Giacobbe e Labano

f) 32,1–3 Separazione dalla Mesopotamia: Labano vi fa ritorno, Giacobbe continua il suo viaggio, sotto la protezione di una visione di angeli (32,2–3; inclusione con il sogno a Betel alla partenza)

8.6) 32,4–33,31 Di nuovo Giacobbe ed Esaù

a) 32,4–22 Preparativi per l'incontro:

- 4–7 un raggruppamento intelligente;
- 8–9 misure difensive;
- 10–13 la preghiera;
- 14–22 i doni

b) 32,23–33 Il misterioso assalitore

c) 33,1–20 Riunione e ritorno

- 33,1–11 Riconciliazione
- 33,12–17 Separazione

8.7) Primi episodi al rientro in Canaan. Violenza fatta a Dina.

a) 33,18–20 Giacobbe arriva a Sichem, acquista un terreno ed erige un altare "El, Dio di Israele" (33,20). Si considera arrivato? Ma ...

b) 34,1–4 Sichem rapisce e violenta Dina, ma la ama e la chiede in moglie.

c) 34,5–18 Trattative tra le due famiglie per il matrimonio

d) 34,19–24 Conclusione dell'accordo con la condizione della circoncisione

e) 34,25–29 Vendetta di Simeone e Levi : uccisione e saccheggio

f) 34,30–31 Giacobbe prevede un futuro difficile

8.8) 35,1–29 Proseguimento del viaggio di Giacobbe a Betel

a) 35,1 Giacobbe lascia Sichem per ordine di Dio (parola di Dio per Betel in 35,1)

b) 35,2–7 Purificazione e "pellegrinaggio" verso Betel protetto da Dio

c) 35,8 Morte di Debora, nutrice di Rebecca

d) 35,9–15 Teofania di Betel. Cambiamento di nome in Israele, benedizione e promessa.

8.9) 35,16–28 Proseguimento del viaggio fino a tornare da Isacco, che muore.

a) 35,16–20 Verso Efrata: nascita di Beniamino (Figlio del mio dolore, Figlio della mia destra) e morte di Rachele

b) 35,21–22a A Migdal Eder: affronto di Ruben contro Giacobbe

c) 35,22b–26 Elenco dei figli di Giacobbe

d) 35,27–29 Ad Ebron, nei luoghi di Abramo e di Isacco: Morte di Isacco.

IX) 36,1–37,1. NONA "GENERAZIONE": DI ESAÙ . Il non eletto "si stabilizza" prima dell'eletto.

10) 37,2–50,26 Decima "generazione": di Giacobbe (segue traccia dettagliata di lettura narrativa)

Gen 37–50 Schema dello sviluppo narrativo

- 37–38 Situazione iniziale della famiglia di Giacobbe.** “Manipolazione” (o Exposition e Inciting moment). Con anticipi di soluzione. 37–40 *Wayeshev*
- 37 Giacobbe, Giuseppe e i suoi fratelli.**
- 37,1–2a Collegamento con l’insieme.
 - 37,2b–4 Antefatto. Giacobbe “privilegia” Giuseppe, i fratelli lo isolano con i figli delle schiave
 - 37,5–11 *Prima scena.* Giuseppe si mette in mostra con i suoi sogni.
 - 37,12–30 *Seconda scena.* Il complotto. Giuseppe, mandato dal padre a “vedere la pace” dei fratelli e del gregge, viene portato in Egitto con una carovana di profumi.
 - 37,31–35 *Terza scena:* dolore inconsolabile del padre. Giuseppe resta il “privilegiato” anche se creduto morto.
 - 37,36 Anticipo narrativo del c. 39.
- 38 Giuda e Tamar**
- 38,1–5 Exposition. Giuda lascia i fratelli e si fa una sua famiglia con la “figlia di un cananeo”.
 - 38,6–11 Complicazione. Giuda privilegia il figlio minore Sela, rispetto ai diritti del primogenito Er e della sua vedova Tamar.
 - 38,12–23 Climax. Tamar riesce ad avere una discendenza da Giuda.
 - 38,24–26 Soluzione. “Riconoscimento” di Giuda della propria colpa e della giustizia di Tamar..
 - 38,27–30 Conclusione. I figli di Tamar. Il figlio minore precede il maggiore, viene salutato dall’ostetrica “Come ti sei aperta una breccia?” e Giuda gli pone il nome di “Breccia” (Perets).
- 39–41 Giuseppe e l’Egitto.** “Competenza” rispetto al seguito della storia.
- 39,1–23 Prima sequenza egiziana. Giuseppe, Dio e il successo.**
- 39,1 Ripresa di 37,36.
 - 39,2–6 *Prima scena:* innalzamento. Exposition.
 - 39,7–20a *Seconda scena:* abbassamento. Complicazione.
 - 39,20b–23 *Terza scena:* Innalzamento nella prigione. Conclusione.
- 40 Seconda sequenza egiziana. Giuseppe interprete dei sogni.**
- 40,1–4 Exposition. Il coppiere e il panettiere del Faraone in carcere, affidati a Giuseppe.
 - 40,5–23 Giuseppe interpreta i loro sogni, parla per la prima volta della sua storia, e chiede al coppiere che lo “ricordi” presso il Faraone. Ma lui se ne dimentica.
- 41,1–57 Terza sequenza egiziana. L’elevazione di Giuseppe al potere** 41,1–44,17 *Mikkets*
- 41,1–8 I due sogni del Faraone.
 - 41,9–13 “Ricordo” del capo dei coppieri.
 - 41,14–36 Giuseppe interpreta i sogni del Faraone e prende autonomamente l’iniziativa di consigliarlo
 - 41,37–45 Il Faraone eleva Giuseppe alla carica di primo ministro. Sanzione.
 - 41,46–52 Realizzazione delle interpretazioni. Giuseppe amministra saggiamente l’Egitto.
 - 41,53–57 Passaggio alla storia dei fratelli in Canaan.
- 42–45 Giuseppe incontra i suoi fratelli.** “Azione” rispetto all’insieme. *Note sulle prove di Giuseppe n. 6.7.8*
- 42,1–38 Primo viaggio e primo incontro con Giuseppe**
- 42,1–5 *Prima scena.* Partenza da Canaan e arrivo in Egitto.
 - 42,6–24 *Seconda scena.* Incontro con Giuseppe, arresto, primo riconoscimento di colpa e primo pianto di Giuseppe, Simeone resta prigioniero in Egitto.
 - 42,25–38 *Terza scena.* Sorpresa durante il viaggio, terrore all’arrivo in Canaan, rottura con Giacobbe su Beniamino. *Note 9.10*
- 43,1–44,13 Secondo viaggio e secondo incontro con Giuseppe**
- 43,1–15 *Prima scena* Dolorosa e ricca partenza da Canaan e arrivo in Egitto. *Nota sui raddoppi n. 11*
 - 43,1–10 Rottura tra i fratelli e il padre.
 - 43,11–14 Israele lascia partire Beniamino con i prodotti scelti del paese.
 - 43,16–34 *Seconda scena* Accoglienze sorprendenti.
 - 43,16–25 Incontro con il sovrintendente della casa di Giuseppe e liberazione di Simeone.
 - 43,26–34 Incontro con Giuseppe, secondo pianto di Giuseppe alla vista di Beniamino e suo trattamento speciale durante il pranzo.
 - 44,1–34 *Terza scena* Ultima prova e riconoscimento della colpa da parte di Giuda a nome dei fratelli.
 - 44,1–5 Preparativi da parte di Giuseppe e del maggiordomo per la partenza dei fratelli in vista dell’ultima prova.
 - 44,6–13 Affrettato rientro in città, da Giuseppe.
- 44,14–45,28 Terzo incontro con Giuseppe e “riconoscimento”** 44,18–47,27 *Wayiggash*
- 44,14–34 *Prima scena* Accusa e difesa a casa di Giuseppe.
 - 44,14–17 Assunzione collettiva di responsabilità e rifiuto di Giuseppe. *Nota 13.14: prova decisiva*
 - 44,18–34 *Seconda scena* Discorso di Giuda. *Nota 15*
 - 44,18–29 Ricapitola gli ultimi avvenimenti.
 - 44,30–32 Si immedesima nella situazione del padre.
 - 44,33–34 Si propone come sostituto di Beniamino.
 - 45,1–15 *Seconda scena* La riconciliazione. *Nota 16*
 - 45,1–3 Giuseppe scoppia in pianto per la terza volta, si fa riconoscere, ma i suoi fratelli sono atterriti dalla sorpresa.
 - 45,4–8 Giuseppe si avvicina, rassicura i suoi fratelli e parla per la prima volta di ciò che Dio ha fatto.
 - 45,9–13 Giuseppe dà istruzioni per il viaggio di Giacobbe.
 - 45,14–15 Gesto finale e dialogo con i fratelli.
 - 45,16–28 *Terza scena* Preparativi ufficiali del Faraone per il viaggio di Giacobbe.
 - 45,16–20 Il Faraone conferma l’invito di Giuseppe e lo estende “al meglio del paese”.
 - 45,21–24 Congedo da parte di Giuseppe.
 - 45,25–28 Arrivo in Canaan e decisione di Giacobbe–Israele per rivedere Giuseppe “vivo”.
- 46,1–47,27 Discesa e insediamento in Egitto con Israele–Giacobbe**
- 46,1–4 *Vista teologica* A Bersabea il Signore in visione conferma il viaggio di Israele.
 - 46,5–30 *Prima scena* Partenza da Bersabea e arrivo in Egitto.
 - 46,5–7 Partenza di Giacobbe con tutti i Figli d’Israele i suoi.
 - 46,8–27 Lista genealogica dei Figli d’Israele.
 - 46,28–30 Giuda prepara l’incontro in Goshen di Giacobbe con Giuseppe.
 - 46,31–47,10 *Seconda scena* Accordi di Giuseppe con il Faraone e con i familiari per l’insediamento.
 - 46,31–47,6 Il Faraone accorda il Goshen come la “parte migliore del paese”.
 - 47,7–10 Giacobbe incontra e benedice il Faraone.
 - 47,11–27 *Terza scena* Insediamento in Egitto.
 - 47,11–12 Insediamento e crescita in Egitto.
 - 47,13–26 Giuseppe salvatore e centralizzatore.
 - 47,27 *Vista teologica* Crescita e moltiplicazione dei Figli d’Israele in Egitto.
- 47,28–50,26 L’emergere di un Israele unificato** 47,28–50,26 *Wayehi*
- 47,28–49,33 Ultimi anni di Giacobbe in Egitto**
- 47,28–31 Giacobbe, dopo 17 anni, fa giurare a Giuseppe di seppellirlo con i padri.
 - 48,1–22 Giacobbe adotta i figli di Giuseppe, ma ne inverte l’ordine di primogenitura.
 - 49,1–28 Giacobbe benedice le dodici tribù.
 - 49,29–33 Giacobbe dà le ultime istruzioni ai figli per la sua sepoltura.
- 50,1–14 Sepoltura di Giacobbe nel sepolcro dei padri**
- 50,1–3 Giuseppe fa imbalsamare Giacobbe. Lutto degli Egiziani.
 - 50,4–6 Giuseppe chiede l’autorizzazione del Faraone per partire e seppellire Giacobbe.
 - 50,7–14 Giuseppe guida il viaggio dei fratelli e degli egiziani per la solenne sepoltura di Giacobbe in Canaan.
- 50,15–26 Piena riconciliazione dei Figli d’Israele e prospettiva della realizzazione promessa.** Sanzione finale globale e rilancio.
- 50,15–17 I fratelli dopo la morte del padre riconoscono la loro colpa di fronte a Giuseppe e gli chiedono il perdono.
 - 50,18–21 Giuseppe riconosce e ricalifica il suo ruolo nelle azioni dei fratelli e di Dio, e non si eleva al di sopra di essi.
 - 50,22–26 Giuseppe consegna la promessa ai “fratelli”, della cui grande famiglia i suoi due figli fanno ormai parte.

Sguardo retrospettivo sul libro “fondante” della Genesi, a partire dalla “storia di Giuseppe”

Quella che comunemente è chiamata “storia di Giuseppe” è in realtà nel libro della Genesi l’ultima delle “dieci generazioni” in cui è strutturato il libro stesso, e ha come titolo “*Queste sono le generazioni di Giacobbe*” (37,2). Si tratta quindi di una storia di famiglia, e non di un personaggio individuale. Più precisamente, si tratta di come i figli di Giacobbe arrivano ad essere il gruppo unito dei dodici capostipiti delle tribù d’Israele, proprio nel mentre che rischiano di dividersi e di distruggere quella stessa famiglia che secondo la promessa doveva iniziare la discendenza numerosa promessa ad Abramo, Isacco e Giacobbe.

Tutta la storia nasce dal fatto che Giacobbe ha **un rapporto preferenziale** con Giuseppe (cap. 37), e poi con Beniamino (capp. 42ss), rispetto agli altri fratelli, perché sono i figli avuti in tarda età dalla moglie Rachele, anch’egli amata più di Lia (cap. 29). In più, anche Giuseppe, da parte sua, approfitta di questa “elezione”. Egli racconta i suoi “sogni di grandezza” ai fratelli e al padre (37,5–10), e crede di poter sfruttare i segni della benevolenza del padre (37,3.23). Per questo i fratelli “lo odiavano” (37,4) ed “erano invidiosi di lui” (37,11). Tuttavia, Giacobbe continua nel suo amore preferenziale per Giuseppe anche dopo che lo crede morto, e la presenza degli altri figli non può consolarlo della mancanza del suo figlio prediletto (37,35).

Per Giacobbe, uno sviluppo importante del racconto arriva, da questo punto di vista, quando Giuseppe, come viceré dell’Egitto e non ancora riconosciuto dai fratelli, chiede che gli portino il loro fratello più piccolo, Beniamino (42,16). Giacobbe, in un primo momento, rifiuta; ma quando, finite le riserve di viveri, Giuda gli fa osservare, in modo deciso e sofferto, che per salvare tutta la famiglia dalla fame è necessario ottemperare al desiderio del “viceré” d’Egitto, Giacobbe rinuncia ai suoi sentimenti di preferenza e lascia partire Beniamino (43,13).

Per Giuda e per i fratelli, momento chiave è quando Beniamino si trova in pericolo di morte, a causa della coppa “trafugata” trovata nel suo sacco (cap. 44). Giuda nel suo discorso (44,18–34) “riconosce” le colpe dei fratelli e parla della preferenza di Giacobbe per Beniamino e lo “scomparso” Giuseppe mostrando ormai di accettare i sentimenti di “elezione” del padre e offrendosi di restare in Egitto al posto di Beniamino. A questo punto i problemi iniziali sembrerebbe risolti, ma non lo sono ancora del tutto. Oltre la “conversione” dei fratelli e di Giacobbe è necessaria anche la “conversione” di **Giuseppe**. Dopo la riconciliazione con i fratelli (cap. 45) e il ricongiungimento con il padre (cap. 46), quando Giacobbe sta per morire, Giuseppe presenta al padre i suoi due figli perché li benedica (cap. 48). Li presenta però in modo tale che la destra di Giacobbe si posi sulla testa del suo primogenito Manasse e la sinistra sulla testa del secondogenito Efraim. Con sua grande sorpresa, però, Giacobbe incrocia le braccia e pone la sua destra sul figlio più piccolo, invertendo così i rapporti di primogenitura (48,14). Si tratta di una scena “simbolo” nella tradizione ebraica, e il suo significato è molto importante.

Dopo che il racconto ha mostrato che, per poter ritrovare l’unità della famiglia, è necessario rinunciare a dei rapporti di “elezione”, ora invece sembra rinnovarli. Ricomincerà forse una storia di conflitto? In realtà, no. Anche se Giacobbe, confermando a Giuseppe di aver incrociato consapevolmente le braccia (48,19) e nominando Efraim prima di Manasse (48,20), ha “preferito” il secondogenito al primogenito, tuttavia le sue parole di benedizione escludono una rivalità tra i fratelli, e ormai la formula di benedizione li includerà tutti e due: “*Di voi si servirà Israele per benedire, dicendo: Dio ti renda come Efraim e come Manasse*” (48,20). Tutto si svolge come se ora i protagonisti del racconto, dal padre ai fratelli fino a Giuseppe, abbiano compreso il modo giusto di vivere le preferenze del padre.

Per Giuseppe, tuttavia, il cammino non è ancora concluso. Scena chiave è l’ultima del libro, quando, dopo la morte e i funerali del padre, i fratelli temono che sia giunto il momento della sua vendetta (50,15). Si ricordi che anche di Esaù si era detto che aspettava la morte del padre per vendicarsi dell’inganno patito da Giacobbe (27,41). A questo punto, però, Giuseppe mostra di non credere più nella realizzazione dei suoi sogni iniziali di superiorità. O meglio: li interpreta non più nel senso del comando, ma del servizio. Quando i suoi fratelli “si prostrano” davanti a lui, impersonando finalmente i covoni che nel sogno si prostravano davanti al covone del loro fratello borioso, Giuseppe smentisce la sua precedente smania di grandezza e dice loro: “*Non temete. Sono io forse al posto di Dio? Se voi avete pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso*” (50,20).

A questo punto, tutte le situazioni problematiche iniziali sono risolte e il racconto può terminare con la consegna a tutta la famiglia della promessa e del giuramento fatto “ad Abramo, Isacco e Giacobbe” (50,24).

La “storia di Giuseppe” è quindi molto più che “esempio edificante” a intento morale. Si tratta della riflessione più approfondita sullo statuto “teologico” del popolo di Israele. Israele sa di essere il “**popolo eletto**” di Dio. Mostra però anche di sapere **che il rapporto di “elezione” non va vissuto come un privilegio che generi separazione, invidia e disastri, ma come una strada che generi benedizione per tutti**. Giacobbe e Giuseppe devono rinunciare al loro primo modo di vivere il loro rapporto “elettivo”, mentre i fratelli devono imparare ad accettarlo nel suo senso di salvezza.

A questo punto, però, è bene dare uno sguardo indietro a tutto il libro della Genesi, per capire che, in fondo il libro “fondante” non ha parlato di altro dalla prima pagina all’ultima.

Il **rapporto di “elezione”** del popolo non mi sembra altro che l’ultimo sviluppo di quel sentimento di “vicinanza” o di “desiderio di vicinanza” con Dio che è tipico di ogni “uomo religioso”, di ogni credente. Detto in modo piuttosto generale e bisognoso certo di precisazioni, questo sentimento può essere considerato uno dei diversi fattori che possiamo includere nella costituzione dell’uomo **“fatto a immagine e somiglianza”** di Dio. Per descrivere questo concetto di “immagine e somiglianza” noi non abbiamo fatto ricorso a informazioni fuori testo, ma abbiamo cominciato con il dare importanza alla diversa “immagine” narrativa che di Dio forniscono il primo e il secondo capitolo della Genesi.

Nel grande prologo innico di Gen 1, Dio appare come un personaggio onnipotente. Gli basta dire le cose e le cose sono come devono essere (*“vide che era cosa buona”* viene ripetuto sette volte). Egli decide e prevede tutto, sempre senza nessun ostacolo. **Al contrario, nel cap. 2**, la prima volta che parla all’uomo la sua parola in realtà rivela che le cose possono non essere come egli desidera (cf 1,16: *mangia di tutto, ma di quell’albero no, perché altrimenti...*), e la seconda volta egli inverte la frase ascoltata per sette volte nell’inno iniziale: *“Poi il signore disse: non è cosa buona ...”* (1,18).

Questo trova senso nella **struttura in due tempi del cosiddetto racconto della “costola”**. Nel primo tempo l’uomo è costituito sopra *“tutte”* le cose che vengono create a immagine del Dio del primo capitolo: egli ha tutto, gratuitamente, e deve dare il nome alle cose (*“qualsiasi nome”*), allo stesso modo con cui Dio nel primo capitolo dava egli stesso il nome che voleva alle cose (1,19). Ma in questo mondo nato *“dal suolo”*, dalla stessa origine dell’*“adamo”*, e dunque il mondo dell’uguaglianza, l’*“adamo”* non trova un aiuto che gli sia simile (si noti che il testo non usa il termine *“uomo”* se non dopo aver nominato la *“donna”* alla fine del v. 23!).

Dopo il giudizio dell’*“adamo”*, Dio si sottopone ad un secondo tempo, dove però non parte dal *“suolo”*, dalla materia *“uguale”*, ma dalla *“costola”*, materia che appartiene all’*“adamo”* e che l’*“adamo”* deve perdere (*“rinchiuse la carne al suo posto”*) e accettare di perdere (*“carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa”*), non più per entrare nel mondo dell’*“avere tutto”* e *“avere gratis”*, ma per entrare in un rapporto di *“essere”* con *“una”* donna, alla quale non *“impone”* un *“qualsiasi nome”*, ma un nome che anch’esso sa di *“scambio”*: *“la si chiamerà “ishsha” perché da “ish” è stata tratta”*, la si chiamerà *“sposa”* dallo *“sposo”*. In breve, il *“mondo del suolo”* era quello dell’uguaglianza, dell’*“avere, tutto e gratis, il mondo del potere, mentre, per differenza, il mondo della costola è invece quello dell’essere, del perdere, del donare, del mettersi a disposizione, a servizio.*

A questo punto, il racconto, avendo toccato il segreto che cambia tutto, ne reduplica subito la presenza sotto altra figura, e mostra l’uomo che *“abbandona”* padre e madre allo stesso modo con cui ha *“perso”* costola, ma solo così i due scoprono di poter essere ormai *“una cosa sola”* (1,24).

Avevamo notato che in questo modo, però, l’uomo non faceva altro che seguire l’immagine di Dio, il quale nel racconto è il primo personaggio che ha *“perso”* qualcosa: egli ha perso, per dir così, il primo tempo, ha accettato il giudizio negativo dell’*“adamo”*, e ha accettato di ricominciare con un diverso *“saper fare”* che inaugura quel divino *“abbandono dell’uguaglianza”* e quel totale *“mettersi a servizio”* che noi, come cristiani, riconosceremo come caratteristiche dell’incarnazione del Figlio di Dio, il Cristo (cf Fil 2,6–11).

I valori stabiliti come positivi nella ricerca di un *“aiuto simile”* nei rapporti tra esseri umani, in realtà il libro della Genesi li indica **validi anche nella ricerca del rapporto religioso tra l’umanità e Dio**. Il rapporto di dono e di servizio viene subito **invertito nella tentazione del cap. 3**. Ciò che è sbagliato nella tentazione del cap. 3 non è il contenuto, poiché *“essere come Dio”* e il *“mangiare l’albero della vita”* sarà il traguardo che la Bibbia stessa offrirà ai credenti nel suo ultimo libro, l’Apocalisse (cap. 22), e del resto i nostri canti natalizi dicono che *“egli si è fatto come noi per farci come lui”*. Ciò che è sbagliato è l’iniziare una strada di **“concorrenza”** invece che di **“dono”**.

La medesima inversione di valori è presente, in modi diversi, in altri punti nodali del libro della Genesi. **Al cap. 4**, nel rapporto privilegiato che Eva vuole stabilire tra Caino e Dio (*“ho acquistato un uomo con il Signore”*), ma che Dio inverte *“scegliendo”* Abele, il *“fragile”*; **al cap. 6,1–4**, quando al tentativo dei *“figli di Dio”* di introdurre una vita divina nel mondo, Dio ribadisce che ciò che è mortale resta mortale; **al cap. 11,1–9**, quando al tentativo degli uomini di *“penetrare nei cieli”* Dio risponde rilanciando la loro *“diffusione”* sulla terra.

Con Abramo comincia una *“pedagogia”* più positiva. I patriarchi impareranno dalla loro esperienza, e i lettori impareranno dalla loro lettura, il modo con cui l’uomo religioso e Dio entrano in un rapporto di *“elezione”*. **I racconti di Abramo** forse costituiscono soprattutto l’apprendimento che la *“preferenza”* di Dio è del tutto gratuita. Isacco è il figlio della promessa, ma nasce due volte: dalla sterilità di Sara e dalla fede di Abramo che lo restituisce totalmente a Dio. Leggendo **i racconti di Giacobbe** e delle sue peripezie, forse apprendiamo soprattutto che la *“elezione”* di Dio passa attraverso i mille imbrogli dell’animo umano. Leggendo **la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli** apprendiamo soprattutto che Dio non abbandona i suoi eletti ai loro misfatti, ma riesce ancora a far loro ritrovare la strada attraverso la quale diventeranno una benedizione per tutti.

Storia di ieri o storia di oggi? Storia di ieri e di oggi. Storia di ieri per capire e fondare l’oggi. *“Genesi”*, appunto.

ESODO

Schema generale del libro:

1. 1,1–15,21: Il racconto della liberazione
2. 15,22–18,27: Il Signore è in mezzo a noi o no?
3. 19–24: Lo statuto di una nazione santa
4. 25–31: Il modello del Tabernacolo
5. 32–34: L'infedeltà del popolo e la rinnovata fedeltà di Dio
6. 35–40: L'opera obbediente di Israele

TRACCIA NARRATIVA DEL RACCONTO DI LIBERAZIONE

1,1–7: Continuità della benedizione della creazione sul popolo

1,8–2,22 Inizio e crescendo dell'oppressione

- 1,8–22: Crescendo dell'oppressione per il popolo:
 - 1,8–14: oppressione sociale e continuità della benedizione;
 - 1,15–22: oppressione etnica e continuità della benedizione;
- 2,1–10: Inizio dell'oppressione e della salvezza per Mosè; Mosè "egiziano".
- 2,11–22: Crescita dell'oppressione e della salvezza per Mosè; Mosè "ebreo"? Mosè "straniero".

2,23–25 I figli d'Israele gridano e Dio entra in scena. Inizio dell'opera di liberazione, come inizio della creazione.

3–5 Crescendo parallelo dell'opera di liberazione e dell'opera di oppressione per Mosè e per il popolo:

- 3,1–4,20: Il Dio dei padri incarica Mosè di portare il suo popolo libero dall'Egitto verso la terra promessa. Superate le obiezioni, Mosè parte.
 - 3,1–10: Re-azioni di Dio e incarico a Mosè.
 - 3,11–12: Prima obiezione di Mosè. "Che altro di me...?". Risposta: "Niente altro di te. Io sarò con te... io ti ho mandato". Il segno del monte.
 - 3,13–22: Seconda obiezione di Mosè. "Che altro di te?". Risposta: "Niente altro di me. Io sono il Dio dei padri...". Il nome del Signore.
 - 4,1–9: Terza obiezione di Mosè. "Che altro degli altri?". Risposta: "Nessuna garanzia assoluta". I tre segni.
 - 4,10–12: Quarta obiezione di Mosè. "Io non sono...". Risposta: "Io sarò... Io ti insegnerò...".
 - 4,13–17: Rifiuto di Mosè. "Io sarò con te e con lui... Tu sarai per lui come Dio". Il bastone.
 - 4,18–20: Accettazione di Mosè (implicita nei riguardi di Dio, sotto espressa nei riguardi di Ietro), ritorno da Ietro e partenza.
- 4,21–31: Ritorno di Mosè in Egitto. Previsione della resistenza del Faraone, ricongiungimento con il suo popolo. Mosè "ebreo". Il popolo crede e adora.

5,1–6,1: Peggioramento progressivo della situazione. Ma Dio rinnova la speranza.

- 5,1–2: Prima richiesta "assoluta" di Mosè e Aronne. Risposta: "Non conosco il Signore".
- 5,3–5: Seconda richiesta "subordinata" di Mosè e Aronne
- 5,6–14: Aggravio dell'oppressione;
- 5,15–19: Scribi dal Faraone senza Mosè e Aronne; "grida", ma rivolte al Faraone;
- 5,20–21: Il popolo contro Mosè e Aronne;
- 5,22–23: Mosè contro Dio; inversione di 4,29–31: tutti contro tutti;
- 6,1: Dio ricomincia "con mano forte"

6,2–7,7: Mosè e Aronne, con il popolo, sono pronti per lo scontro definitivo:

- 6,2–9: Dio–Mosè–Figli d'Israele: missione di Mosè verso i Figli d'Israele. Le “nuove” imprese richiedono una “nuova” consapevolezza su Dio e sulle proprie “radici”: rapporti fra il Signore, i patriarchi e i figli d'Israele. Ciò che ripete, rispetto al “fallimento” di 3–5, ha la funzione di enfatizzare, ma anche si evidenzia “chi” fa andare avanti le cose. Al v. 9, la missione di Mosè verso i Figli d'Israele fallisce!
- 6,10–12: Missione di Mosè verso il Faraone. Duplice resistenza di Mosè: a) il popolo non mi ha ascoltato; b) la mia parola è inadeguata; dunque il Faraone non mi ascolterà. La chiarezza della unità–continuità tra “Dio dei patriarchi–Dio di Israele” è ora affermata (per il lettore?), ma non ancora “integrata” nell'esperienza del popolo (6,9.12a) né tanto meno in quella del Faraone (6,12b: i due aspetti sono ripresi in 6,13). Questa “integrazione” avviene in un primo momento per gli Israeliti con la presa d'atto della genealogia di Mosè ed Aronne (6,14–27; a partire da 6,28–30 non si ripete l'obiezione della incredulità del popolo), e in un secondo momento per il Faraone, con il racconto delle piaghe (cf 7,5) che inizia subito dopo la piena integrazione di Mosè e Aronne, e della contemporanea classe levitica!, attraverso la genealogia.
- 6,13: i due fronti di Mosè e Aronne: presso i figli d'Israele (6,2–9 e 14–27) e presso il Faraone (6,10–12 e 7ss). Tutti e due i fronti sono sotto il comando del Signore, tutti e due oppongono resistenza (compreso Mosè), le resistenze sono superate (cf 7,6–7) nei fatti (genealogia 7,14–27; rapporto Dio–Mosè–Aronne, 7,1–4; e piaghe, 7,8–10,29, il riconoscimento è anticipato in 7,5).
- 6,14–27: Collegamento fra i patriarchi e il presente attraverso la genealogia (continuità della benedizione) di Mosè e Aronne.
- 6,28–7,7: Ricapitolazione retrospettiva e prospettiva. Tutto è pronto: Mosè e Aronne, ormai pienamente legittimati di fronte a Israele (non si nomina più l'incredulità del popolo del v. 12a), possono riprendere la missione presso il Faraone: ma nessun superamento immediato della difficoltà è assicurato, al contrario: il “non ascolto” del Faraone crescerà. Sarà in tal modo chiara l'azione del Signore.

7,8–10,29: Crescendo nelle piaghe e all'interno delle singole piaghe fino allo scontro finale.

7,8–13: Competenza di Mosè e Aronne di fronte al Faraone. Sapianti, incantatori e maghi eguagliano “con le loro magie” Mosè e Aronne, ma i loro “bastoni” vengono inghiottiti.

7,14–8,15 Prima triade di piaghe

- 7,14–24,25: **1a piaga: le acque del Nilo** (fonte di vita, ma di morte per gli ebrei), più le acque dell'Egitto, cambiate in sangue (ancora vita e morte); crescendo all'interno della stessa piaga; altri elementi di crescendo: puzza, tutto il paese d'Egitto. “Saprai che io sono il Signore” (6,17); i maghi fanno la stessa cosa (7,22), e Faraone non cede (“ma rimase forte il cuore di faraone”: 7,22 Qittel).
- 7,26–8,11: **2a piaga: Le rane** dal Nilo; i maghi fanno la stessa cosa; “saprai che il Signore nostro Dio è senza rivali” (8,6); il Faraone, almeno inizialmente, cede a Mosè (lo prega di intercedere presso il Signore: 8,4), ma poi, visto il sollievo, il Faraone si ostina (“ma appesantì il suo cuore Faraone”: forma Hiqtil, causativa).
- 8,12–15: **3a piaga: Le zanzare**: non più sul territorio (creato), ma sugli uomini e sulle bestie (relazioni sociali); i maghi tentano ma non riescono, anzi riconoscono il dito di Dio (8,15); tuttavia Faraone si ostina (“ma rimase forte il cuore di Faraone”: 8,15 Qi);

8,16–9,12 Seconda triade di piaghe:

- 8,16–28: **4a piaga: I mosconi** soltanto sullo spazio degli Egiziani e non sugli Israeliti (distinzione); “perché sappia che io, il Signore, sono in mezzo al paese” (8,18); il Signore, e non Mosè, appare in azione in primo piano;

crescendo: nuova contrattazione, più avanzata, tra Faraone e Mosè: Faraone: sacrificate nel paese; Mosè: non nel paese, ma nel deserto; Faraone: va bene nel deserto, ma non troppo lontano; intanto, intercedete per noi.
Ma dopo l'intercessione, Faraone si ostina ("ma appesantì il suo cuore Faraone": Hi).

- 9,1–7: **5a piaga: peste sul bestiame** degli egiziani e non sul bestiame di Israele: la peste è "molto pesante" (9,3) e mortale. Il Faraone ha un ruolo molto ridotto (progressivo indebolimento): constatata, ma rimane ostinato ("divenne pesante il cuore di Faraone": 9,7 Qi stativo del verbo "essere pesante").
- 9,8–12: **6a piaga: peste sugli uomini e sulle bestie**; crescendo: compresi i maghi. Ma il Signore "rese ostinato il cuore di Faraone" (9,12 Qittel intensivo): è la prima volta che compare questo modo di spiegare l'ormai altrimenti inspiegabile rifiuto del Faraone, il cui ruolo, tuttavia, appare più ridotto.

9,13–10,29 Terza triade di piaghe

- 9,13–35: **7a piaga: Grandine** solo sugli Egiziani; diversi elementi sottolineano un crescendo: è la "grande orchestra":
- Introduzione enfatica da parte del Signore: "tutti i miei flagelli contro di te"; "perché tu sappia che nessuno è come me su tutta la terra" (9,14);
 - si fa notare il significato della dilazione: "ti ho lasciato vivere per dimostrarti la mia potenza e per manifestare il mio nome in tutta la terra" (9,16); "perché tu sappia che la terra è del Signore" (9,29);
 - "una grandine violentissima come non c'era mai stata in Egitto"; si preannuncia 11,6, l'ultima piaga;
 - chi "teme il Signore" ha la possibilità di mettersi al riparo; prima soltanto i maghi avevano riconosciuto il dito di Dio;
 - il Faraone questa volta si pente e riconosce la giustizia del Signore: "Questa volta ho peccato; il Signore ha ragione";
 - Mosè accetta di pregare, ma questa volta prevede che Faraone non cambierà;
 - del resto si nomina che qualcosa è scampata al disastro (9,31–32): si prepara la prossima piaga;
 - non solo il cuore del faraone ma anche quello dei suoi ministri si ostina ("ma appesantì il suo cuore egli e i suoi ministri" : 9,34 Hi; "ma rimase forte il cuore di Faraone": 9,35 Qi);
- 10,1–28: **8a piaga: le cavallette**: elementi in crescendo:
- le cavallette divoreranno "ciò che è rimasto" (10,5.12; cf 9,31–32); non rimane più nulla: 10,16; cf 8,5: il suolo stesso sembra colpito (10,5.15);
 - i ministri chiedono l'intervento del Faraone, perché l'Egitto "è perduto" (10,7); divisione all'interno dell'Egitto (cf 5,19–21);
 - tentativo di contrattare chi deve partire (10,8–11);
 - nuovo pentimento del Faraone, ora si aggiunge "Ho peccato contro il Signore e contro di voi. Ma ora perdonate il mio peccato anche questa volta...";
 - "ma il Signore rese forte il cuore di Faraone" (10,20 Qi)
 - ci sono elementi che preannunciano più chiaramente l'ultima piaga (vento d'oriente 10,13; oscurità 10,15; vento d'occidente e Mare dei Giunchi 10,19 cf 14,21–28; la preghiera del faraone per allontanare "questa morte" 10,17) e l'esito finale dell'uscita (la "processione" per la festa nella risposta di Mosè 10,9) come anche del racconto "familiare" della cena pasquale (l'accenno ai figli e nipoti in 10,2 e ai padri e padri dei padri in 10,6), discussione su chi deve partire (10,8–11: lasciar partire i bambini vorrebbe dire permettere di non tornare);
- 10,21–29: **9a piaga: tenebre** per gli Egiziani (immobilità tombale), luce per gli Israeliti (cf Sal 91):
- manca il comando per liberare; si introduce come una notazione di "improvviso" o di "rubando";
 - Faraone concede la partenza superando i limiti delle precedenti contrattazioni, ma escludendo dalla partenza il bestiame minuto e grosso;
 - Mosè chiede invece anche del bestiame da parte del Faraone (serviranno anch'essi per il culto);

- d) "ma il Signore rese ostinato il cuore di Faraone" (10,27 Qi); l'induramento avviene ora durante la trattativa, non alla fine;
- e) Proibizione a Mosè di ripresentarsi e assicurazione da parte di Mosè che così proprio sarà.

11,1–13,16: Scontro decisivo per la partenza: intreccio di narrazione e legislazione culturale:

Le parti rituali e legislative invertono la situazione di oppressione come "mancanza di identità" (cfr. 1,15–22): si pone uno "statuto" che identifica "la comunità" di Israele (12,3.6.47), "al servizio del Signore", nel momento della "partenza" dall'Egitto (tanto il motivo del "servizio" quanto quello della "separazione" sono stati preparati lungo le piaghe); si chiarisce anche il rapporto con gli "stranieri" in genere (12.44.45.48–49; cfr. 4,24–26).

Il passaggio dal linguaggio narrativo a quello rituale, oltre che fondare i riti conosciuti, attualizza il racconto (cf 12,17.41.51: "in questo stesso giorno"), crea un effetto di suspense e inaugura lo scenario tipico del Sinai e dei seguenti libri del Pentateuco (si avranno inserzioni simili in Es 25–31 e 35–40).

11,1–10: **narrazione: annuncio della 10a piaga sui primogeniti**

- a) v. 1: annuncia la piaga, ma la esplicita solo al v. 5;
- b) v. 2–3: richiama 3,21–22: dunque la fine è vicina; per la prima e unica volta si dice che Mosè era stimato dai ministri e dal popolo;
- c) v. 8: tutti i servi del Faraone supplicheranno Mosè di uscire;

12,1–28: **legislazione e rito: "l'inizio dei mesi":**

capodanno (cf Gen 8,13; cf Gs 4,19; 5,10), inizio dell'anno e inizio della nazione: "rito" delle feste: pasqua e azzimi: "identità" dei Figli d'Israele come "comunità" e "separazione" dagli egiziani;

12,29–42: **narrazione: esecuzione della 10 piaga, viaggio, attualizzazione:** in rapidissima sequenza si susseguono i tre temi: il "colpo" sull'Egitto, la convocazione del Faraone nella notte per affrettare la partenza con la richiesta di benedizione, la pressione e i doni da parte degli Egiziani;

12,42–51: **attualizzazione, legislazione e rito, narrazione: chi appartiene alla comunità: la circoncisione** (cf 4,24–26);

identificazione della "comunità", identità di "popolo" attorno al servizio del Signore: notte di veglia fu questa... notte di veglia sarà...;

13,1–16: **legislazione e rito: dai padri ai figli "nella terra":** sui primogeniti (1–2.11–16) e sugli azzimi (3.6–10), tutti e due qui collegati al dono della terra, in un contesto di catechesi (rispetto a 12,14–20);

dopo la realizzazione della promessa riguardante la discendenza (cf 1,1–7) e la liberazione di questa discendenza (1,8–12,51), ora l'attenzione si volge alla seconda parte della promessa: la terra;

13,17–22: **narrazione: partenza con le ossa di Giuseppe; Dio guida la marcia con la sua presenza (nube e fuoco):** "competenza" per le "manovre militari" della sezione successiva e per il cammino che comincia verso il deserto.

14,1–15,21: **"Giudizio" nella separazione del mare. Canto di vittoria:**

14,1–14: **verso il mare, fino a sera: inseguimento e "contatto" fra schiavi e padroni, timore di Israele:**

- a) discorso-comando di Dio (1–4a): suspense del "vagare" e tattica "tranquillo" contro Faraone;
- b) azione degli Egiziani (5–9) e "timore" da parte di Israele (10–12): discorso di Mosè (13–14): "non abbiate timore...", concluso da un "atto di fede", "il Signore combatterà per voi" (14) ;

14,15–25: **il mare, di notte: inversione rispetto alla sera:**

Egiziani da inseguitori a fuggitivi; Israele avanza tranquillo:

- a) discorso-comando di Dio (15–18): tattica;
- b) tranquillità dei Figli d'Israele (19–20), azione di Mosè e di Dio, timore da parte degli Egiziani in fuga (21–24), conclusa dalla ripresa dell'"atto di fede": "il Signore combatte..." (25); dal punto di vista dello stile, notare l'accumularsi delle formule ripetute;

- 14,26–31: **sull'altra riva del mare, al mattino: "soluzione"** :
- a) discorso–comando di Dio (26);
 - b) azione di Mosè e di Dio (27–30) conclusa dall'atto di fede del popolo (31);
- 15,1–21: **canto (uscita, ingresso nella terra, tempio): "il Signore regna in eterno e per sempre"**.
- cf canti alla fine della Genesi (Gen 49), e del Deuteronomio (Dt 32–33); cf anche Ez 37,1–14; 1Cor 15;
- | | |
|----------|---|
| 15,1 | introduzione; |
| 15,2–3 | professione di fede, collegata al passato dei padri e all'azione nell'esodo; |
| 15,4–10 | la vittoria sull'oppressore e sul caos; |
| 15,11–13 | ripresa dossologica: centro del canto tra 3–10 e 13–17;
e riepilogazione dei fatti della liberazione |
| 15,14–16 | l'ingresso nella terra: processione trionfale nel deserto dopo la vittoria (14–16) |
| 15,17 | e insediamento fondato sul santuario (17–18); cf 3,7–9; |
| 15,18 | L'intronizzazione conclude la storia della vittoria e la processione d'ingresso.
Cf i Salmi regali. |
| 15,19 | narrazione: mare e terra di nuovo in ordine; |
| 15,20–21 | Canto di Miriam e delle donne: universalizzazione del canto. |

SECONDA PARTE DEL LIBRO DELL'ESODO

Es 15,22–18,27 IL SIGNORE È CON NOI O NO?

Sezione di passaggio dall'Egitto al Sinai, ma che porta un proprio contributo teologico alla tradizione dell'esodo. Il deserto evidenzia le **necessità fondamentali della vita, alle quali Dio risponde per mezzo di Mosè**. Questo schema di "miracolo", che sarà poi paradigmatico anche nei vangeli, viene però in genere portato ad evidenziare più l'incomprensione da parte del popolo che la bontà di Dio, la quale viene data per scontata e di cui il popolo non avrebbe dovuto dubitare dopo gli avvenimenti della liberazione. **I due racconti che non rientrano in questo modello**, il racconto sulla guerra con gli Amaleciti (Es 17,8–16) e quello sulle procedure giudiziali con il riferimento a Ietro (Es 18,13–27), ritraggono Mosè che regola nuove pratiche (guerra e giustizia) nel processo di costituzione della nazione.

Es 19,1–24,18 LA CARTA COSTITUZIONALE DI UNA NAZIONE SANTA

La sezione del Sinai è centrale nel libro dell'Esodo e nella fede di Israele. Mosè, partito dal Sinai, al Sinai fa ritorno con il popolo al quale aveva riferito la parola di Dio *"Voi servirete Dio su questo monte"*. La risposta del popolo all'inizio (19,8) e alla fine (24,7) *"Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo"* segna il passaggio dalla "servitù" del Faraone al "servizio" di Dio, dal quale il popolo riceve direttamente le "dieci parole" (20,1–17) e, per il tramite di Mosè, tutte le altre leggi (21,1–23,33). In tal modo, queste leggi fanno di ogni ambito della vita un luogo di "servizio" di Dio, e le tribù liberate diventano una "nazione santa" (Es 19,6). L'ultima salita di Mosè sul monte (24,12–18) per ricevere le dieci parole in forma scritta (le due tavole) prepara il seguito del libro per quanto riguarda l'infedeltà del popolo in assenza di Mosè e le istruzioni per costruire "l'arca", segno della "presenza" del Signore.

Es 25,1–31,18 IL MODELLO PER LA "PRESENZA"

Sei discorsi di Dio a Mosè (Cf *"Il Signore parlò a Mosè"* in 25,1; 30,11.17.22.34; 31,12). Nel primo, il discorso più lungo, Dio dà a Mosè le istruzioni per la costruzione della **"tenda"** e delle sue "suppellettili", segno della sua "presenza" in mezzo al popolo. Si noti che queste istruzioni sono date nel **"settimo giorno"**, che a sua volta è il segno temporale della presenza del Signore. Ugualmente, le istruzioni circa il sabato faranno l'oggetto dell'ultimo discorso di Dio a Mosè in Es 31,12–17, e del primo discorso di Mosè alla comunità dopo il racconto dell'infedeltà del popolo e del rinnovamento dell'alleanza, in Es 35,1–3. Il collegamento con la prima menzione del sabato in Gen 2,3, insieme con altre caratteristiche del testo, mostrano che la costruzione del "santuario della presenza" è vista come compimento dell'opera benedicente di Dio nella creazione (cf Gen 2,3 *"Dio benedisse il sabato e lo consacrò"*).

Nonostante dunque la loro importanza, si tratta di un tipo di **pagine del tutto trascurate dai lettori cristiani**. La liturgia non le legge mai in nessuna occasione. Quando le si prende in considerazione, si suggerisce di interpretarle come metafora di un non meglio precisato "interiore atteggiamento religioso di adorazione". Forse, si tratta delle pagine che più richiedono ai cristiani una "conversione" dal loro senso di superiorità spirituale rispetto a una supposta esteriorità materiale del culto ebraico. Qualsiasi lettore attento, cristiano o ebreo, può accorgersi che queste pagine non sono realisticamente "descrittive" di ciò che dei gruppi nomadi sarebbero stati in grado di "costruire" nel deserto. Al di là del fatto che, dal punto di vista storico, queste pagine possano essere scritte durante o dopo l'esilio e proiettino all'indietro delle realtà di molto posteriori ai tempi dell'esodo, resta il fatto che esse sono scritte per lettori che non pensano nemmeno lontanamente di doverle "mettere in atto" nelle situazioni a loro contemporanee. **Dunque, che senso ha la loro lettura?**

Si dovrà tener presente il collegamento con il libro della Genesi, suggerito dalla collocazione temporale nel giorno del sabato (Es 24,16). Il problema principale che abbiamo evidenziato nei racconti fondanti della Genesi era quello del desiderio dell'uomo di entrare in un rapporto privilegiato di comunione con Dio. Ora queste pagine arrivano al momento della "costituzione" del popolo come "nazione santa" per dire esplicitamente almeno due cose: primo, che **un incontro con Dio è possibile**; secondo, che, nella vita ordinaria, la presenza di Dio è accessibile **ma solo in modo mediato**, e non diretto, attraverso la vita regolata della comunità credente. Gli **"oggetti"** che costituiscono nel loro insieme il segno della "presenza" non sono spiegati nel testo in modo didattico, ma alcune frasi ne possono indicare l'orientamento simbolico.

1) L'arca (Es 25,10–16) ha la funzione di contenere la *"testimonianza"* data da Dio, i comandamenti. Essi sono il segno dell'identità di un popolo, che prima del Sinai era soltanto "un gruppo di ebrei" (letteralmente si potrebbe tradurre un gruppo di "gente in sovrappiù"), ma che nell'ascolto e nel servizio diventa *"regno di sacerdoti e nazione santa"*. Un tale segno di "identità" non ha più niente da dire alle tante "alienazioni" di oggi?

2) Il coperchio (o propiziatorio, Es 25,17–22) è posto in relazione con "le testimonianze" e gli viene attribuita la funzione di indicare il luogo di incontro per la comunicazione delle parole e degli ordini del Signore (25,22). Il termine che le traduzioni italiane in genere traducono "propiziatorio" deriva dal verbo che significa "coprire", e in questo caso (come apparirà anche dal libro del Levitico) rimanda al "coprire, isolare, superare" il potere e il pericolo del peccato.

Dopo l'ascolto delle "testimonianze", il "coperchio" fa presente la possibilità di "ricominciare" dopo i fallimenti dell'ascolto, la possibilità di superare il circolo vizioso degli inganni e degli odi, anche interni, che caratterizzavano la servitù in Egitto e che accompagneranno il cammino nel deserto.

Questo "strano" oggetto che traduce in immagine l'azione rinnovante del perdono divino non avrebbe più niente da dire a una società narcisistica e chiusa in sé stessa che non crede più a nessuna "rivoluzione", che non sa più dove attingere "nuove" forze?

3) La tavola dei pani della presenza (Es 25,23–30): indipendentemente dal suo eventuale significato originario (offerta a Dio o invito a mangiare alla presenza di Dio), al centro della vita simbolica del popolo sta un segno duraturo di offerta e promessa di nutrimento. Dalla scarsità di cibo sofferta durante la servitù in Egitto il popolo passa all'abbondanza promessa da Dio, che, qualora condivisa, lascia ancora disponibili sette cesti o dodici canestri. Se poi si tiene conto dell'episodio della manna (Es 16), non si potrà non ricordare i suoi principi "economici": il sufficiente per tutti, il non accumulo, il surplus di grazia. Questa "tavola" non avrà più niente da dire in un mondo dove o scarseggia il pane o scarseggia la gioia di dividerlo?

4) La lampada (Es 25,31–39): il testo si limita a dire ciò che è ovvio, che le lampade sul candelabro "*illumineranno lo spazio davanti ad esso*". Tuttavia, il luogo in cui il candelabro è sistemato mostra ciò che in ogni luce va oltre l'aspetto pragmatico di "illuminazione". Nel primo racconto della Genesi, l'azione di Dio che crea, che rende vivibile lo spazio caotico del cosmo, inizia con la luce che scaccia le tenebre (Gen 1,3). Durante la servitù in Egitto, gli ebrei hanno conosciuto il ritorno delle tenebre (Es 10,21–29), ma hanno anche sperimentato la salvezza che viene dalla luce: "*ma per tutti gli israeliti vi era luce là dove abitavano*" (Es 10,23) e dalla "*nube luminosa*" che li guida per il deserto (Es 13,21–22) o li separa dall'esercito oppressore (Es 1,19–20).

Questa lampada non avrebbe più niente da dire oggi, quando ancora "popoli camminano nelle tenebre" dell'odio e dell'oppressione e risulta così difficile trovare o indicare una via sicura?

Come la storia dell'albero della vita trova la sua **piena conclusione nel libro dell'Apocalisse** (cf Ap 2,7; 22,2.14), così anche i segni della "presenza": le sette lampade (Ap 4,5); l'arca dell'alleanza nel santuario celeste che si apre (Ap 11,19); la Tenda della testimonianza riempita di gloria (Ap 15,5–8); l'Agnello che diventa lampada e Dio stesso che diventa sole e luna per la città (Ap 21,23), luce per il cammino delle nazioni (Ap 21,24) e luce che scaccia via ogni tenebra (Ap 25,5); infine la "dimora di Dio con gli uomini" (Ap 21,3) sono tutti segni che mostrano il compiersi del desiderio dell'uomo del giardino e del popolo credente di entrare nella piena comunione con Dio, di vedere saziata ogni sua sete (Ap 22,17).

Una simile pedagogia e storia di "dono", tradotta e vissuta nel culto, nei suoi riti e nei suoi oggetti, in una parola nei suoi "sacramenti", non ha più niente da dire in un mondo dove i rapporti personali sono spesso sopraffatti dalla cultura della concorrenza, della carriera, del consumismo, dell'efficientismo, in una parola, della lotta?

Non avremo più da costruire una tenda nel deserto, ma non è certo finito il tempo di comprendere e costruire i segni di una "presenza" sempre da rinnovare e sempre rinnovante.

ES 32,1–34,35 PECCATO E RINNOVAMENTO

Il racconto del peccato conosciuto come "del vitello d'oro" viene dopo le istruzioni per la costruzione del Santuario (Es 25–31) e prima della loro esecuzione (Es 35–40). La **successione di comando–rottura–restaurazione** è frequente e intenzionale nella redazione biblica. La troviamo, ad esempio, fin dall'inizio nella successione di Gen 1–2 (creazione) – Gen 3–8 (peccato) – Gen 9,1–17 (nuova creazione). Anche all'interno stesso dei capp. 32–34 appare una sequenza simile: peccato (Es 32) – dialogo e intercessione di Mosè (Es 33) – nuova alleanza (Es 34). Al di là delle questioni storiche riguardanti l'origine di questi materiali, il loro ordinamento attuale mostra che Dio ha la volontà e la capacità di "restaurare" l'alleanza infranta dal popolo. Se poi si considera che uno dei principali punti comuni ai capp. 25–31 (istruzioni sul santuario come coronamento dell'alleanza) e ai cap. 32–34 (rottura dell'alleanza) è proprio la figura di Aronne, rappresentante di tutta la classe sacerdotale, appare l'affermazione che neppure lo sbandamento di Aronne impedisce il miracolo di una rinnovata fedeltà e presenza di Dio. Il futuro di Israele non dipende dalla sua fedeltà o da quella dei suoi capi, ma dalla fedeltà di Dio.

ES 35–40 L'OPERA DI OBEDIENZA DI ISRAELE

Questi capitoli mostrano la messa in atto delle istruzioni per la costruzione del santuario (Es 25–31), date prima del racconto del peccato del vitello d'oro (Es 32–34). Essi mostrano che il popolo, guidato da Mosè, dopo il racconto del peccato (Es 32) e il rinnovamento dell'alleanza (Es 34), ubbidisce pienamente ai comandi di Dio. Tutto il libro viene concluso, infine, dal **pieno apparire della gloria di Dio (Es 40,34–38)**. Il popolo, una volta sotto la "schiavitù" del Faraone, può ora continuare il suo viaggio verso la terra promessa in uno spirito di "servizio libero e fedele" al Signore, che assicura, lui, la sua presenza fedele e liberante.

GUIDA ALLA LETTURA DEI LIBRI DI SAMUELE

1 Sam 1,1–4,1a. LA CRISI INTERNA.

Storicamente, all'inizio dei libri di Samuele, Israele è in una profonda situazione di crisi esterna e interna. I Filistei che vogliono espandersi dalla costa verso l'interno trovano facilitato il loro intento dalla divisione delle tribù israelitiche e dalla crisi delle istituzioni religiose yahvistiche. Questa situazione sarà **completamente rovesciata alla fine**, quando Israele apparirà trasformato socialmente, politicamente e anche religiosamente, attraverso la monarchia davidica ormai consolidata nella sua funzione di centralizzare il potere politico e economico, e insieme dare nuova forza alle tradizioni religiose yahvistiche che fondano l'alleanza e l'unione delle tribù.

Tuttavia, il Primo Libro di Samuele non parte parlando astrattamente di questa situazione, ma ci introduce direttamente nel vivo dei problemi, facendoci ascoltare **la storia di una donna, di nome Anna (1Sam 1,1–28)**, sterile, che prega il Signore e fa un voto per avere un figlio (1,11). Il Signore esaudirà il suo voto (1,19). In questo modo, **la storia di Anna senza figli apre la storia di un Israele che si presenta senza un futuro**. Samuele, il figlio che Dio concede ad Anna, guiderà Israele in questo tempo di crisi e di grandi trasformazioni, lo aiuterà a "passare il guado" dal tempo delle tribù divise a quello di una nazione unificata. **Il "canto di Anna" (2,1–10)** loda un Dio che apre un futuro in mezzo a drammatiche "rivoluzioni" (2,8 *"Solleva dalla polvere il misero, innalza il povero dalle immondizie, per farli sedere insieme con i capi del popolo e assegnar loro un seggio di gloria"*) e fa intravedere l'emergere di Davide come punto culminante di questa storia (2,10 *"darà forza al suo re ed eleverà la potenza del suo messia"*).

Il "canto di Anna" dà così fin dall'inizio la **chiave teologica** di tutta la storia dei libri di Samuele, e trova risposta simmetrica, alla fine del Secondo Libro di Samuele, prima in un salmo (**2 Sam 22,1–51**, molto simile al Sal 18) messo in bocca a Davide *"quando il Signore lo liberò dalle mani di tutti i suoi nemici"* (v. 1), e subito dopo nel "testamento di Davide" (**2Sam 23,1–7**), che riconosce il Signore come il vero fondamento del suo regno: *"Così è stabile la mia casa davanti a Dio, perché ha stabilito con me un'alleanza eterna, in tutto regolata e garantita"* (v. 5).

Il seguito di questa prima sezione del Primo Libro di Samuele descrive la corruzione della casa sacerdotale di Eli a Shilo (**2,11–36**), e sul suo sfondo si svolge la nascita, la crescita, la chiamata e la legittimazione di **Samuele (3,1–4,1a)** come il profeta che guiderà Israele nel passaggio verso la monarchia.

1Sam 4,1b–7,1. LA CRISI ESTERNA

Dopo la crisi interna illustrata nei cc. 1–3, questa sezione parla del pericolo esterno proveniente dalla pressione espansionistica dei Filistei. Israele è sconfitto, l'arca dell'alleanza è catturata, il sacerdote Eli muore a Shilo quando gliene portano l'annuncio (**1 Sam 4**). Tuttavia, i Filistei non arrivano alla vittoria finale. La stessa arca catturata mostra la presenza operante del Signore a sfavore del dio Dagon, nel cui tempio è stata introdotta, e a sfavore degli abitanti della città filistea di Ashdod. Atterriti dalle sciagure che accompagnano i trasferimenti dell'arca, i Filistei la rinviano agli Israeliti, insieme con un tributo in ammenda da parte di ognuna delle loro cinque città (**1Sam 5–6**). Si noterà che in queste storie dell'arca la figura di Samuele è assente. Ciò arriva a significare anzitutto che Dio stesso, senza l'aiuto del suo profeta, opera in modo proporzionato al pericolo mortale per Israele, e in secondo luogo che non c'è nessun motivo che renda opportuna e urgente la richiesta per un re, richiesta che il popolo si appresta a fare nella sezione seguente.

1Sam 7,2–17. SAMUELE, GIUDICE E LIBERATORE

Il racconto riprende venti anni dopo questi episodi dell'arca, e riappare Samuele che fa fronte a un ulteriore attacco dei Filistei. Questo avviene però non con un'azione militare, ma con la preghiera che il Signore esaudisce, avendo ottenuto la conversione del popolo dai culti cananei (**2 Sam 7,2–14**). Dopo la vittoria, Samuele è presentato nell'esercizio della sua funzione di "giudice d'Israele", facendo ogni anno il giro di tutte le città (**2Sam 7,16–17**).

1Sam 8,1–15,35. ISTITUZIONE DELLA MONARCHIA E REGNO DI SAUL

Questa sezione parla dell'istituzione della monarchia in Israele e di Saul come primo re. I processi socio-politici che hanno portato a questa evoluzione sono stati certo più complessi del pericolo militare filisteo, ma di essi la narrazione biblica non parla. Essa si limita a dire che la situazione di crisi interna ed esterna porta una parte del popolo a domandare un re che li organizzi in una nazione capace di difendersi. I capitoli riportano un'opinione divisa: da una parte si considera una tale richiesta in modo negativo, come un male tollerato da un Dio indulgente (**1Sam 8 e 12**), da un'altra parte si vede la scelta di Saul e della monarchia come un atto della provvidenza di Dio (**1Sam 9,1–10,16; 11,1–15**).

Questo giudizio contrastante sembra davvero riportare una reale opposizione alla nascita della monarchia nei primi tempi di Israele e insieme la ricerca di un giusto rapporto fra potere umano e riconoscimento della sovranità di Dio. Nel mentre che pressioni politiche ed evoluzioni sociali richiedono nuovi modelli di guida istituzionale, è inevitabile che ci

si interroghi su come preservare l'obbedienza all'alleanza e l'autorità divina di fronte a un potere umano che diventa sempre più centralizzato e articolato.

Il profeta Samuele gioca un ruolo di primo piano nel rappresentare l'iniziativa di Dio: opera l'unzione che consacra re Saul (10,1), ricorda le esigenze dell'alleanza al popolo e al re (ultimo discorso di addio in 1 Sam 12), mette Saul di fronte alle sue responsabilità (rigetto di Saul, 13,8–15; 15,1–35). Questa rilevanza del ruolo profetico si ripeterà anche nella storia di Davide.

Da sempre **la figura di Saul**, su cui ruotano i capitoli di questa sezione, ha attirato l'attenzione dei commentatori e degli artisti, che ne hanno fatto una figura tragica, destinata al fallimento. In effetti, i racconti si mostrano fin da principio consapevoli che il vero punto di arrivo dei processi di cambiamento in corso in Israele non è Saul, ma Davide. Al di là dei suoi meriti e delle sue colpe, la sua storia è fin dall'inizio la preparazione della storia di Davide. Quando questa comincerà, il racconto riserverà a Saul e al suo figlio Gionata un tributo pieno di compassione (2 Sam 1).

1Sam 16,1–2Sam 5,10. SALITA DI DAVIDE AL TRONO, DECLINO DI SAUL.

L'attenzione ora si rivolge a Davide. Molti studiosi ritengono che questi capitoli formassero all'origine una storia autonoma circa "la salita al trono" di Davide. Essi sono però da leggere ora nell'attuale contesto e non in modo isolato. Notiamo così che riappare in questi racconti il tema del cantico di Anna. Dio è all'opera nei rovesciamenti della storia, umilia ed esalta. In 1Sam 16 (letto nella IV domenica di Quaresima dell'Anno A), noi veniamo a conoscere, insieme con la sorpresa del veggente Samuele, l'ottavo figlio di un'oscura famiglia, che fa il pastore. In 2Sam 5,3 questo "pastore" di pecore è diventato invece "pastore" del popolo di Dio. Il ruolo di Dio è reso esplicito alla conclusione della storia: " *Davide andava sempre crescendo in potenza e il Signore Dio degli eserciti era con lui*" (2Sam 5,10).

La **presenza di Dio con Davide** è un tema centrale in questa sezione (1Sam 16,18; 17,37; 18,12.14.28; 20,13). Egli stesso è ritratto come uomo di pietà e preghiera, e insieme come uomo guida e valoroso in guerra (1Sam 17,45–47; 23,1–5). Il testo ha certo anche l'intenzione di **legittimare il suo regno e rispondere alle obiezioni** che potevano essere portate contro il suo accesso al trono. Tra queste, il suo spirito di arrivismo nei confronti di Saul e il suo essere stato fuorilegge (1Sam 21,11–23,28) e mercenario "signore della guerra" presso i Filistei (1Sam 27,1–29,11), l'essere stato sospettato di complicità nella morte di Abner (2Sam 3) e di Ishbaal (2Sam 4). Accanto a questo intento apologetico, c'è un crescendo di testimonianze positive sul suo diritto ad essere re in Israele: Gionata, Michal, i servi di Achish, Achimelech, Abigail, e infine lo stesso Saul (1Sam 24,20). Dopo la morte di Saul (1Sam 31; 2Sam 1), Davide è riconosciuto re prima dalle tribù del sud (2Sam 2,1–4), e dopo da quelle del nord (2Sam 5,3), in seguito a una serie complicata di eventi che includono la morte di Abner e Ishbaal, figlio di Saul.

Nell'episodio finale di questa "salita al trono", Davide prende Gerusalemme e ne fa la sua capitale personale (2Sam 5,6–9). Davide e Gerusalemme segnano ormai il futuro che Dio ha scelto per Israele.

2Sam 5,11–8,18. DAVIDE CONSOLIDA IL SUO REGNO.

L'attenzione resta su Davide, ma il tono passa dalla celebrazione alla burocrazia. **Si passa dalle realtà tribali a quelle regali**: da una genealogia familiare (2Sam 8,13–16) a un elenco di ufficiali di corte (2Sam 8,15–18); dalla guerra contro i Filistei (2Sam 5,17–25) a guerre di espansione imperiale (2Sam 8,1–14). L'arca, il simbolo centrale della alleanza fra le tribù, è portata a Gerusalemme (2Sam 6,1–20) e diventa ormai secondaria rispetto all'annuncio di una nuova alleanza di Dio con Davide portato dal profeta di corte, Natan (2Sam 7,1–29). Tutto ciò riflette il fatto che il centro della vita di Israele è ormai cambiato.

2Sam 9,1–20,26. LA FAMIGLIA DI DAVIDE E LA SUCCESSIONE AL TRONO.

Questa sezione viene sovente chiamata con il nome di "racconto della successione", e un tempo la si considerava continuare in 1Re 1–2, capitoli che oggi invece ne sono esclusi.

In questi capitoli, il ritratto di Davide subisce un **brusco cambiamento**, soprattutto in seguito ai fatti narrati in 2Sam 11–12: il suo adulterio con Betsabea, l'omicidio del marito Uria, l'atto di accusa del profeta Natan. Davide si pente e gli è risparmiata la vita, ma la violenza si diffonde nella famiglia del re: Amnon violenta la sua sorella Tamar (2Sam 13,1–22), Absalom uccide il fratello Amnon e deve fuggire (2Sam 13,23–39), Absalom si ribella e Davide umiliato fugge da Gerusalemme (2Sam 14–17), Absalom è sconfitto e muore, e Davide lo piange (2Sam 18–19), la ribellione continua nel regno (2 Sam 20).

Lo stile e il tono seguono il cambiamento dei contenuti: in queste storie, al posto della precedente esuberanza narrativa e della sicurezza ideologica della regalità vengono in primo piano **l'umanità e la vulnerabilità di Davide**, che vediamo in una fase di declino e di sofferenza. L'attenzione si porta sugli attori umani del dramma familiare, e tuttavia, sia pure in modo discreto, si fa capire che **la provvidenza divina abbraccia anche questi momenti difficili** (cf 2Sam 11,27b; 17,14b).

2Sam 21,1–24,25. UN “FINALE” PER LE TRADIZIONI DI DAVIDE.

Sovente questi capitoli sono considerati come delle appendici ai libri di Samuele, aggiunte da una mano un po' rozza prima di raccontare la morte di Davide in 1Re 1–2.

Tuttavia, un certo **modo simmetrico di ordinare i racconti fa intravedere una probabile intenzione** da parte del redattore. Ci sono due racconti di espiazione, uno di una colpa di Saul (2Sam 21,1–14) e uno di una colpa di Davide (2Sam 24,1–25). Ci sono due liste di eroi e delle loro gesta (2Sam 21,15–22; 23,8–39). Al cuore di questa sezione, infine, ci sono due canti: un ringraziamento di Davide per la liberazione del Signore (2Sam 22,1–51, parallelo al Sal 18), e un canto che celebra la promessa di Dio a Davide (2Sam 23,1–7).

Questo ordinamento ricorda quello riconosciuto nella sezione 2Sam 5,11–8,18, immediatamente successiva all'accesso al trono, e porta a pensare che il passaggio che lì avveniva dalle realtà tribali a quelle monarchiche **viene ora rovesciato in queste "appendici", per riaffermare le prospettive dell'antica alleanza.**

In qualche modo, l'ideologia del potere regale viene smontato dal racconto del peccato di Davide verso Betsabea e il marito Uria e dei tragici eventi che lo seguono. Tuttavia, alla fine del cap. 20 il potere di Davide è ricostituito contro la ribellione del figlio Absalom. Senza queste "aggiunte", la storia sarebbe continuata in 1Re 1–2 narrando le vendette di Davide e i bagni di sangue di Salomone. Questo materiale dei capitoli 21–24 **mitiga la ricostruzione di un potere assolutista.** Essi ricordano al lettore che, anche quando Davide si sente al colmo del potere, egli è soggetto a forze più grandi di lui (l'esecuzione dei discendenti di Saul al **cap. 21**, il censimento al **cap. 24**). La lista degli eroi ricorda che Davide non è mai il solo personaggio attraverso il quale Dio prepara il futuro di Israele, ma che egli è la guida di una comunità in cui altri "eroi" fanno la loro parte. I due inni mettono in bocca a Davide il riconoscimento del potere di Dio che opera attraverso di lui. Nonostante il precedente peccato e giudizio, questi canti ritrovano la figura di Davide anticipata nel canto di Anna all'inizio del libro di Samuele. È il Signore che "*umilia ed esalta*" e che "*esalta il potere del suo consacrato*" (1Sam 2,7b,10b). Come il Signore aveva ascoltato la preghiera di Anna (1Sam 1,19) per aprire la storia della monarchia in Israele, così ancora la storia si conclude con il Signore che ascolta la preghiera di Davide (2Sam 24,25).

SALMO 89
Sviluppo e Struttura

1–5: introduzione di tutti i temi: l'amore fedele di Dio (**2–3**) fonda il trono di Davide (**4–5**). Gli stessi termini chiave (amore fedele–grazia, fedeltà) sono usati sia per Dio sia per il regno davidico. Le due parti saranno sviluppate: **2–3** in **6–15**; **4–5** in **20–38**. Il tema dell'**eletto** sarà ripreso al v. 20; il **giuramento** al v. 36; il mio **servo** Davide al v. 21 (al 51 "servi" al plurale); i verbi "**fondare/ stabilire**" ai vv. 15.22.38; "**discendenza**" ai vv. 31 e 37. Il termine "**trono**" conclude i versi tematici (riferito a Davide, v. 5), conclude lo sviluppo sulla sovranità di Dio (trono di Dio, v. 15), lo sviluppo sulla sovranità di Davide (20–38: trono di Davide, ai vv. 30 e 37), la riflessione amara sul fallimento della monarchia (39–46: trono al v. 45), prima della preghiera finale. I vv. 16–19 della "beatitudine" per il popolo si concludono con i termini "**nostro scudo**" e "**nostro re**".

6–15: 6–9: la sovranità di Dio su tutti gli esseri celesti (contesto politeistico); **10–15:** la sovranità di Dio nel creato e nella storia. Punto culminante: il trono di Dio (v. 15).

16–19: "Beatitudine" per il popolo che riconosce la sovranità di Dio e che Dio difende e governa (Dio scudo e re)

20–38: la promessa a Davide e ai suoi discendenti; **20–21:** ricordo della scelta di Davide, della sua unzione come re; **22–28:** ricordo della profezia di Natan (2Sam 7); **29–38:** la discendenza davidica e il popolo. Punto culminante il trono di Davide (v. 37).

39–53: 39–46 : l'impensabile fallimento del regno davidico e il suo significato di rigetto da parte di Dio; **47–53:** preghiera del re. Al v. 50 si usano per la settima volta le parole chiave "amore fedele/ grazia e fedeltà" e si tratta della domanda culmine di tutto il Salmo.

**Testo del Salmo
in una traduzione più letterale**

1 Maskil. Di Etan l'Ezraita.

2 Le **lealtà** del Signore **in eterno** canterò,
di generazione in generazione annunzierò la tua **fedeltà** con la mia bocca.

3 Perché ho detto: «**In eterno è edificata** la tua **lealtà**»;
i cieli, tu *fondi* la tua **fedeltà** in essi».

4 «Ho stretto un'**alleanza** con il mio **eletto**,
ho giurato a Davide mio servo:

5 *fonderò per sempre* la tua **discendenza**,
edificherò di generazione in generazione un tuo **trono**».

6 Lodino i cieli le tue meraviglie, Signore,
la tua **fedeltà** nell'assemblea dei santi.

7 Poiché chi sulle nubi è uguale al Signore,
chi è simile al Signore tra i figli di Dio?

8 Dio è tremendo nel consiglio dei santi,
grande e terribile per quanti lo circondano.

9 Signore, Dio degli eserciti, chi come te ?
potenza, Signore, e **fedeltà** ti circondano.

10 **Proprio tu** domini l'orgoglio del mare,
nel sollevarsi dei suoi flutti tu li plachi.

11 **Proprio tu** hai calpestato come un ferito Rahab,
con la forza del tuo braccio hai disperso i tuoi nemici.

12 Tuoi sono i cieli, tua è la terra,
il mondo e quanto contiene **proprio tu** lo hai fondato;

13 il Saphon e l'Amanus **proprio tu** li hai creati,
il Tabor e l'Ermon nel nome tuo esultano.

14 Tu hai un braccio valoroso,
è forte la tua mano, è *innalzata* la tua destra.

15 Giustizia e diritto *fondamento* del tuo **trono**,
lealtà e fedeltà precedono il tuo volto.

16 Beato il popolo che conosce il (tuo) grido,
o Signore, alla luce del tuo volto camminano:

17 nel tuo nome gioiscono tutto il giorno,
nella tua giustizia *si innalzano*.

18 Perché lo splendore della sua forza sei **proprio tu**,
e con il tuo favore *innalzi* la nostra potenza.

19 Perché del Signore è il **nostro scudo**,
del Santo d'Israele è il **nostro re**.

20 Allora parlasti in visione ai tuoi **leali** dicendo:

«Ho portato aiuto a un prode

[Ho posto un giovane invece che un prode],
ho *innalzato* un **eletto** dal popolo.

21 Ho trovato **Davide, mio servo**,
con il mio santo olio l'ho **consacrato**;

22 la mia mano è *fondamento* per lui,
il mio braccio lo renderà saldo.

23 Non trionferà il nemico su di lui,
i figli dell'iniquità non l'opprimeranno.

24 Annienterò davanti a lui i suoi avversari,
e colpirò quelli che lo odiano.

25 La mia **fedeltà** e le mie **lealtà** saranno con lui
e nel mio nome si *innalzerà* la sua potenza.

26 Stenderò fino al Mare la sua mano
e sino ai Fiumi la sua destra.

27 Egli mi invocherà: Mio padre tu sei,
mio Dio e Roccia della mia salvezza.

28 Io lo costituirò mio primogenito,
il più alto tra i re della terra.

29 **In eterno** conserverò per lui la mia **lealtà**,
la mia **alleanza** gli **sarà fedele**.
30 Stabilirò **per sempre** la sua **discendenza**,
e il suo **trono** come i giorni del cielo.
31 Se abbandoneranno i suoi **figli** la mia legge
e nei miei decreti non cammineranno,
32 se i miei statuti profaneranno
e i miei comandi non osserveranno,
33 punirò con scettro il loro peccato
e con piaghe la loro colpa.
34 Ma la mia **lealtà** non toglierò da lui,
e non sarò falso nella mia **fedeltà**.
35 Non profanerò la mia **alleanza**,
quanto è uscito dalla mia bocca non muterò.
36 **Una volta per tutte ho giurato** nella mia santità:
certo a Davide non mentirò.
37 La sua **discendenza in eterno durerà**,
il suo **trono** come il sole davanti a me,
38 come la luna *sarà fondato* **per sempre**,
testimone **fedele** tra le nubi».

39 E proprio tu lo hai respinto e ripudiato,
ti sei adirato contro il tuo **consacrato**;
40 hai rotto **l'alleanza** con il **tuo servo**,
hai profanato nel fango la sua corona.
41 Hai sbrecciato tutte le sue mura
e diroccato le sue fortezze;
42 lo saccheggia chiunque passa per strada,
è divenuto **insulto** dei suoi vicini.
43 Hai *innalzato* la destra dei suoi avversari,
hai fatto gioire tutti i suoi nemici.
44 Hai fatto ripiegare la lama della sua spada
e non l'hai fatto stare in piedi nella battaglia.
45 Hai posto fine al suo splendore,
e il suo **trono** a terra hai rovesciato.
46 Hai abbreviato i giorni della sua giovinezza
e hai vestito sopra dilui vergogna.
47 Fino a quando, Signore,
ti nasconderai a lungo,
arderà come fuoco la tua ira?
48 Ricorda, io quanto duro?
Per quale inutilità hai creato ogni figlio d'uomo?
49 Quale eroe vivrà e non vedrà la morte,
sfuggirà la sua vita dalla mano degli inferi?
50 Dove sono le tue **lealtà** di un primo tempo, signore mio,
che hai giurato a **Davide** nella tua **fedeltà** ?
51 Ricorda, Signore mio, **l'insulto ai tuoi servi**,
che porto in seno da tutta la moltitudine di popoli,
52 con il quale **insultano** i tuoi nemici, Signore,
con il quale insultano le orme del **tuo consacrato**.
53 Benedetto il Signore in eterno. Amen e amen.

Commento

La riflessione del popolo ebraico sulla distruzione di Gerusalemme nel 587 si fa preghiera nel **Salmo 89**. Nello stesso tempo, esso è un invito anche al lettore di oggi perché si interroghi sulla natura del regno di Dio a partire dai fallimenti dei suoi rappresentanti.

Il Salmo 89 termina con una domanda senza risposta. Il lettore è dunque invitato a cercarla nei salmi seguenti, che costituiscono i libri IV–V del Salterio. Soprattutto i Salmi del IV libro (90–106; cf Sal 93; 95–99) conterranno l'affermazione che “*il Signore regna*”, ma in un contesto che sarà meno davidico e più mosaico. Si ripete in qualche modo il movimento a ritroso di 2Sam 21–24, verso la prospettiva dell'antica alleanza anteriore all'apparire della monarchia (vedi a fianco, p. II). L'immediatamente successivo **Salmo 90** è così l'unico salmo attribuito a Mosè, il fondatore e il profeta che ha affermato il “regno” di Dio prima che esistesse una monarchia, un regno, un tempio e anche una terra.

Se l'esperienza del fallimento del regno davidico non porta quindi ad abbandonare la convinzione che “*Dio regna in eterno e per sempre*”, obbliga tuttavia a capire questa affermazione di fede in senso escatologico. Che cosa vuol dire? Vuol dire che **Dio regna, ma in situazioni tali che Dio non appare affatto regnare**. È significativo che i **Salmi 73–74**, i primi due salmi del Libro III del Salterio (concluso da questo salmo 89), parlino proprio dell'incongruenza tra la sovranità di Dio e il benessere dei malvagi e subito dopo parlino della distruzione di Gerusalemme e del tempio. **Inizio e fine del Libro III** del Salterio si corrispondono dunque in modo simmetrico nella medesima riflessione e preghiera circa il fallimento della monarchia davidica.

La riflessione diventa problematica e drammatica per il fatto che il “regno di Davide” è strettamente collegato al “regno di Dio” (cf sopra circa i vv. 2–5 e i richiami dei vv. 20–30 alla profezia fondante di Natan in 2Sam 7,4–17). Certo, **1Sam 8–12** (cf a fianco, pag. II) mantiene il ricordo che in Israele non tutti erano stati d'accordo sull'opportunità di far nascere una monarchia, ma questa fu alla fine accettata e fatta propria da Dio (cf **1Sam 16** e **2Sam 7**) tanto che il re fu considerato “*il figlio di Dio*” per eccellenza (cf **Sal 2**). In modo positivo, la monarchia rappresentò la via di realizzare in modo concreto (“incarnato”!) la “volontà” di Dio a favore della libertà in politica internazionale e della giustizia in politica interna. E pertanto i disordini interni del regno o della stessa famiglia di Davide, da una parte, e la sconfitta e l'esilio, dall'altra, mostravano che la monarchia aveva fallito su tutti e due i fronti.

Tuttavia, se l'esilio segna una pratica scomparsa della monarchia davidica, il linguaggio “regale” fu mantenuto a significare che questo modo di parlare del “re terreno” aveva espresso in modo chiaro e profondo l'intenzionalità del “re divino”. Parlare di re in assenza di re obbligava però a intendersi su ciò che si voleva dire. **Una reinterpretazione del linguaggio “davidico” era necessaria**, e in realtà ci furono e ci sono tuttora diverse reinterpretazioni.

In alcuni “movimenti”, i privilegi e le responsabilità del re furono semplicemente trasferite a tutto il popolo, in una specie di “**democratizzazione**” dell'**idea davidica** (cf in questo stesso salmo i vv. **16–19** tutti centrati sul popolo che è dichiarato “beato”, e anche l'alternanza tra singolare e plurale soprattutto nel testo ebraico e che qualche volta la LXX mantiene: cf v. 4 “*ho stretto un'alleanza con i miei eletti*”; cf anche Sal 144,9–15; 149,6–9; Is 55,3–5; 61,1–3).

Qualche gruppo, invece, sperò in una **restaurazione della monarchia come istituzione politica vera e propria** e cercò in diverse circostanze un “messia” che operasse una simile restaurazione. Alcuni la aspettarono e la sperano ancora.

Alcuni altri intendono questa attesa messianica in modo meno letterale, e vedono il popolo ebraico come un **intermediario della sovranità divina**, impegnandosi al compimento della volontà di Dio per affrettare la venuta dei **tempi messianici**.

I cristiani, dal canto loro, hanno applicato il linguaggio e il contenuto della monarchia davidica a **Gesù di Nazaret**, salutato e proclamato come “Cristo”, equivalente greco del termine ebraico “Messia”. I cristiani vedono nel trionfo dei nemici (vv. **41–42**), nella sofferenza del re (v. **45**), negli insulti degli altri (vv. **50–51**) alcuni aspetti essenziali dell'opera del Messia, tanto che hanno raccontato la passione di Gesù riprendendo questi versetti, qualificati ora come “messianici”. Per i cristiani, dunque, Gesù rappresenta la risposta “incarnata” alla domanda aperta del Sal 89. Il Salmo è così un testo per l'Avvento (IV Domenica Anno B; Vigilia di Natale; S. Giuseppe) e per la Pasqua (Messa del crisma).

Tuttavia, anche se i cristiani vedono in Cristo la risposta alla domanda finale del Sal 89, è possibile e opportuno anche continuare a **leggere questo salmo nella concretezza drammatica della sua origine storica**. Esso, interrogandosi sul fallimento della monarchia davidica, testimonia e interroga «sulla difficoltà di incarnare concretamente nello spazio e nel tempo la libertà e la giustizia che Dio vuole per il mondo. In questo senso, il Salmo 89 funziona come una chiamata all'umiltà, poiché la Chiesa, il corpo di Cristo, sovente ha operato/operato non meglio di quanto fece la monarchia davidica nel seguire la volontà di Dio nel mondo e per il mondo. Così anche la Chiesa è una istituzione temporanea, almeno nel senso che essa vive non per propria sufficienza o merito ma per la “grazia e fedeltà” di Dio. Come nel Salmo 89, queste realtà fondamentali noi, nello stesso tempo, **le celebriamo (vv. 1–2) e le aspettiamo (v. 49)**» [J. Clinton McCann, Jr., *The Book of Psalms. Introduction, Commentary, and Reflections*, The New Interpreter's Bible, vol IV, p. 1038].

I LIBRI DEI RE

Il Primo e il Secondo Libro dei Re ricoprono più di quattrocento anni di storia, dalla morte di Davide e dalla salita al trono di Salomone nel decimo secolo fino alla liberazione dall'esilio del re Ioiachin, nel sesto secolo. La storia comincia con gli intrighi di corte che portano Salomone al potere, si dilunga sulle sue molte realizzazioni e sulla sua fama, ed evidenzia i precedenti che egli pone per il sincretismo dei suoi successori. Fin dall'inizio il lettore è condotto ad osservare l'intreccio tra la volontà umana e la volontà divina. Un tale intreccio di volontà continua ad essere evidente nel resto della storia della monarchia, dalla divisione del regno in due tronconi, Giuda e Samaria, fino alla caduta di Gerusalemme. Nella arena caotica della storia e tra gli intrighi di corte, guerre fratricide e conflitti internazionali, il racconto mantiene costantemente la fiducia che la volontà di Dio si fa strada. La storia nel suo insieme testimonia a favore di un senso divino in mezzo alla confusione degli avvenimenti. Nonostante l'impressione che gli affari del mondo sono determinati da manovre politiche e contese militari di personaggi inaffidabili e spregevoli, è Dio che avrà alla fine l'ultima parola quando tutto sembra detto e fatto. La storia simuove inesorabilmente secondo la volontà sovrana di Dio.

L'unità dei libri dei Re

I due libri biblici ora conosciuti come Primo e Secondo Libro dei Re costituivano in origine una sola opera. La divisione artificiale in due libri fu introdotta dalla versione Greca della Settanta, dove i materiali ora conosciuti come Primo e Secondo Libro di Samuele e Primo e Secondo Libro dei Re sono suddivisi in quattro parti più maneggevoli chiamate "Libri dei Regni" (la suddivisione in capitoli e versetti fu introdotta soltanto nel periodo medioevale). Così il punto di divisione tra i libri attuali appare del tutto arbitraria. Si osserverà come la fine del Primo Libro dei Re (1Re 22,51-53) e l'inizio del Secondo Libro dei Re (2Re 1,1-18) formano insieme una singola unità letteraria che riguarda il regno di Aazia, al Nord. La tradizione ebraica pensò di fatto questi libri come un'unica opera, e fu soltanto nel tardo Medio Evo che, sotto l'influsso delle versioni greca e latina, una suddivisione in quattro libri cominciò ad apparire anche negli manoscritti ebraici. In tal modo, almeno da un punto di vista letterario, sarebbe più corretto parlare di un "libro dei Re" al singolare, invece che di "libri dei Re" al plurale.

Nella tradizione giudaica, il libro dei Re appartiene, insieme con i libri di Giosuè, Giudici e Samuele, all'insieme denominato come "Profeti anteriori", una collezione di opere che offre una interpretazione profetica della storia d'Israele dall'insediamento in Canaan fino alla fine della monarchia. Gli studiosi moderni chiamano questo *corpus* biblico con il nome di "storia deuteronomistica", poiché i racconti che ne fanno parte condividono un vocabolario, uno stile letterario e una prospettiva teologica che sono fortemente influenzati dal libro del Deuteronomio, che molti studiosi del resto considerano come l'introduzione al corpus. Anche se appare probabile che ci furono precedenti edizioni della storia deuteronomistica – durante i regni di Ezechia (715-686 a.C.) e di Giosia (640-609 a.C.) –, sembra chiaro che l'opera ebbe la sua forma attuale in qualche tempo durante l'esilio (586-539 a.C.). È questa forma finale, e non altri stadi ipotetici, che noi prenderemo in considerazione in questa breve guida di lettura.

Struttura

1) Il Libro dei Re può essere diviso in tre parti. **La prima parte 1Re 1-11** è focalizzata sul regno al tempo di Salomone. Il narratore spiega come Salomone è succeduto a Davide, pur non essendo il primo erede al trono, sopravanzando le mire regali del fratello maggiore Adonia, che, lasciato in vita in un primo momento, viene invece ucciso per aver chiesto al fratello minore Salomone, ormai intronizzato, di avere in moglie la giovane Abisag, che aveva assistito Davide nei suoi ultimi anni (**1Re 1-2**; il "colpo di stato" di Abshalom fu già raccontato in 2Sam 15-19). Secondo il narratore, questa successione era secondo il volere di Dio, come fa dire allo stesso Adonia (cf 1Re 2,15). La promessa fatta a Davide si realizza dunque nell'accesso di Salomone al trono (cf 2Sam 7,12ss), così come anche la parola pronunciata contro il sacerdote Eli viene detta realizzarsi nella decisione di Salomone di mandare al confino Abiatàr (cf 1Sam 2,30-36). Fin dall'inizio, dunque, il lettore riceve il messaggio che l'intenzione di Dio si fa strada si stava facendo strada dietro tutti gli scandali e i progetti umani. La volontà divina si adempiva nonostante, e perfino attraverso gli espedienti e i complotti umani.

Subito dopo, il lettore viene introdotto nello svolgersi del regno di Salomone. L'immagine che ne viene data è mista (**1Re 3,1-15**). Salomone ha amato Dio, ma ha avuto anche altri amori, e le sue priorità non furono sempre ordinate (1Re 3,1-3). Tuttavia, Dio ha risposto all'amore imperfetto di Salomone e con misericordia gli garantì il dono della sapienza, dono sul quale Salomone costruì la sua fama (**3,4-15**), a partire dal primo giudizio raccontato della contesa delle due prostitute per il figlio (**3,16-28**). Il resto del racconto del regno di Salomone lo presenta come un re che aveva successo in ogni campo umano: era famoso, ricco, e potente (**1Re 4,1-5,14**). Tra le sue numerose realizzazioni fu la costruzione del Tempio e della reggia a Gerusalemme (**1Re 5,15-7,51**). Chiaramente, la dedicazione del Tempio, con le preghiere del re per lui e per il popolo (**1Re 8**), è un punto culminante nella struttura della storia, poiché il Tempio era il simbolo della presenza di Dio in mezzo al suo popolo (**1Re 9,1-5**). Ma la presenza di Dio era assicurata solo fino a tanto che il popolo e il re restano fedeli (**1Re 9,6-9**). Già questa prospettiva della distruzione del Tempio inserita nel momento

stesso che lo si inaugura, mostra che, per il narratore, Salomone non fu un re ideale. Egli, in molti modi, disattese le aspettative di un regno fedele espresse nel libro del Deuteronomio (Dt 17,14–20). In particolare, i molti amori di Salomone aprirono le porte ad ogni genere di compromessi (**1Re 10,1–11,8**). Da qui la promessa di Dio di dividere il regno in due (**1Re 11,9–13**), non però durante la vita di Salomone, anche se i suoi ultimi anni sono tormentati da nemici esterni ed interni (**1Re 11,14–43**).

2) **La seconda parte del Libro dei Re** comprende gran parte del primo e del secondo libro (**1Re 12–2Re 17**) e riguarda i fatti del regno ormai diviso. Comincia con la secessione delle dieci tribù del nord sotto Geroboamo (1Re 12,1–25), che stabilì due santuari a Betel e a Dan, rivali del tempio del Signore a Gerusalemme (**1Re 12,26–33**). Il narratore interpreta questo gesto come una apostasia plateale, vedendola come l'orribile precedente di tutte le apostasie dei suoi successori. Di fatto, tutti i re di Israele (con questo termine si intende ora il regno del nord) saranno giudicati in base al loro mancato allontanarsi dalla "via di Geroboamo", e tutti faranno una misera fine (la conclusione di ogni regno è segnata dal ricorrere delle medesime frasi di giudizio, come un ritornello: cf 1Re 15,30.34; 15,2.7.19.26.31; 21,22; 22,52; 2Re 3,3; 9,9; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 17,21–22). Geroboamo aveva instaurato come un modello di apostasia al nord, e, anche se restava possibile per i suoi successori la via del ritorno al Signore, tuttavia nessuno la intraprese. In tal modo, la distruzione del nord divenne inevitabile. Attraverso il resoconto dei re del nord, l'imperativo dell'obbedienza alle richieste di Dio viene messo in risalto, e il narratore vuole mettere in chiaro che la distruzione è la conseguenza della disobbedienza di Israele (**2Re 17,7–41**).

Nel mentre, in Giuda la promessa divina di una durevole dinastia davidica veniva preservata per la grazia assoluta di Dio. Diversamente da Israele, ci fu continuità sul trono di Davide in Giuda, secondo la promessa. Tuttavia, erano ugualmente valide le attese di fedeltà al Signore. Come i re del nord vengono giudicati per il mancato abbandono della via di apostasia di Geroboamo, così anche i re del sud vengono giudicati sulla misura di pietà stabilita da Davide (cf 1Re 14,8; 15,3–5.11; 2Re 14,3; 16,2). Diversamente dal regno del nord, tuttavia, ci furono alcuni buoni re nel sud, riformisti come Asa (**1Re 15,9–15**), Giosafat (**1Re 22,41–50**), Ioas (**2Re 12,1–21**). Eppure, anche questi re riformisti mancarono di fare tutto quello che era necessario per assicurare la centralizzazione del culto a Gerusalemme. Da qui, anche se Giuda avrebbe durato un po' più a lungo di Israele, era anch'esso incamminato sulla strada della distruzione.

3) La terza parte del libro dei Re (**2Re 18–25**) porta la sua attenzione sul regno di Giuda, essendo ormai il regno del nord distrutto a causa della sua persistente volontà di disobbedire a Dio (2 Re 17). Una speranza appare quando uno legge a proposito del regno di Ezechia e dell'intervento del profeta Isaia. In effetti, quando gli Assiri assediaron Gerusalemme non furono in grado di prendere la città e dovettero ritirarsi (**2Re 18–19**). Il destino di Giuda sembrò racchiuso nella persona di Ezechia, che fu in procinto di morire, ma a causa della sua pietà fu miracolosamente guarito e restituito per un po' di tempo alla vita (**2Re 20,1–11**). Eppure, non tutto andò per il verso giusto, poiché Ezechia, che era stato descritto come uno che aveva avuto fiducia in Dio, mise invece la sua fiducia nei Babilonesi e infine si preoccupò soprattutto di preservare il suo benessere (**2Re 20,12–21**). Ancora peggio per Giuda, a Ezechia successe Manasse, che distrusse quanto Ezechia aveva fatto di buono (**2Re 21,1–18**). Certamente, la controriforma eretica di Manasse apparve tanto orribile per il narratore che descrisse questo re come l'equivalente giudaico di Geroboamo. Come Geroboamo aveva portato Israele al peccato, così Manasse portò al peccato Giuda. A causa delle sue trasgressioni, il destino di Giuda fu segnato. Le pie riforme di Ezechia furono ridotte a nulla. Anche la profonda riforma di Giosia non poté salvare Giuda (**2Re 22,1–23,30**). Così Giuda fu infine distrutto, Gerusalemme devastata, il Tempio, simbolo della presenza di Dio, raso al suolo, e il popolo di Giuda esiliato.

Il Libro dei Re come narrativa teologica

Forse, il compito più arduo per il lettore del libro dei Re è quello di dargli un senso nella propria situazione. Certo, ci sono racconti memorabili che riscaldano il cuore, come quello di Salomone che riceve il dono della sapienza (**1Re 3,4–15**), o quello della sua rapida e semplice amministrazione della giustizia in un caso difficile (**1Re 3,16–28**). Ci sono anche storie che ovviamente testimoniano in favore del potere di Dio e del potere dei suoi profeti, come la vittoria di Elia sul Monte Carmelo (**1Re 18,1–46**) o la guarigione da parte di Eliseo del generale arameo lebbroso attraverso un bagno nel fiume Giordano (**2Re 5,1–19**). Sono i passaggi che troviamo sovente nei lezionari liturgici.

Eppure, ci sono molte parti che si ha difficoltà a pensare come Sacra Scrittura. Il libro è pieno di ogni genere di dettagli peculiari, nomi poco familiari di molti re e date dei loro regni, liste amministrative (1Re 4,1–34) e descrizioni pignole del Tempio e delle sue adiacenze (1Re 6,1–7,65). Molti dei racconti appaiono noiosi e ripetitivi (cf 1Re 15,1–16,28), orribilmente violenti (cf 2Re 9,1–10,36), eticamente provocatori (cf 1Re 1,1–2,46; 13,1–33), o semplicemente strani (2Re 6,1–7; 13,14–21). La sfida nel leggere questi testi, come del resto tutto l'insieme, è quella di trovarvi un senso teologico.

A un primo livello, il libro dei Re ha l'apparenza di un documento storico. La presentazione degli eventi in sequenze cronologiche, le frequenti notizie cronologiche e di sincronizzazione tra i due regni del sud e del nord, l'uso e il riferimento a fonti storiografiche ("il libro degli atti di Salomone", "il libro degli annali dei re d'Israele", "il libro degli annali dei re di Giuda"), sono tutti fattori che fanno rassomigliare il libro dei Re a un'opera di storia. Molto di quello

che noi sappiamo di questo periodo, di fatto, deriva da questa fonte, e parte delle sue informazioni ha trovato conferma in iscrizioni estrabibliche e in resti archeologici.

Tuttavia, lo scopo del libro non è di presentare una storia comprensiva del periodo, come se fosse stato scritto per fornire una informazione generale sul tempo dell'amonarchia. Piuttosto, per i suoi frequenti rimandi ad altri più completi rapporti (cf 1Re 14,19.29), il testo implicitamente ammette che sceglie di riportare soltanto i dati che gli interessano. La storia è decisamente una storia teologica. Essa ha a che fare con il farsi strada della volontà di Dio. Altri dati storici sono di secondario interesse per il narratore o, anche, di nessun interesse. Così, per esempio, Omri, che è conosciuto da fonti estrabibliche per essere stato un re potente, si merita soltanto delle notizie di passaggio, poiché per il narratore egli era soltanto un re infedele e un fallimento agli occhi di Dio. Allo stesso modo, Achab è conosciuto per aver compiuto molte imprese militari politiche, ma il narratore lo presenta come un re malaccorto e piuttosto debole. Nello stesso tempo, ci sono molte attraenti allusioni storiche che non possono essere verificate da altri riscontri, sincronismi che si contraddicono a vicenda, e luoghi che non è possibile identificare e la cui importanza non è possibile discernere. Anche se la ricerca su tali problemi storici può dare dei risultati soddisfacenti, il lettore dovrà tener presente che lo scopo del libro dei Re è quello di impartire una lezione teologica.

Guida di lettura

PRIMA PARTE 1 Re 1,1–11,43 IL REGNO DI SALOMONE

1) 1 Re 1,1–53 Come Salomone divenne erede al trono di Davide

Probabilmente non si tratta, come si credeva, della parte finale di un "racconto della successione" preesistente (diversamente da quanto indica Bibbia di Gerusalemme in nota), ma di racconti apologetici scritti a difesa della legittimità dell'accesso al trono da parte di Salomone. Il modo con cui il racconto comincia in ebraico, "Ora, il re Davide..." ("ora" non tradotto in italiano) è tipico anche di molti altri passi biblici che suppongono sì dei precedenti come già noti, ma iniziano una nuova storia (cf Gen 18,11; 24,1; Gs 13,1; 23,1; 1Sam 17,12; 1Sam 1,1; Gb 1,1; Rut 1,1).

1,1–4 **Decadimento di Davide.** Vecchio e debilitato, nemmeno la più attraente ragazza in Israele riesce a scuoterlo (cf per contrasto 1Sam 25,3ss; 2Sam 11,2ss; 2Sam 3,1–5).

1,5–40 **La successione è in questione.** Adonia inizia un "colpo di stato" (cf le rassomiglianze con quello precedente di Abshalom 2Sam 15–18), appoggiandosi ai "conservatori", la "vecchia guardia" che aveva sostenuto Davide in Hebron, prima del suo regno a Gerusalemme (Joab capo della milizia, Abiatar capo di un ramo sacerdotale). Natan e Betsabea reagiscono: presentano Salomone come estraneo al complotto (1,19.26!) e quindi in pericolo, indicano il gruppo dei nuovi fedelissimi al vecchio re che possono sostenere la successione di Salomone (Tzadoc capo di un altro ramo sacerdotale, Benaiàhu capo della guardia del corpo e della "legione straniera"), si inventano una promessa di Davide a favore di Salomone, promessa mai riportata prima (cf la sequenza 1,13.17.24 !) e forzano quindi l'intervento di Davide che pronuncia ora il suo giuramento a favore di Salomone (1,30) e ne organizza la solenne intronizzazione (1,32–40).

1,41–53 **La successione di Salomone è assicurata.** Adonia interpreta il risuonare della festa come un sostegno popolare a proprio favore (1,42), ma è del tutto disilluso dalle parole di un suo informatore con un tre volte ripetuto "Anzi–In più": "In più, Salomone si è seduto sul trono..." (1,46), "in più, i ministri del re sono andati a benedire il nostro re Davide..." (1,47), "in più, così ha parlato il re..." (1,48). Già le parole stesse dell'informatore che parla del "nostro re Davide" (1,43.47, : nostro" non tradotto da Cei al v. 47) lasciano intravedere il venir meno dei sostenitori di Adonia, che di fatto lo abbandonano (1,49), non lasciandogli altra possibilità di salvezza che quella di cercare "asilo" nel santuario (1,50). Salomone lo grazia e lo rimanda a casa come semplice cittadino, ma le sue parole anticipano che una prossima rivendicazione del regno gli sarà fatale (1,52–53; la tecnica letteraria di anticipare fatti successivi o di richiamare notizie precedenti è sapientemente utilizzata dal narratore: cf 1,2.15 e 2 Sam 12,3).

2,1–46 SALOMONE CONSOLIDA IL SUO POTERE

2,1–12 Davide morente conferma la successione di Salomone e gli dà le ultime istruzioni per vendicarsi dei suoi nemici e per premiare i suoi amici.

2,13–25 Un ulteriore tentativo di Adonia di tramare per accedere al trono (avere in moglie la ragazza–concubina degli ultimi anni di Davide) gli è fatale: Salomone lo elimina facendolo uccidere.

2,26–46 Gli altri protagonisti del colpo di stato di Adonia sono anch'essi eliminati: il sacerdote Abiatar viene mandato al confino ad Anatot e il generale Joab viene ucciso nonostante invocasse per sé il diritto di "asilo" essendosi rifugiato nel santuario del Signore. Infine, Shimei, che aveva sostenuto il colpo di stato di Abshalom e che aveva già goduto una prima volta del perdono di Davide (cf 2Sam 19,1–24), ora, dopo un'ulteriore trasgressione, pur del tutto secondaria, non trova più misericordia, e secondo le stesse istruzioni di Davide, viene anch'egli

eliminato da Salomone (2,46a). La narrazione può così concludere che "il regno si consolidò nelle mani di Salomone" (2,46b).

Riflessione

1. Diversi modi di leggere questi capitoli: storia, politica, letteratura. Si tratta forse di un primo esempio di storiografia imparziale che presenta i personaggi per quello che sono, anticipando in Israele i grandi storici greci come Tucidide o Erodoto? Oppure si tratta di una pagina politica e propagandistica per legittimare la presa del potere da parte di Salomone a svantaggio dei suoi fratelli più grandi? O anche, infine, si tratta di un "romanzo" raccontato per un piacere estetico e letterario, pieno di personaggi ben contrastati, di dialoghi incisivi, di confitti, di suspense, di humor, di ironia, di dettagli di colore, di passioni? Tutti e tre questi modi di leggere sono possibili, anzi non si escludono affatto a vicenda.

2. Morale? Ciò che resta difficile è trovare in questi capitoli una lezione morale, se non per via negativa, in quanto i comportamenti dei diversi personaggi, a partire dai protagonisti Davide e Salomone, alla luce degli insegnamenti dell'intera Scrittura, sono profondamente deplorabili. Vi troviamo furbizie, vendette, meschinità, inaffidabilità, evidenti disonestà. Se il punto primario del testo fosse la morale, il testo non potrebbe davvero "salire sul pulpito".

3. Teologia scandalosa? Cominciamo dal **primo capitolo**. Il narratore, certo pro-salomonico, discredita Adonia come apertamente ambizioso, impaziente, e portatore di divisione. Non è difficile concordare con lui. Invece di aspettare la morte del re e la decisione di lui in suo favore, egli cerca di impadronirsi del potere cercando l'appoggio di alcune fazioni nel paese. Tuttavia, i suoi oppositori non sembrano moralmente più convincenti. Betsabea e Natan cospirano per negare il trono ad Adonia e per farlo guadagnare a Salomone. Lì si può addirittura accusare di "circondazione di incapace", di profittare della senilità e dell'orgoglio di Davide, inventando di sana pianta un giuramento che fanno supporre Davide abbia fatto tempo addietro e gettando calunnie sul capo di Adonia. Attraverso la loro manipolazione del vecchio re, Salomone viene designato e pubblicamente unto come successore al trono. Ora un tale risultato, frutto di un vero e proprio intrigo di corte, il narratore non esita a presentarlo in termini teologici: la promessa di Dio a Davide si sta realizzando (1,36–37.47–48). La storia è decisamente scandalosa.

4. Dire Dio nella storia umana: una sfida per ogni tempo. Tuttavia, si dovrà riconoscere che attraverso la storia raccontata passa un messaggio che si direbbe quasi subliminale. In modo del tutto discreto, il racconto fa passare la convinzione che la volontà di Dio si fa strada pur dietro agli scandali e agli intrighi umani. Anzitutto, la salita al trono di Salomone può essere contraria a quello che il popolo poteva aspettarsi. Adonia era "molto bello", fiducioso, influente (1,6–9). Era giusto il tipo di persona che in genere il popolo sceglie a guida. In più, era il primo nella linea genealogica. Se avesse aspettato appena un po' più di tempo, uno potrebbe chiedersi, non sarebbe stato forse lui il prescelto alla successione? Adonia, tuttavia, cercò di imporre il suo volere e di conseguire il regno a modo suo. Tuttavia, la storia non sarebbe stata dettata dal volere umano. La promessa di Dio a Davide non sarebbe stata adempiuta per priorità di nascita o per ambizione personale. La promessa di Dio sarebbe stata piuttosto adempiuta al modo proprio di Dio, attraverso uno scelto da Dio per ragioni non note in anticipo agli uomini. Questo è anche ciò che si impara da altre storie della Bibbia. La promessa di Dio ad Abramo, ad esempio, sarebbe stata adempiuta non da Ismaele (Gen 17,18), nato ad Abramo da Agar, e non da Eliezer, lo schiavo di Damasco che Abramo aveva adottato (15,2). Piuttosto, la promessa sarebbe venuta solo attraverso Isacco, che Dio aveva scelto (Gen 17,19–20). La scelta di Dio resta un mistero.

In contrasto con Adonia, Salomone è elevato al trono nonostante le improbabilità umane. Egli non era la scelta ovvia, secondo il costume della primogenitura. Di fatto non si dà nessun motivo per la scelta di Salomone, eccetto il senso che questa era la volontà di Dio. Certo, altri hanno complottato e progettato a suo favore, ma la narrazione pone Salomone al di sopra della rissa, almeno per il momento. Attraverso gli intrighi, Salomone rimane una figura passiva. Mentre Adonia esalta se stesso, Salomone è esaltato da altri, e da Dio. Questa è la semplice conclusione della storia: uno che cerca di elevare se stesso è portato giù, ma uno che non fa niente per promuovere se stesso è esaltato. Quella che si compie è la volontà di Dio, non quella di un principe ambizioso.

Il punto che il narratore acquisisce per Salomone come erede di Davide non è molto convincente da un punto di vista logico. Resta molto di ambiguo e perfino di discutibile. In più, al lettore stesso è offerta una scelta: se concorrere sì o no con il giudizio di quelli che hanno confessato che la volontà di Dio si è fatta strada nella realtà umana, *nonostante*, e talvolta *attraverso* i complotti umani.

In fondo, bisogna riconoscere che non si tratta di un racconto con una lezione morale. A nessuno si chiede di imitare qualcuno dei personaggi del racconto, non un re come Davide, non un profeta come Natan, non una regina come Betsabea, non un sacerdote come Abiatar o Tzadoc, e nemmeno un "benedetto" come Salomone. Si tratta piuttosto di una semplice e memorabile storia, che un lettore moderno può apprezzare per il piacere stesso della lettura. Per un lettore, però, che prende il testo come Scrittura Sacra, questa storia accattivante è più che un intrattenimento. Essa pone un particolare dilemma di fede: se credere che ci sia una direzione divina dietro, e nonostante, tanti eventi scandalosi della storia. La Bibbia è piena di simili resoconti di sorprese di Dio: l'esaltazione di Giacobbe sopra il suo fratello più grande Esaù, anch'essa avvenuta attraverso imbrogli e inganni (Gen 25,29–34: 27,1–45); l'elezione di un popolo schiavo

invece che di una nazione potente (Esodo); la scelta di Davide tra i suoi fratelli più grandi (1Sam 16); il trionfo di un piccolo ragazzo pastore su un temibile gigante (1Sam 17); la nascita di Salomone dal matrimonio di Davide con Betsabea, in seguito al loro adulterio e all'uccisione del marito di lei (2Sam 11–12). Si potrebbe anche dire che tutto questo costituisce il cuore della Bibbia: i propositi di Dio si fanno strada mentre la storia si muove secondo i progetti umani. Ma i complotti umani non fanno deragliare i piani divini.

Per il credente cristiano, gli scandali che tracciano la successione al trono di Salomone sono parte della storia evangelica, la buona notizia che Dio viene a noi proprio attraverso lo scenario della storia umana, attraverso esseri ordinari e tutti peccatori, come la genealogia di Matteo ci ricorda (Mt 1,1–17). La storia scandalosa della salita al trono di Salomone è solo una parte di una storia più grande di un piano divino che si fa strada. Il punto culminante di questa "storia" biblica arriva nello scandalo del vangelo, la venuta di Gesù, che è chiamato "figlio di Davide", nonostante le avverse circostanze che circondano la sua nascita e la sua morte. È lui, questo figlio di Davide, che Dio ha infine esaltato come re, e ora siede "alla destra della maestà nell'alto dei cieli" (Eb 1,3). Il messaggio subliminale in 1Re 1–2 è che Dio è all'opera, a dispetto dei complotti di Adonia e dei suoi sostenitori e perfino attraverso i criminosi intrighi dei sostenitori di Salomone. Un lettore che crede questo può essere pronto a rispondere con il narratore, secondo le parole pronunciate da Benaiàhu: "Amen! Così si pronuncerà il Signore, Dio del re mio signore" (1,36). Che la volontà del Signore possa compiersi.

5. La sovranità di Dio e la libertà umana. Se ora consideriamo più da vicino il secondo capitolo, da una parte esso certo non facilita il problema, anzi lo peggiora, poiché Salomone questa volta ci mette del suo in modo attivo, ma da un'altra parte esso ci offre un punto di riferimento. Nello stile deuteronomistico, il narratore introduce un ultimo discorso di Davide (2,1–9), così come aveva fatto per Mosè (Dt 33), Giosuè (Gs 23) e Samuele (1Sam 12). Ad una prima lettura, l'esortazione di Davide a Salomone "*sii forte e comportati da uomo coraggioso*" (cf Dt 31,1–6; Gs 1,1–9) sembra implicare che le azioni riprovevoli che subito dopo Salomone compie eliminando fisicamente tutti i suoi avversari facciano parte della realizzazione della promessa divina a suo favore e del suo compito di difendere il regno davidico.

Tuttavia, alcune cose sono da notare. Anzitutto, il narratore rimanda esplicitamente alla promessa di Natan, ma vi introduce un cambiamento notevole. Mentre in 2Sam 7,11–16 la promessa di Dio era incondizionata, qui invece essa è preceduta da un "se": "*Se i tuoi figli nella loro condotta si cureranno di camminare davanti a me con lealtà, con tutto il cuore e con tutta l'anima, sul trono d'Israele siederà sempre uno dei tuoi discendenti*" (1Re 2,4). L'editore–narratore insiste con il vocabolario tipico del Deuteronomio sull'obbedienza della Torà. A questo punto, il lettore di oggi non può fare a meno di chiedersi che cosa significhi essere fedele alla Legge, ciascuno nel proprio tempo di vita. In altre parole, il lettore dovrà accettare il mandato di fedeltà del testo senza necessariamente essere d'accordo con le applicazioni culturalmente condizionate di esso. Da una parte, il testo mostra l'importanza della fedeltà. Da un'altra, nello stesso tempo mostra come le persone, Davide e Salomone compresi, possono usare la lettera della Torà per realizzare le loro ambizioni umane e giustificare le loro azioni fondamentalmente senza scrupoli. Il credente cristiano dovrà trovare il modo di onorare la "lettera della legge" in modi che siano sempre corrispondenti allo "spirito della legge" (cf 2Cor 3,4–18).

Senza dubbio, c'è nel testo una tensione e un'ambiguità. Da una parte, si dice che la promessa di Dio implica che sia Salomone a salire al trono (2,15.24); da un'altra, Salomone deve essere fedele in tutto in modo che la promessa possa compiersi. Così come il testo poi continua, Salomone realizza questo suo compito difendendo la "casa di Davide" con ogni mezzo contro colpe di sangue, maledizioni e tradimenti. La tensione non è risolta.

Si incontrano qui due verità apparentemente non conciliabili circa le relazioni tra Dio e il suo popolo. Da una parte, c'è la fede nella sovranità di Dio, che porta avanti la sua "provvidenza" oltre le decisioni umane e nonostante i fallimenti umani. Da un'altra parte, c'è l'insistenza sulla fedeltà alle vie di Dio. C'è una dialettica tra un "controllo" di Dio sulla storia, da una parte, e dall'altra la libertà dell'uomo di prendere quelle decisioni che ritiene più opportune come risposta o non risposta alle esigenze della fedeltà. È una dialettica che le comunità credenti e le varie teologie non possono eludere. Esse nel corso della storia e nella varietà dei confronti mettono l'accento ora su un fattore ora sull'altro, ma non possono negare nessuno dei due. Sia la sovranità provvidenziale di Dio sia la libertà dell'uomo devono essere affermate, come lo sono in questo passaggio del Libro dei Re.

Anche se, da una parte, la promessa è relativizzata e resa provvisoria dalla condizione posta sulla fedeltà dei destinatari, sono però anche relativizzati, dall'altra parte, i limiti della capacità umana di essere fedele fino in fondo per il fatto stesso dei fallimenti e della mortalità degli uomini. Dio porta avanti la promessa nonostante la discutibile e presuntuosa condotta degli esseri umani, nonostante la loro "limitatezza", la loro "fine".

È questo, in fondo, il significato del sommario conclusivo sulla vita di Davide e della menzione della sua morte in 1Re 2,1–12. Davide muore, ma la storia continua nel senso che Dio le ha impresso. La promessa di Dio implica ma trascende la presenza storica di Davide e di Salomone. Non c'è nessuna cessazione circa la richiesta di fedeltà da parte del popolo credente, ma il compimento finale della promessa si gioca sulla fedeltà di Dio alla sua parola.

In modo simile, la morte e la sepoltura di Davide sono interpretate teologicamente nel Nuovo Testamento. La mortalità di Davide viene ricordata per puntare sulla trascendenza della volontà divina, così come si manifesta in Gesù Cristo (cf At 2,29; 13,36). La promessa di Dio non muore con Davide e con i suoi peccati, e nemmeno morirà con Salomone e le sue infedeltà.

I LIBRI DELLE CRONACHE

PREMESSA

Nella Guida alla lettura continua dei testi biblici abbiamo seguito una traccia storica di tipo narrativo e cronologico. Abbiamo cominciato dagli "inizi" del libro della *Genesi*, letto attraverso la successione di "dieci generazioni" fondanti, siamo passati poi per gli avvenimenti dell'*Esodo* che generano un popolo "libero" ma nel "servizio" del Signore, e abbiamo osservato infine le vicissitudini di questa libertà nella storia della monarchia davidica e dei regni divisi del nord e del sud, attraverso la lettura dei due *Libri di Samuele* e dei due *Libri dei Re*, affiancata anche dalla lettura di un salmo (*Sal 89*), che trasformava in preghiera il senso salvifico di questa storia complessa, passata dalla gloria di Davide e Salomone al fallimento e alla profonda delusione dell'esilio. Prima di proseguire nello sviluppo storico, preferiamo ancora attardarci nella riflessione suscitata dall'esperienza drammatica dell'esilio, attraverso la lettura dei due *Libri delle Cronache*. Lo facciamo per due motivi. Il primo è che essi sono molto poco conosciuti dai cristiani: la lettura da 2Cr 36 nella Quarta Domenica di Quaresima (anno B) è una delle pochissime proposte dal Lezionario. Il secondo motivo è che i libri delle Cronache, letti nel loro insieme e non a pagine isolate, aiutano a comprendere come la spiritualità ebraica (e quindi anche cristiana) nasce e si approfondisce sempre a partire da una riflessione continuamente ripresa e "aggiornata" sul significato di salvezza contenuto nei fatti della storia. È vero che non abbiamo proposto finora la lettura di pagine tolte dai libri dei profeti. I libri delle Cronache, tuttavia, possono considerarsi il frutto maturo dell'incontro tra il messaggio dei profeti e la riflessione sapienziale sulla storia. Da questo punto di vista, la lettura delle Cronache non solo prepara ad affrontare gli avvenimenti drammatici dell'epoca ellenistica (persecuzioni e riscossa al tempo dei Maccabei) e romana (tempo in cui visse Gesù Cristo), ma anche può guidare il lettore cristiano a saper leggere i "segni dei tempi" e vivere una spiritualità "incarnata" e sempre "riattualizzata" nella concretezza dei fatti storici.

Libri delle Cronache: nome e significato della loro posizione nelle diverse tradizioni religiose

Come già per i due *libri di Samuele* e i due *libri dei Re*, anche i due *libri delle Cronache* sono in realtà un unico libro, come appare anche dal fatto che il conto delle parole e delle sezioni, abituale nel testo ebraico, appare solo alla fine del secondo libro. La divisione in due libri fu fatta dalla traduzione greca della Settanta e passò quindi nella traduzione latina della Volgata, arrivando infine ad essere recepita prima nei manoscritti ebraici (1449) e poi nelle edizioni a stampa delle Bibbie ebraiche (Bibbia di Bomberg 1517).

Il titolo ebraico del libro è *divrey hayyomim*, "parole-fatti dei giorni-degli anni", in una parola "annali", espressione che riproduce una frase usata sovente per indicare i "diari" delle imprese dei re (cf 1Re 14,29). Questo titolo, in realtà, si adatta solo in parte al contenuto del libro, che non è scandito né in giorni né in anni e non riguarda soltanto i fatti dei re, e soprattutto può trarre in inganno sulla natura dell'opera, facendo pensare che si tratti di un'opera di storia nel senso oggi abituale del termine. Il titolo dato da San Girolamo "*Chronicon totius divinae historiae*" in realtà poteva adattarsi meglio all'insieme del libro e soprattutto poteva suggerire meglio la natura quasi "profetica" del libro nella sua ricerca di un senso salvifico della storia.

Il titolo greco è "*Paraleipómēnōn*", traslitterato in italiano con "paralipomeni", e interpretato in genere dai Padri come "notizie omesse" (dai testi precedenti Samuele e Re), mentre non è escluso che il suo senso originario fosse invece quello di "notizie trasmesse". Il senso di "notizie omesse" è incluso anche nella posizione che questi libri hanno nelle edizioni correnti, nel corpus dei libri cosiddetti "storici", dopo i libri dei Re e prima dei libri di Esdra, Neemia ed Ester (alcune tradizioni includono in questo gruppo anche i libri di Tobia, Giuditta e i due libri dei Maccabei). Il senso di "notizie omesse" è in ogni caso quello che indica meglio lo scarso uso che la tradizione cristiana fa di questi libri, rarissimamente presenti nelle letture liturgiche domenicali, e che perciò possono essere considerati, con le parole di un recente commentario, "il segreto più custodito della Bibbia".¹

Più significativa è la posizione che i libri delle *Cronache* occupano nella tradizione ebraica, la quale non parla di "libri storici" ma di "libri profetici anteriori" e include i libri delle Cronache non in questi ma nel gruppo che chiama genericamente "gli scritti". All'interno di questi, poi, essi occupano in genere l'*ultimo posto*, dopo e non prima di Esdra e Neemia (che pure proseguono la "storia" delle *Cronache*), avendo quindi significativamente un posto conclusivo dell'intera Bibbia, così come l'Apocalisse è conclusiva della raccolta dei libri del Nuovo Testamento. In alcuni manoscritti invece essi occupano il *primo posto*, subito prima dei Salmi, con l'intento quindi di fornire un immediato contesto per le molte preghiere salmiche che nel loro "titolo" fanno riferimento agli episodi di Davide, alla cui opera organizzativa del culto è dedicata gran parte di 1Cr (cf soprattutto 1Cr 16). Quando le *Cronache* sono poste alla fine della Bibbia ebraica esse la concludono con il loro invito ad assicurare un futuro felice attraverso la fedeltà all'alleanza, al vero culto e al vero Tempio, sia in relazione con i tempi del post-esilio nel VI sec. a.C., sia in relazione con i tempi della persecuzione di Antioco IV Epifane nel II sec. a. C., sia infine in relazione con i drammatici eventi dell'occupazione romana nel 70 d. C. (distruzione del Tempio) e nel 135 d.C. (seconda rivolta e espulsione degli ebrei da Gerusalemme). Nella loro origine e nel loro uso, dunque, i libri delle *Cronache* hanno di volta in volta accompagnato

¹ Leslie C. Allen, *The First and Second Books of Chronicles*, The New Interpreter's Bible: vol. 3, Abingdon Press, Nashville 1999, p. 299.

la riflessione dei credenti sui fatti drammatici della loro storia, maturando e purificando una "speranza oltre ogni speranza". Da questo punto di vista, giustamente si può condividere il parere di un recente commentatore che affermava di ritenere le *Cronache* come "una delle più ricche miniere di spiritualità in tutta la Scrittura".² Ma purtroppo, come capita a molte miniere, ancora, una delle più trascurate.

La datazione dei Libri delle Cronache

Mentre un tempo si tendeva a unire le *Cronache* ai libri di Esdra e Neemia, e quindi a interpretarle nel contesto del postesilio, oggi si hanno abbastanza motivi per considerare queste opere tra loro indipendenti. I libri delle *Cronache* sono certamente scritti dopo l'insieme di *Esdra-Neemia*, come appare dalle numerose citazioni che ne fanno. Essi citano pure il libro di *Zaccaria*, che appare scritto nel primo periodo postesilico. Ancor più significativo è il fatto che essi conoscono e usano il Pentateuco nella sua forma finale.

Gli archeologi concordano nel dividere il periodo persiano in due momenti. Il secondo, dal 450 al 332 a.C., è segnato da una crescita di benessere. Sono significativi a questo proposito, in **1Cr 29**, l'appello di Davide per avere dei contributi per il tempio e il ringraziamento per la risposta generosa ottenuta, e in **2Cr 31** il racconto degli approvvigionamenti abbondanti forniti dal popolo per il personale del Tempio. Tutti e due questi capitoli sono chiaramente indirizzati a un pubblico che sembra mancare non tanto della capacità, quanto della volontà di "offrire". Il tema della generosità pervade il resoconto di 1Cr 29, ed è accompagnato da riferimenti ai modelli dei patriarchi. Tali caratteristiche si adattano bene alla relativo benessere del secondo periodo dell'epoca persiana.

Altri motivi a favore di una datazione nel tardo periodo persiano sono forniti dai riferimenti alla situazione dei Leviti e dallo sviluppo della genealogia davidica in **1Cr 3**. Si può pensare, dunque, che i Libri delle *Cronache* furono scritti tra il 350 e il 400 a.C. La mancanza di elementi ellenistici impedisce una datazione più tardiva.

Per quanto riguarda l'autore, basti ora dire che l'omogeneità di scrittura è a favore di un singolo autore per la maggior parte dell'opera, piuttosto che di una redazione di gruppo

Situazione e scopo delle Cronache

Una caratteristica delle *Cronache* è l'insistenza sui temi dell'esilio e della restaurazione, sia come fatto storico sia come metafora che collega in modo provvidenziale il successo o il fallimento della comunità alla sua relazione spirituale con il Signore. Il Cronista nei capitoli finali della sua opera ha in vista non una sola, ma più deportazioni, come anche prende in considerazione non una sola e letterale restaurazione, ma una restaurazione reale da parte di Manasse e una restaurazione metaforica sotto Ezechia, che ripete la restaurazione rappresentata dal regno davidico dopo il destino "esilico" di Saul e Israele.

La novità portata dal Cronista sta non nella creazione del tema, ma nella sua applicazione. Un autore più tardo (Daniele 9) avrebbe affermato che l'esilio doveva durare 490 anni, non settanta, e l'esilio era una condizione negativa ancora sperimentata dalla cosiddetta comunità postesilica. Questa concezione dell'esilio come una metafora per un'esperienza in corso la si ritrova anche nella prima letteratura postesilica. Il Sal 126 celebra le sorti della restaurazione di Sion al ritorno dell'esilio. Però, non tutto va al meglio e la comunità in preghiera invoca ancora "*Restauro, Signore, le nostre sorti*" (Sal 126,4). Essi stavano ancora soffrendo un esilio virtuale, anche se vivevano di nuovo nella propria terra. La stessa affermazione fa la prima metà del Sal 85, dove la passata restaurazione delle sorti di Giacobbe è la base per sperare una rinnovata restaurazione (Sal 85,1.4). La cessazione dell'ira divina indicata con il ritorno dall'esilio letterale aveva bisogno di essere ripetuta, poiché la comunità stava ancora soffrendo per quell'ira (Sal 85,4.5-6). Questa sovrapposizione di una condizione esilica come via per comprendere la situazione postesilica ricorre anche in Zac 1,2-6, passo che, come è stato osservato, è ripreso in 2Cr 30,6-7. L'ira del Signore contro il popolo preesilico, che terminò nella deportazione, è usata come segno di avvertimento per la comunità postesilica.

Le preghiere di Esd 9 e Ne 9 mostrano i modi con cui l'esilio come metafora può essere ricondotto fino al presente. Nel primo caso ci si lamenta che «*Dai giorni dei nostri padri fino ad oggi noi siamo stati molto colpevoli e per le nostre colpe, noi, i nostri re e i nostri sacerdoti, siamo stati dati nelle mani dei re stranieri; siamo stati consegnati alla spada, alla prigionia, alla rapina, all'insulto fino ad oggi*». (Esd 9,7). Un alleviamento di queste condizioni è descritto in termini quasi di risentimento nei versetti successivi: «*8 Ora, da poco, il nostro Dio ci ha fatto una grazia: ha liberato un resto di noi, dandoci un asilo nel suo luogo santo, e così il nostro Dio ha fatto brillare i nostri occhi e ci ha dato un po' di sollievo nella nostra schiavitù. 9 Perché noi siamo schiavi; ma nella nostra schiavitù il nostro Dio non ci ha abbandonati: ci ha resi graditi ai re di Persia; ci ha fatti rivivere, perché rialzassimo la casa del nostro Dio e restaurassimo le sue rovine e ci ha concesso di avere un riparo in Giuda e in Gerusalemme*» (Esd 9,8-9). In modo simile, Ne 9 parla della dura condizione sopportata dalla comunità «*dal tempo dei re d'Assiria fino ad oggi*» (Ne 9,32) e della "grande angoscia" causata dalla dominazione straniera: «*36 Oggi eccoci schiavi nel paese che tu hai concesso ai nostri padri perché ne mangiassero i frutti e ne godessero i beni. 37 I suoi prodotti abbondanti sono dei re ai quali tu ci hai sottoposti a causa dei nostri peccati e che sono padroni dei nostri corpi e del nostro bestiame a loro piacere, e noi siamo in grande angoscia*». Nonostante la residenza nel paese, il popolo si vedeva ancora "in esilio".

² S.J. De Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL 11, Eerdmans, Grand Rapids 1989, xiv.

In relazione a questo uso metaforico, bisogna anche considerare la parziale spiritualizzazione di termini relativi alla terra nei Salmi. Anche se il processo era cominciato nel periodo pre-esilico, il suo uso continuato nel periodo post-esilico è significativo. I Salmi usano la frase levitica "Il Signore è mia parte di eredità" – i Leviti non avevano avuto parte alla spartizione della terra fra le tribù – per esprimere la fede anche dei credenti non leviti (cf Sal 16,5; 25,13; 37 [5 volte]; 44,5; 69,36–37).

Le *Cronache* riconoscono la condizione problematica dell'esilio metaforico. Il Cronista utilizzò questo ben noto linguaggio figurato di esilio e restaurazione, e consapevolmente lo richiama attraverso tutta la sua opera. Usò tre testi religiosi che parlavano in modo letterale dell'esilio e li riapplicò al popolo che si trovava ormai in altre condizioni. Questi testi divennero delle guide da seguire per i suoi destinatari, raccomandando ad essi le attenzioni ivi contenute.

Il primo testo è Lv 26,34–45, che riguarda il peccato di Israele, l'esilio e il ritorno alla terra:

«34 Allora la terra godrà i suoi sabati per tutto il tempo in cui rimarrà desolata e voi sarete nel paese dei vostri nemici; allora la terra si riposerà e si compenserà dei suoi sabati. 35 Finché rimarrà desolata, avrà il riposo che non le fu concesso da voi con i sabati, quando l'abitavate.

36 A quelli che fra di voi saranno superstiti infonderò nel cuore costernazione, nel paese dei loro nemici: il fruscio di una foglia agitata li metterà in fuga; fuggiranno come si fugge di fronte alla spada e cadranno senza che alcuno li insegua. 37 Precipiteranno uno sopra l'altro come di fronte alla spada, senza che alcuno li insegua. Non potrete resistere dinanzi ai vostri nemici. 38 Perirete fra le nazioni: il paese dei vostri nemici vi divorerà.

39 Quelli che tra di voi saranno superstiti nei paesi dei loro nemici, si consumeranno a causa delle proprie iniquità; anche a causa delle iniquità dei loro padri periranno. 40 Dovranno confessare la loro iniquità e l'iniquità dei loro padri: *per essere stati infedeli nei miei riguardi* – *bəma^cālām ʾāšer mā^cālū bī* – per le loro opere infedeli che hanno operato contro di me – ed essersi opposti a me; 41 peccati per i quali anche io mi sono opposto a loro e li ho deportati nel paese dei loro nemici. Allora il loro cuore non circonciso *si umilierà* – *yikkāna* – e allora sconteranno la loro colpa. 42 Io mi ricorderò della mia alleanza con Giacobbe, dell'alleanza con Isacco e dell'alleanza con Abramo e mi ricorderò del paese. 43 Quando dunque il paese sarà abbandonato da loro e godrà i suoi sabati, mentre rimarrà deserto, senza di loro, essi sconteranno la loro colpa, per avere disprezzato le mie prescrizioni ed essersi stancati delle mie leggi.

44 Nonostante tutto questo, quando saranno nel paese dei loro nemici, io non li rigetterò e non mi stancherò di essi fino al punto d'annientarli del tutto e di rompere la mia alleanza con loro; poiché io sono il Signore loro Dio; 45 ma per loro amore mi ricorderò dell'alleanza con i loro antenati, che ho fatto uscire dal paese d'Egitto davanti alle nazioni, per essere il loro Dio. Io sono il Signore».

Questo testo ha un posto strutturante significativo in **2Cr 36,20–21** per definire la durata dell'esilio letterale come limitato a un periodo definito di riposo sabatico: «20 *Il re deportò in Babilonia gli scampati alla spada, che divennero schiavi suoi e dei suoi figli fino all'avvento del regno persiano, 21 attuandosi così la parola del Signore, predetta per bocca di Geremia: «Finché il paese non abbia scontato i suoi sabati, esso riposerà per tutto il tempo nella desolazione fino al compiersi di settanta anni».* Secondo Ger 29, questo esilio doveva durare settanta anni. Non ci fu mai un decreto fatalistico che l'esilio dovesse durare per secoli. L'esilio metaforico era colpa del popolo, non del Signore. Per descrivere le condizioni spirituali di un tale esilio il Cronista si affidò all'espressione *ma'al ma'al* (espr. con accusativo interno "operare opere infedeli"), "essere infedeli" (Lv 26,40 "essere stati infedeli nei miei riguardi"). Egli usò sia la frase o i suoi elementi di verbo e sostantivo come parole chiave. Alla luce di Lv 26,15.43 questo vocabolario è usato nel senso generale di trasgredire l'alleanza, anche se in alcuni contesti assume sfumature culturali.

Egli usò il termine per definire la causa dell'esilio letterale in **1Cr 5,25**: "25 *Ma furono infedeli* – *wayyīm^cālū* – *al Dio dei loro padri, prostituendosi agli dei delle popolazioni indigene, che Dio aveva distrutte davanti a essi. 26 Il Dio di Israele eccitò lo spirito di Pul re d'Assiria, cioè lo spirito di Tiglat-Pilèzer re d'Assiria, che deportò i Rubeniti, i Gaditi e metà della tribù di Manasse; li condusse in Chelàch, presso Cabòr, fiume del Gozan, ove rimangono ancora.*"; in **1Cr 9,1**: "1 *Tutti gli Israeliti furono registrati per genealogie e iscritti nel libro dei re di Israele e di Giuda; per le loro colpe* – *bəma^cālām* – *furono deportati in Babilonia*"; e **2Cr 36,14**: "Anche tutti i capi di Giuda, i sacerdoti e il popolo moltiplicarono le loro infedeltà – [lim^cāl] *mā^cal* – conformandosi a tutte le abominazioni delle genti e contaminarono il tempio che il Signore si era consacrato in Gerusalemme".

Questo medesimo vocabolario appare altrove nella sua consueta diagnosi dell'esilio metaforico, specialmente nella valutazione dei regni di Saul e Achaz: **1Cr 10,13**: "Saul morì a causa della sua infedeltà commessa – *bəma^cālō ʾāšer mā^cal* – *contro il Signore, giacché non aveva osservato la parola del Signore e perché aveva consultato una negromante per interrogarla*"; **2Cr 29,6**: "perché i nostri padri sono stati infedeli – *kī mā^cālū* – e hanno operato il male agli occhi del Signore, nostro Dio, abbandonandolo, stornando il loro volto dalla dimora del Signore e voltandogli le spalle".

Il passaggio levitico fornisce anche uno dei termini caratteristici usati dal Cronista quando fa riferimento alla restaurazione, "essere umiliato" (*nikna'*, in Lv 26,41), ad es., in **2Cr 7,14**, un testo che racchiude il rimedio del Cronista per l'esilio spirituale: «*14 se il mio popolo, sul quale è stato invocato il mio nome, si umilierà – wəyikkān'û 'ammî – , pregherà e ricercherà il mio volto, perdonerò il suo peccato e risanerò il suo paese*».

Il **secondo testo** autorevole cui il Cronista fece sovente riferimento è **Ger 29,10–19**:

«10 Pertanto dice il Signore: Solamente quando saranno compiuti, riguardo a Babilonia, settanta anni, vi visiterò e realizzerò per voi la mia buona promessa di ricondurvi in questo luogo. 11 Io, infatti, conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo – dice il Signore – progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza. 12 *Voi mi invocherete e ricorrete a me e io vi esaudirò; 13 mi cercherete – ūbīqqaštem ʔōtî – e mi troverete, perché mi cercherete – tīdrāšūnî – con tutto il cuore; 14 mi lascerò trovare da voi – dice il Signore – cambierò in meglio la vostra sorte* e vi radunerò da tutte le nazioni e da tutti i luoghi dove vi ho disperso – dice il Signore – vi ricondurrò nel luogo da dove vi ho fatto condurre in esilio.

15 Certo voi dite: Il Signore ci ha suscitato profeti in Babilonia.

16 Ebbene, queste le parole del Signore al re che siede sul trono di Davide e a tutto il popolo che abita in questa città, ai vostri fratelli che non sono partiti con voi nella deportazione; 17 dice il Signore degli eserciti: Ecco, io manderò contro di essi la spada, la fame e la peste e li renderò come i fichi guasti, che non si possono mangiare tanto sono cattivi. 18 Li perseguirò con la spada, la fame e la peste; li farò oggetto di orrore – (*lizwā'ā^h*) [*lōza'āwā^h*] – per tutti i regni della terra, **oggetto di maledizione, di stupore, di scherno e di obbrobrio** – *ūlāšammā^h wəlišrēqā^h ūlḥerpā^h* – in tutte le nazioni nelle quali li ho dispersi, 19 perché non hanno ascoltato le mie parole – dice il Signore – quando mandavo loro i miei servi, i profeti, con continua premura, eppure essi non hanno ascoltato. Oracolo del Signore».

Anche questo testo discute l'esilio letterale e la restaurazione, e così potè essere usato come una base di confronto per l'esilio metaforico. La descrizione della desolazione della terra in Ger 29,18 è applicata agli esiti dell'ira divina ereditata da Ezechia in **2Cr 29,8**: «8 Perciò l'ira del Signore si è riversata su Giuda e su Gerusalemme ed egli ha reso gli abitanti **oggetto di terrore, di stupore e di scherno** – (*lizwā'ā^h*) [*lōza'āwā^h*] *lāšammā^h wəlišrēqā^h* –, come potete constatare con i vostri occhi».

La profezia dei settanta anni di esilio è usata in modo positivo come limite per il giudizio di esilio del Signore in **2Cr 36,21.22**: «21 *attuandosi così la parola del Signore, predetta per bocca di Geremia: «Finché il paese non abbia scontato i suoi sabati, esso riposerà per tutto il tempo nella desolazione fino al compiersi di settanta anni. 22 Nell'anno primo di Ciro, re di Persia, a compimento della parola del Signore predetta per bocca di Geremia, il Signore suscitò lo spirito di Ciro re di Persia, che fece proclamare per tutto il regno, a voce e per iscritto: ... ».*

Tuttavia, il passaggio fu primariamente usato per dire come il popolo di Dio poteva essere restaurato spiritualmente. La promessa divina divenne l'essenza del messaggio proprio del Cronista. È la base di **2Cr 7,14**: «*14 se il mio popolo, sul quale è stato invocato il mio nome, si umilierà, pregherà e ricercherà il mio volto, perdonerò il suo peccato e risanerò il suo paese*» e del principio spirituale: «*Se voi cercate il Signore, egli si lascerà trovare*» in **1Cr 28,9**: «9 Tu, Salomone figlio mio, riconosci il Dio di tuo padre, servilo con cuore perfetto e con animo volenteroso, perché il Signore scruta i cuori e penetra ogni intimo pensiero; se lo ricercherai, ti si farà trovare; se invece l'abbandonerai, egli ti rigetterà per sempre» e **2Cr 15,1–2**: «1 Lo spirito di Dio investì Azaria, figlio di Obed. 2 Costui, uscito incontro ad Asa, gli disse: «Asa e voi tutti di Giuda e di Beniamino, ascoltatem! Il Signore sarà con voi, se voi sarete con lui; se lo ricercherete, si lascerà trovare da voi, ma se lo abbandonerete, vi abbandonerà».

Ancora più importante, il testo di Geremia fornisce la parola chiave della spiritualità del Cronista, il termine *darash*, "cercare", che è usato in modo estensivo per caratterizzare il ritorno penitente al Signore, il culto normativo e lo stile di vita. Il Cronista usa meno sovente il verbo parallelo *biqqesh*, "cercare", che ricorre in Ger 29,13.

Il **terzo testo** circa esilio e restaurazione da cui il Cronista prese ispirazione è **Ezechiele 18**, che fonda un appello agli esilitati in vista del pentimento su una sequenza di buone e cattive generazioni, e anche di generazioni che passarono da cattive a buone. Il testo provvede **modelli strutturali** per i racconti sui re sia per i regni divisi in **2Cr 10–28** sia per i regni riuniti in **2Cr 29–36**. Alcuni re illustreranno il caso del giusto che si allontana dalla giustizia e commette l'iniquità (**Ez 18,24.26**), altri invece il caso di un padre buono seguito da un figlio cattivo (**Ez 18,5–13**), altri il caso di un peccatore che si pente e ritorna al Signore (**Ez 18,21–23**):

"5 *Se uno è giusto* e osserva il diritto e la giustizia, 6 se non mangia sulle alture e non alza gli occhi agli idoli della casa d'Israele, se non disonora la moglie del suo prossimo e non si accosta a una donna durante il suo stato di impurità, 7 se non opprime alcuno, restituisce il pegno al debitore, non commette rapina, divide il pane con l'affamato e copre di vesti l'ignudo, 8 se non presta a usura e non esige interesse, desiste dall'iniquità e pronunzia retto giudizio fra un uomo e un altro, 9 se cammina nei miei decreti e osserva le mie leggi agendo con fedeltà, *egli è giusto ed egli vivrà*, parola del Signore Dio.

10 *Ma se uno ha generato un figlio violento e sanguinario che commette qualcuna di tali azioni, 11 mentre egli non le commette, e questo figlio mangia sulle alture, disonora la donna del prossimo, 12 opprime il povero e l'indigente, commette rapine, non restituisce il pegno, volge gli occhi agli idoli, compie azioni abominevoli, 13 presta a usura ed esige gli interessi, egli non vivrà; poiché ha commesso queste azioni abominevoli, costui morirà e dovrà a se stesso la propria morte.*

14 *Ma, se uno ha generato un figlio che vedendo tutti i peccati commessi dal padre, sebbene li veda, non li commette, 15 non mangia sulle alture, non volge gli occhi agli idoli di Israele, non disonora la donna del prossimo, 16 non opprime alcuno, non trattiene il pegno, non commette rapina, dá il pane all'affamato e copre di vesti l'ignudo, 17 desiste dall'iniquità, non presta a usura né a interesse, osserva i miei decreti, cammina secondo le mie leggi, costui non morirà per l'iniquità di suo padre, ma certo vivrà. 18 *Suo padre invece, che ha oppresso e derubato il suo prossimo, che non ha agito bene in mezzo al popolo, morirà per la sua iniquità.**

20 Colui che ha peccato e non altri deve morire; il figlio non sconta l'iniquità del padre, né il padre l'iniquità del figlio. Al giusto sarà accreditata la sua giustizia e al malvagio la sua malvagità.

21 *Ma se il malvagio si ritrae da tutti i peccati che ha commessi e osserva tutti i miei decreti e agisce con giustizia e rettitudine, egli vivrà, non morirà. 22 Nessuna delle colpe commesse sarà ricordata, ma vivrà per la giustizia che ha praticata. ...*

26 *Se il giusto si allontana dalla giustizia per commettere l'iniquità e a causa di questa muore, egli muore appunto per l'iniquità che ha commessa. 27 E se l'ingiusto desiste dall'ingiustizia che ha commessa e agisce con giustizia e rettitudine, egli fa vivere se stesso. 28 Ha riflettuto, si è allontanato da tutte le colpe commesse: egli certo vivrà e non morirà".*

Inoltre, egli fa uso dell'espressione *mâ'al ma'al*, "opera di infedeltà" (cf Lv 26,40; Ez 18,24), nel senso generale di infrangere la Legge. L'insegnamento del Cronista di una retribuzione immediata è in genere applicato a livello individuale dei singoli re, ma che simbolizzano generazioni separate. Abbiamo imparato a leggere Ez 18 in termini di generazioni, e dobbiamo fare altrettanto nel caso delle *Cronache*. Il Cronista considerò i membri di ogni generazione come responsabili del loro proprio destino, liberi di cominciare di nuovo a favore o contro il Signore.

Un indice dell'importanza di ogni generazione nelle *Cronista* è la frase ricorrente "il Dio dei loro/nostri padri", che significativamente è espressa al singolare "il Dio di tuo/suo padre" in 1Cr 28,9; 2Cr 17,4. Ogni generazione ebbe la responsabilità di appropriarsi la fede trasmessa dagli immediati predecessori. Il Cronista faceva appello alla sua propria generazione per seguire il cammino che portava a una restaurazione spirituale. Era questa politica che, grazie a Dio, rendeva possibile uno stacco con il passato di oppressione che altrimenti incombeva su ogni generazione postesilica.

L'era davidica

La colonna portante delle *Cronista* è il racconto dei regni uniti di Davide e di Salomone, ai quali quasi la metà dell'opera è dedicata. I loro regni costituiscono dunque la base teologica del libro. Il Cronista usò il verbo "scegliere" (*bahar*) per indicare speciali soggetti o istituzioni nei progetti a lungo termine di Dio. Delle sette entità così descritte, cinque sono strettamente associate con questi due regni: Davide (2Cr 6,6), Salomone (1Cr 28,10), il Tempio (2Cr 7,12.16; 33,7), Gerusalemme (2Cr 6,6.34.38; 12,13), e la tribù di Giuda nel suo ruolo regale (1Cr 28,4). Le altre due istituzioni, Israele (1Cr 16,13) e i Leviti (1Cr 15,2; 2Cr 29,11), sono anch'esse incluse in questa nuova opera.

Un altro termine usato dal Cronista per indicare il destino teologico è "per sempre" (*'ad 'olam*) o varianti che includono questo termine. A parte due occorrenze riferite a Dio, esso è usato ventisette volte nel libro delle *Cronache*, di cui sedici fanno riferimento o alla dinastia davidica (sette volte) o al Tempio (nove volte). Di nuovo, i regni uniti forniscono la maggioranza dei casi. Come per gli altri esempi, tre entità erano radicalmente coinvolte dai due regni: la terra (tre volte), Israele (due volte) e l'amore dell'alleanza (*hesed*), esteso dal Signore a Israele (sei volte).

Il modo con cui questi termini importanti sono usati rivela la percezione del Cronista di un'era davidica che, lanciata sotto Davide e Salomone, continua fino ai suoi tempi. Essa si sovrappone all'ordinamento e all'alleanza mosaica, verso la quale Israele ha mancato di aderire fedelmente. Perciò il Cronista trascura le tradizioni dell'esodo, senza tuttavia negarle. Esse hanno il loro canto del cigno in 1Cr 17,21–22, per essere sostituite, in realtà, da nuove tradizioni. Il concetto di un nuovo ordinamento fu probabilmente suggerito al Cronista dal Sal 78, specialmente i vv. 67–72. Il Cronista allude al Sal 78,68.70 in 1Cr 28,4. C'era una continuità con il vecchio ordinamento; i doveri religiosi e generali della Legge mosaica erano ancora obbligatori per Israele. Tuttavia, il Tempio di Gerusalemme ora rimpiazzava il tabernacolo della Legge, e i Leviti ricevevano un nuovo ruolo. Il Cronista sfruttò un certo numero di paralleli tipologici per mostrare l'autorità divina del nuovo santuario, di nuovo in confronto con le rappresentazioni della Legge scritta. E per coloro che aveva infranto la Legge e si erano pentiti, c'era una via di ritorno per il Signore.

È anche presente la preoccupazione di stabilire la natura permanente della dinastia davidica. Essa era presentata come garantita dalla costruzione del Tempio per opera di Salomone e dalla generale obbedienza alla legge (1Cr 28,6–7). Per questo, la relazione di Israele con Dio era resa permanente, come soprattutto 2Cr 9,8 afferma. Il frammento innico "poiché l'amore del Signore dura per sempre" lega l'alleanza di Israele all'alleanza davidica (1Cr 16,34.41; 2Cr 5,13; 7,3.6; 20,21). Il dono permanente della legge ai patriarchi era rafforzato dall'alleanza davidica (1Cr 16,17; 2Cr 20,7).

C'è un delicato equilibrio tra il privilegio teologico stabilito una volta per sempre sotto Davide e Salomone e il dovere di un'obbedienza all'alleanza valido per i re e i sudditi successivi. questi fenomeni abbinati trovano comune fondamento in 1Cr 28. In 28,8 l'ultima responsabilità è aggiunta alla dichiarazione del privilegio dato da Dio. Il futuro di Israele oscilla nelle *Cronache* tra l'oggettiva certezza per principio (2Cr 9,8) e la soggettiva incertezza in particolare (2Cr 7,19–20).

Nell'interesse di una sfida morale e spirituale i racconti regali dopo i regni di Davide e Salomone evidenziano l'obbedienza o la disobbedienza di ogni re alle linee guide prospettate in quei regni. Tuttavia, ci sono anche dei richiami della natura permanente del regno davidico (2Cr 13,5; 21,7), che riaffermano gli antichi racconti. Ugualmente, in 1Cr 2–9 l'estensione della genealogia davidica fino al periodo post-esilico in 1Cr 3 segna una nota unica di permanenza. La certezza dell'alleanza davidica divinamente assicurata – e perciò la certezza della sua restaurazione – era anche il segno della permanenza di Israele. I bisogni pastorali affiorano largamente nella sottolineatura della responsabilità di Israele dopo 2Cr 9. La mancanza di ogni riaffermazione regale vicino o alla fine del libro riflette anche il fatto storico dell'eclisse della dinastia davidica, un'eclisse che si prolunga nel periodo postesilico. Uno sospetta che la restaurazione della dinastia era una tappa distante nel calendario escatologico del Cronista, senza dubbio come risposta negativa alle pressioni politiche e forse proto-apocalittiche. Essa sarebbe stata restaurata nei tempi stabiliti da Dio. In più, la restaurazione era separata dalle benedizioni che ogni generazione postesilica aveva la possibilità di ereditare, anche nel contesto della egemonia persiana (cf 2Cr 12,7–8).

Nel pensiero del Cronista, il Tempio fornì una cerniera tra la stabilità teologica e le alternative spirituali. I suoi canti portano sempre un richiamo che "l'amore del Signore dura per sempre". Il Tempio era il riferimento divinamente istituito per le obbligazioni normative di culto e il mantenimento della sua struttura e del suo personale. Nel corso delle narrazioni regali, il Cronista coprì successivamente ognuna delle feste basate sulla Legge, la festa delle Capanne in 2Cr 7, la festa delle Settimane in 2Cr 15, e la duplice festa di Pasqua e degli Azzimi in 2Cr 30 e 35. Sia in questi capitoli sia in 1Cr 15–16, egli affermò la gioia di celebrare il culto regolare. Il Tempio, in ogni caso, era anche il centro di un sistema di emergenza che offriva una possibilità di restaurazione a chi si pentiva. La grazia redentiva poteva prevalere sul venir meno alla Torah (cf soprattutto 2Cr 7,3–16; 30,18–20; 32,25–26).

Un Israele inclusivo

Un'attenzione costante nell'insegnamento delle *Cronache* è l'inclusività del popolo di Dio. Sotto questo aspetto l'opera si distanzia notevolmente dai libri di *Esdra* e *Neemia*, che in un tempo precedente avevano difeso una visione separatista della comunità composta solo dai Giudei che avevano fatto ritorno dall'esilio. Senza dubbio, ora che la comunità si era più stabilizzata, il Cronista ritenne che i tempi erano maturi per una politica meno rigorosa. La sua insistenza sulle possibilità spirituali di una comunità religiosa più vasta composta da "tutto Israele" è integrata con la sua presentazione del regno unito di Davide e Salomone, e quella insistenza è riaffermata sotto il regno riunificato di Ezechia. Nel prologo genealogico (cc. 1–9), questa insistenza è connessa ai richiami delle tradizioni delle dodici tribù nel periodo del deserto, attestate dalla Torah, e affermate nella sistemazione della terra promessa.

Da questo punto di vista, il Cronista prese una via di mezzo tra i gruppi separatisti e assimilazionisti in Gerusalemme. Egli mantenne rigorosamente il ruolo unico del Tempio di Gerusalemme nel culto di Israele. Le tradizioni ormai consolidate di un Israele unito consegnavano a Giuda il compito di tentare di riportare gli Israeliti ancora al nord verso la fedeltà del Dio del Tempio. Ezechia è presentato come modello di questo compito (2Cr 30).

La forma delle *Cronache*

L'opera si divide in quattro blocchi. Il blocco più lungo e più importante riguarda **i regni di Davide e di Salomone**, che stabilirono le istituzioni della dinastia e del Tempio. Esso è seguito dai racconti del **regno diviso di Giuda** e infine del **regno di nuovo riunito**. Questi ultimi due blocchi riaffermano le linee spirituali prospettate nella sezione principale, alcune volte in modo positivo ma più sovente in modo negativo.

L'introduzione alle *Cronache* provvede una **sezione di genealogie**, che presenta il tema della elezione di Israele, la sua natura inclusiva secondo la figura tradizionale delle dodici tribù, e la sua eredità territoriale. Questi temi sono esposti sullo sfondo gradualmente emergente della infedeltà del popolo, dell'esilio, e della restaurazione, che le narrazioni regali provvederanno a reiterare.

Il Cronista aveva solo alcuni "ritornelli" nel suo repertorio letterario. Egli li ripresenta ripetutamente nell'interesse di un invito spirituale e di un incoraggiamento, soprattutto avendo in mente il presente e il futuro, ma anche su una lunga prospettiva. È stato osservato che le *Cronache* potrebbero "essere state utilizzate sezione per sezione come una serie di omelie tra loro collegate". Il Cronista usò gli strumenti usuali per presentare il suo materiale in porzioni assimilabili, così da stimolare un'adesione spirituale ai principi teologici.

La questione del rapporto delle *Cronache* con la storia "fattuale" è sovente messa in discussione. Una risposta approfondita sarebbe complessa. Alcune volte, il Cronista riprodusse documenti antichi e autentici, per es. in 1Cr 27,25–31; altre volte montò un grande racconto a partire da un piccolo incidente, per es. in 2Cr 20,1–30; un'altra volta, in 2Cr 20,35–37 (cf 1R 22,49–51), egli partì da un racconto precedente per adattarlo alla sua propria prospettiva. In

genere, i lettori moderni devono essere avvertiti contro false attese. Il Cronista stava scrivendo per aiutare la sua propria generazione. Perciò i lettori devono fare attenzione alla sua situazione e al suo messaggio, e non solo alla storia precedente, se vogliono rendergli giustizia. Le sue narrative sui re in 2Cr 10–36 sono una serie di parabole spirituali, e i discorsi posti sulla bocca dei suoi protagonisti sono strumenti attraverso i quali egli interpreta queste storie. Le precedenti narrazioni di Samule–Re, che erano le sue fonti, sono sottoposte a un filtro ermeneutico per far passare le verità che il suo uditorio aveva bisogno di sentire. Il genere particolare di storiografia messo in opera in *Cronache* deve essere considerato alla luce della sua funzione omiletica.

LETTURA CONTINUA

1. 1 Cr 1,1–9,34. ISRAELE: ELETTO E INCLUSIVO, INFEDELE MA RESTAURATO

- 1.1 1,1–2,2 Elezione d'Israele
- 1.2 2,3–9,1 Una visione dell'Israele preesilico
 - 2,3–4,23 La tribù regale di Giuda
 - 4,24–5,26 Simeone e le tribù della Transgiordania
 - 6,1–81 La tribù sacra di Levi
 - 7,1–40 Le altre tribù del nord
 - 8,1–9,1 La tribù di Beniamino
- 1.3 9,2–34 Restaurazione d'Israele

Se il libro delle *Cronache* è trascurato dai lettori cristiani, uno dei motivi è anche che i suoi capitoli iniziali, con le loro lunghe liste di nomi strani e a noi estranei, non sono certo incoraggianti per proseguire la lettura. Eppure, anche questo **prologo genealogico** può nascondere dei tesori dietro il paravento della sua aridità apparentemente burocratica. Si ricordi che anche il vangelo di Matteo comincia con la pagina genealogica di Gesù (che copia parte di questa genealogia delle *Cronache*), anch'essa sottovalutata e poco compresa dai lettori cristiani. È quindi forse opportuno commentarla meno brevemente.

Il primo scopo di queste genealogie è quello di mostrare la **continuità con il passato** della comunità della restaurazione postesilica. I nomi delle liste servono da promemoria di una storia che mostra l'Israele, restaurato e riunificato, al centro delle intenzioni divine sin dagli inizi (Adamo 1,1). Le genealogie servono così anche per **legittimare il presente e mostrare il modello di fedeltà e di identità** del popolo. Si presentano di nuovo unite tutte le tribù, quelle "infedeli" del nord insieme con quelle "fedeli" del sud: Giuda e la casa di Davide (2,1–4,23); la tribù meridionale di Simeone (4,24–43); le tribù della Transgiordania, Ruben Gad e metà di Manasse (c. 5); la tribù di Levi e le famiglie sacerdotali (c. 6); le tribù settentrionali di Issacar, Beniamino, Neftali, Manasse, Efraim e Asher, anche se ormai scomparse per la conquista assira (cc. 7–9). Le genealogie servono dunque anche per stabilire la legittimità della linea di successione davidica e del servizio sacerdotale presso il Tempio.

Si noterà che il materiale delle genealogie mostra che il Cronista sta utilizzando una edizione del Pentateuco già completa e simile a quella giunta fino a noi. Soprattutto si noterà il modo implicito con cui si richiama **il tema della "elezione"** di Dio: infatti le genealogie del ramo "scelto" da Dio sono sempre situate alla fine, dopo i rami secondari. Shem (1,17) dopo Iafet e Cam (1,5–16); all'interno della genealogia di Shem, la linea di Abramo è in 1,24–28, dopo le linee secondarie in 1,17–23; i discendenti di Isacco in 1,34 vengono dopo i discendenti delle concubine di Abramo in 1,29–33; i figli di Giacobbe–Israele in 2,1ss dopo i discendenti di Esaù e dei re di Edom in 1,35–53. Si noterà, ugualmente, l'omissione totale della discendenza di Caino.

L'interesse del Cronista per **il Tempio e la famiglia di Davide** appare da diversi particolari. Si noterà così la lunga estensione della **tribù di Levi (cc. 5–6)**, che anticipa le ampie pagine che l'opera dedicherà al Tempio e al suo culto, interesse tanto più manifesto se si pensa che in altre liste la tribù di Levi non è nemmeno menzionata e si rifà il numero di dodici dividendo in due la tribù di Giuseppe, secondo il nome dei suoi due figli Efraim e Manasse (cf Num 1,5–15,20–43; 2,3–31; 7,12–83; 10,14–28; 13,4–15; 26,5–51). Si noterà pure il fatto che **la lista delle tribù comincia subito con Giuda**, che pur essendo solo il quarto figlio è però il capostipite della famiglia di Davide (cc. 2–4), mentre il numero di dodici, per l'omissione delle tribù di Zabulon e Dan, viene ricostituito dividendo in due la tribù di Manasse, a ovest (14–19) e a est (5,23–25) del Giordano.

Non sfuggano alcuni dettagli. Che nella tribù di Giuda l'interesse sia per la famiglia di Davide appare dal fatto che in apertura il Cronista ha posto **in apertura e in chiusura** rispettivamente la lista degli ascendenti di Davide (2,9–17) e quella dei suoi discendenti fino a dopo l'esilio (3,1–24). L'ordine risulta così strutturato accuratamente per inversione: *Ram, ascendenti di Davide* 2,9–17; Caleb 2,18–24; Ieracmèl 2,25–33; supplementi a Ieracmèl 2,34–41; supplementi a Caleb 2,42–55; supplementi a *Ram, discendenti di Davide* 3,1–24. Tutta questa sezione riguardante Davide viene a sua volta ad occupare la **posizione centrale nella più grande sequenza** strutturata per inversione: *Shela* 2,3; Perez 2,4–8; *Chezròn* 2,9–3,24; Perez 4,1–20; *Shela* 4,21–23. In questo modo, la genealogia di Shela, il figlio superstite più anziano di Giuda, incornicia all'inizio e alla fine l'intera genealogia di Giuda, con la genealogia di Davide al centro. La preferenza del Cronista per Giuda, del resto, è resa esplicita dalla lunga parentesi che introduce la lista delle tribù della Transgiordania, con il passaggio della primogenitura da Ruben a Giuseppe, ma infine praticamente a Giuda (5,1–2).

Davide, inoltre, in **2,15** viene elencato come **settimo** figlio, occupando quindi una posizione simbolicamente privilegiata, a differenza della posizione occupata in 1Sam 16,10, dove invece era l'ottavo. Ancora: in **2,20** tra gli ascendenti di Davide viene nominato **Bezaleèl**, che Es 31,1–6 nominava con Ooliab come artista "pieno dello spirito di Dio" in vista della costruzione del "santuario" del deserto. Questi due personaggi serviranno al Cronista come modello per presentare il ruolo di Salomone e del fenicio Curam–Abi (anch'esso "pieno di saggezza") nella costruzione del Tempio (cf 2Ch 1,5 e 2,13). Inserendo il riferimento al costruttore del tabernacolo del deserto vicino alla genealogia di Davide, il Cronista ha significativamente giustapposto i temi della monarchia e del Tempio, tutti e due molto importanti per la sua narrazione. I nomi di Assalonne, Tamar, Adonia, Amnon e Betsabea sono l'unico richiamo a episodi dolorosi e negativi della vita di Davide, che in seguito il Cronista eviterà di ricordare.

In **5,18–26**, per la prima volta il Cronista inserisce **il tema della retribuzione immediata**, che userà ripetutamente nel seguito per esortare re e popolo alla fedeltà. Un esempio è positivo, per la tribù di Gad la quale ebbe la vittoria per essersi rivolta a Dio, "che li aiutò per la loro fiducia in lui", mentre un esempio è negativo, per tutte le tribù della Transgiordania, che "furono infedeli al Dio dei loro padri" e furono deportati dal re assiro Tiglat–Pilezèr.

Notevole e inusuale anche la **preminenza delle donne** nella genealogia di Manasse in **7,14–19**, mentre la ripresa per supplemento della genealogia di Beniamino in **8,1–40**, dopo una prima lista in **7,6–12**, che ne fa la genealogia più estesa dopo quella di Giuda e di Levi, rivela l'interesse per Saul, che servirà al Cronista come controfigura negativa di Davide (per questo la genealogia di Saul sarà ripetuta in **9,35–44** all'inizio della sezione dedicata al regno davidico).

Il **c. 10** conclude questo quadro descrivendo la popolazione di Gerusalemme al ritorno dall'esilio nelle sue varie componenti (**9,2**), laici (**9,3–9**), sacerdoti (**9,10–13**), leviti (**9,14–34**) e una quarta classe di "dati" (*nethînîm*) al servizio del Tempio, forse stranieri definitivamente integrati con il gruppo dei Leviti (chiamati *nethunîm* in 1Cr 6,33) e per questo non elencati a parte. Il Cronista rende qui esplicito la sua visione inclusiva dicendo che "*tutto Israele fu registrato per genealogie e iscritto nel libro dei re di Israele e di Giuda*" (**9,1**), aggiungendo anche che in Gerusalemme abitavano, e quindi avevano fatto ritorno da Babilonia, non solo figli di Giuda ma anche "*figli di Beniamino, Èfraim e Manasse*" (**9,3**).

Riassumendo, attraverso il linguaggio delle genealogie il Cronista sta cominciando a far passare il suo **messaggio "omiletico" sulla relazione di Israele con il Signore**. Dopo gli ultimi sviluppi dell'esilio e del postesilio, quale è l'identità del popolo? Il titolo di "popolo di Dio", risponde il Cronista, non può essere monopolizzato dai membri della provincia di Giuda, i cui predecessori sono ritornati dall'esilio di Babilonia. Essi sono soltanto un nucleo di un'entità più grande, stabilita secondo la tradizione nel tempo del deserto, nella sistemazione e nella suddivisione della terra promessa, e nel regno unito di Davide e Salomone. È **con l'Israele più grande, per il quale il Tempio** era così importante, che la comunità postesilica deve identificarsi e trovare la propria continuità. Essi devono anche **fare i conti con il fallimento, il comune fallimento**, che portò nord e sud verso l'esilio, visto come una punizione divina (**5,25–26; 6,15; 9,1**). Tuttavia, **oltre il fallimento sta una grazia redentrice**, già in parte realizzata (**9,2**). Il cammino verso una completa restaurazione sta nella **via di una "ricerca di Dio" profondamente sentita e in una sincera preghiera** (**4,9–10; 5,20**).

Le sequenze genealogiche avevano un grande fascino per il Cronista, per il quale **ogni generazione aveva il privilegio e la responsabilità di aderire al Dio dei suoi predecessori**. Ci sono due esempi di generazioni consecutive che prendono decisioni opposte e che raccolgono ciascuna quello che esse avevano seminato: in **5,19–22** (figli di Ruben, di Gad e metà di Manasse) e subito dopo in **5,25–26** (successiva generazione degli stessi gruppi) e in **7,21–23** (nascita di un figlio a Efraim "nella miseria" per il castigo di una razzia) e **7,24** (nascita di una figlia allo stesso Efraim, che invece costruisce una nuova città, ed è un segno di benedizione). Il messaggio è che il disastro di una generazione non si trasferisce necessariamente sulla prossima. Da Saul si può passare a Davide, da Achaz ad Ezechia.

Il Cronista, implicitamente, **stava dunque domandando ai suoi lettori quale generazione essi avrebbero preso a modello**.

II. 1Cr 9,35–2Cr 9,31: I REGNI DI DAVIDE E DI SALOMONE

Il Cronista evidenziò i regni di Davide e Salomone come un periodo chiave di storia teologica. Durante quel periodo, ci fu una speciale manifestazione della bontà dell'alleanza del Signore e una rivelazione delle linee guida per il futuro di Israele. Il Cronista collocò questo periodo all'interno della sua cornice letteraria, che serve a isolarlo dalla relativa profanità della storia precedente e seguente. La cornice appare al momento del passaggio da Saul a Davide, in **1Cr 10,14**: "*per questo il Signore lo fece morire e trasferì il regno a Davide figlio di Iesse*" e al momento del passaggio da Salomone a Roboamo, in **2Cr 10,15**: "*Il re non ascoltò il popolo, poiché era disposizione divina che il Signore attuasse la parola che aveva rivolta a Geroboamo, figlio di Nebàt, per mezzo di Achia di Silo*". Questi due punti di svolta nella storia sacra, alla fine del regno di Saul e all'inizio del regno di Roboamo, attirano l'attenzione sui due regni inclusi di Davide e Salomone come un periodo in cui la volontà di Dio per Israele era realizzata in modo sublime. I capitoli da 1Cr 11 a 2Cr 9, con la **prefazione di 1Cr 9,35–10,14**, costituiscono una singola arcata narrativa e quasi la metà dell'intera opera. Bisogna fare grande attenzione alla presentazione del duplice regno, se si vuole afferrare il suo messaggio.

2.1 1Cr 9,35–29,30 Il regno di Davide

Il resoconto del regno di Davide è dominato da **due imprese religiose**: lo spostamento dell'arca a Gerusalemme (cc.13–16) e i suoi preparativi per la costruzione del Tempio, dove l'arca troverà dimora (23–29). Il compimento di ciascuna di esse è segnato da un **ringraziamento** pubblico a Dio (16,7–36; 29,10–19).

I cc. 17–22 sono introdotti da un **oracolo profetico** al c. 17. Esso stabilisce il programma divino per i regni di Davide e Salomone, il ruolo preparatorio di Davide come re guerriero e quello di Salomone come costruttore del Tempio, e annuncia la dinastia davidica. Il ruolo di Davide è illustrato nei cc. 18–20, mentre i cc. 21–22 riguardano il sito del Tempio, strettamente collegato alla misericordia di Dio, e il duplice mandato a Salomone come costruttore del Tempio e garante della dinastia. Questi ultimi temi sono rivistati al c. 28.

I capitoli iniziali di questa sezione, cc. 9–12, con il resoconto della fine disastrosa di Saul e l'inizio del regno benedetto di Davide, pone in contrasto i motivi dell'esilio spirituale e della restaurazione, cominciata con l'incoronazione di Davide e la sua occupazione di Gerusalemme.

2.1.1 1Cr 9,35–12,40 Un cambiamento decisivo di re, dall'«esilio» di Saul alla «restaurazione» di Davide

9,35–10,14	Infedeltà e morte di Saul
11,1–12,40	Davide incoronato re da tutto Israele

Nelle *Cronache*, Saul e Davide sono come la notte e il giorno. Essi funzionano come modelli del giusto e dello sbagliato, della sconfitta e della vittoria. Il Cronista ha inserito un indicatore del loro significato tipologico parlando chiaramente di Giuda come primo infedele a Dio e perciò esiliato, e poi di nuovo di ritorno per vivere nelle proprie città, specialmente Gerusalemme (9,1–3, dopo una prima presentazione della famiglia di Saul). Ora, Saul, infedele, muore e i suoi sudditi sono dispersi dalle loro residenze, ma Davide viene suscitato come nuovo re di un popolo unito e viene ad abitare a Gerusalemme. Così Davide diventa garanzia che l'esilio sarà lasciato dietro al popolo di Dio e che una piena restaurazione un giorno arriverà, se soltanto essi vorranno seguire le orme di Davide e non quelle di Saul.

2.1.2 1Cr 13,1–16,43 Dare lode e posto a Dio

13,1–14	Davide cerca di spostare l'Arca
14,1–17	Dio onora le intenzioni di Davide
15,1–63	Davide sposta l'Arca
16,4–43	La lode e il culto inaugurati

I due tentativi di Davide di installare l'arca a Gerusalemme, il primo senza successo e il secondo invece riuscito, sono la cornice narrativa che lega insieme questi capitoli. La sezione è unita strutturalmente da due serie di termini ebraici ripetuti, il verbo *paratz* "aprire una breccia" e il verbo *darash* "cercare". Il primo verbo ricorre per la prima volta in 13,2 (lett. "se il Signore apre una strada", Cei "se il Signore lo consente"), la seconda volta in 13,11 nel nome della località Peretz–Uzza, nome che è spiegato con la frase "il Signore si era aperta una strada (*paratz*) con ira (*be'uzza*) contro Uzza", e la terza volta in 14,11, nel nome della località Ba'al Peratzim ("il Signore delle breccie") dove Davide sconfigge i Filistei. Questo gioco di parole ripreso quattro volte da una parte serve a compensare l'ira di Dio contro Uzza in 13,11 e dall'altra serve per mostrare Davide in sintonia con il Signore che "apre la strada": la condizione iniziale richiamata da Davide in 13,2 è alla fine soddisfatta dal Signore stesso che "apre una strada" in favore di lui contro i Filistei in 14,11.

Il secondo gruppo di ripetizioni è giocato su verbo *darash* "cercare". Si tratta di un verbo chiave del Cronista, ed era stato usato per due volte precedentemente in 10,13–14, dove si diceva che Saul aveva "cercato" (Cei "consultato") uno spirito e non aveva "cercato" il Signore. In questa sezione ricorre tre volte. In 16,11 c'è un invito a cercare il Signore: "Cercate il Signore e la sua forza, cercate sempre il suo volto", ed esso riecheggia i due riferimenti alla "ricerca" dell'arca in 13,3: "Così riporteremo l'arca del nostro Dio qui presso di noi, perché non ce ne siamo più curati (eb. lett. "non l'abbiamo più cercata") dal tempo di Saul" e in 15,13: "il Signore nostro Dio si irritò con noi; non c'eravamo infatti rivolti a voi (l'ebraico però dice "non lo avevamo cercato"), come conveniva".

Da tutto ciò appare che cercare Dio e farlo nel modo più appropriato costituisce il messaggio di questa sezione.

2.1.3 1Cr 17,1–20,8 Il regno arriva

17,1–27	Il programma di Dio per Davide e Salomone
18,1–20,8	Un posto per il popolo di Dio. Le vittorie di Davide

Questa sezione presenta il programma divino per i regni di Davide e di Salomone. Anzitutto, nel c. 17 il profeta annuncia che Davide dovrà giocare la parte del re guerriero. Egli porterà stabilità e così provvederà il popolo di Israele di un posto di libertà e di sicurezza. In secondo luogo, Salomone (ancora non nominato) potrà compiere la sua opera,

costruire il Tempio a Gerusalemme. Il compito portato a termine da Salomone procurerà una benedizione duratura da parte del Signore, l'istituzione di una dinastia permanente, che costituirà la manifestazione inaugurale del regno di Dio.

Nei cc. **18–20** Davide adempie come fedelmente il ruolo assegnatogli, in accordo con la promessa che Dio "umilierà tutti i suoi nemici" (17,10). Il verbo "umiliare" (*hikni'a*, nella forma hiph'il) diventa una parola chiave della sezione. Esso riecheggia all'inizio della prima e della terza sottosezione nei cc. 18–20. In **18,1** Davide "umilia" (Cei "li piegò") i Filistei, e in 20,4 essi "sono umiliati" di nuovo.

2.1.4 1Cr 21,1–22,19 Annuncio del luogo del Tempio e del suo costruttore

21,1–22,1	Scoperta del luogo per misericordia
22,2–19	Mandato per costruire a Salomone

I cc. 17–29 riguardavano tutti il Tempio. Lo scopo del c. **21** è quello di designare il sito del Tempio, e quello del c. **22** è di specificare Salomone come il figlio di Davide che lo costruirà (cf 17,11–12.14). Il nome di Salomone è menzionato a questo proposito per la prima volta. Entrambi i capitoli usano nella loro conclusione il termine chiave per la spiritualità del Cronista: "cercare" (*darash*: 21,30 Cei "consultare"; 22,19: "*Ora perciò dedicatevi con tutto il cuore e con tutta l'anima alla ricerca del Signore vostro Dio. Su, costruite il santuario del Signore vostro Dio, per introdurre l'arca dell'alleanza del Signore e gli oggetti consacrati a Dio nel tempio che sarà eretto al nome del Signore*").

In questa nuova era, il Signore sarà cercato nel Tempio, che sta per essere costruito a Gerusalemme. Entrambi i capitoli mostrano il fallimento o la debolezza umana (i fatti del censimento di Davide) come occasione di evidenziare il ruolo di Dio e portargli lode.

2.1.5 1Cr 23,1–29,30 Preparare il personale per il Tempio

23,1–32	Organizzazione e compiti dei Leviti
24,1–31	Le suddivisioni di Sacerdoti e Leviti
25,1–31	I Musicisti del Tempio
26,1–32	Sicurezza del Tempio e compiti profani
27,1–34	I capi laici
28,1–21	Mandato rinnovato a Salomone per costruire il Tempio
29,1–30	Appello pubblico di Davide e preghiera di lode

Due frasi in parte parallele racchiudono questi capitoli. La prima, in **23,1**: " *Davide, ormai vecchio e sazio di giorni, nominò re su Israele suo figlio Salomone*", e la seconda in **29,28**: "*Morì molto vecchio, sazio di giorni (Cei "di anni"), di ricchezza e di gloria. Al suo posto divenne re il figlio Salomone*". Nel c. **28** Davide incarica pubblicamente Salomone della costruzione del Tempio (28,3 "ascoltatevi, miei fratelli e mio popolo"), mentre al c. **22** si era trattato di una cerimonia privata (22,7 "Davide disse a Salomone"). L'insieme del c. **29** culmina con una preghiera di lode di Davide. Questa preghiera è formalmente parallela al salmo di domanda e di lode del c. 16. I due grandi eventi religiosi della vita di Davide, l'installazione dell'arca a Gerusalemme e la preparazione per il Tempio, sono entrambi conclusi da una lode appropriata a Dio (**16,8–36; 20,10–22**).

La presentazione dell'incarico privato di Salomone come costruttore del Tempio al c. 22 era strettamente associata con i preparativi materiali di Davide per il Tempio. Questo motivo ricompare in **29,2–5**. Ugualmente, un po' prima Davide presenta a Salomone un insieme di piani per il Tempio e il suo arredamento (**28,11–19**) come anche i piani per il personale (**28,13; cf 28,21**). I capitoli precedenti di questa sezione (cc. **23–26.27**) avevano preparato la via per questa ultima affermazione, riportando fino a Davide la complessa organizzazione dei Leviti così come era al tempo del Cronista. Leggendo in 28,13 la consegna dei piani per i sacerdoti e dei leviti si comprende perché il Cronista aveva inserito nei cc. 23–27 l'organizzazione dei leviti e dei sacerdoti secondo le loro classi al momento dell'investitura privata di Salomone. Nello stesso tempo, il lettore era stato preparato verso un tale complessivo ordinamento dal racconto degli incarichi dati da Davide ai sacerdoti e ai leviti, musicisti cantori e portieri responsabili della sicurezza, al momento della processione dell'arca (**15,16–24**) e della sua installazione in Gerusalemme (**16,4–7**), così anche a proposito del permanere di un luogo di culto a Gabaon (**16,37–42**).

Il c. **27** è un'aggiunta non compresa nella "scaletta" sui leviti che il Cronista aveva annunciata in 23,4–5, e provvede a tramandare quattro liste "profane", non riguardanti il Tempio, due riguardanti le tribù di Israele (27,1–15.16–24) e due invece i re (27,25–31.32–34). Tuttavia, le prime due liste mantengono un legame con gli interessi sacerdotali del Cronista. La prima, infatti, pur essendo una lista amministrativa, riflette un influsso della suddivisione in ventiquattro classi sacerdotali secondo 24,1–19, e così Israele appare camminare "a passo sacerdotale", come i Leviti dei precedenti capitoli. La seconda, poi, che riguarda i capi delle tribù, oltre a confermare l'interesse dell'opera per un Israele "inclusivo" di tutte le tribù (elena le tribù del sud e del nord), manifesta ancora un interesse sacerdotale con l'inserimento di Zadoc come capo della casa di Aronne (27,17). L'elenco delle tribù risulta così modificato per adattarsi alla situazione storica del tempo: oltre all'inserimento di Aronne (Levi viene a rappresentare dunque il ramo non

sacerdotale della tribù), inserisce anche come tribù distinte i figli di Giuseppe, Efraim e le due mezze tribù di Manasse. Di conseguenza ignora Gad e Aser per mantenere il numero simbolico di dodici.

Si noterà anche come in questa aggiunta arriva a termine la rilettura del censimento di Davide: attribuito a un'ispirazione della 'collera del Signore' in 2Sam 24,1-9, il resoconto del Cronista in 1Cr 21,1-6 lo attribuiva invece a un'ispirazione del satana, pur mantenendo la colpa di Davide e la resistenza di Joab incaricato del censimento. In questa aggiunta, Davide viene del tutto scagionato, in quanto egli aveva comandato il censimento solo di quelli superiori ai venti anni (secondo la disposizione di Num 1,3), mentre la colpa viene passata a Joab, interpretando come una colpa il suo non completo censimento (in 1Cr 21,6 si diceva che per timore del Signore egli non aveva censito le tribù di Levi e di Beniamino).

2.2 2Cr 1,1-9,31 Il regno di Salomone

1,1-17	Cercando Dio e ricevendo la benedizione
2,1-18	Preparando per il Tempio
3,1-5,1	Costruendo il Tempio
5,2-7,22	Il Tempio: luogo di culto e strumento di misericordia
8,1-16	Trovando benedizione e completando il Tempio
8,17-9,31	Prosperità significativa di Salomone

Questa sezione si suddivide in due parti parallele: **1,1-5,1** e **5,2-9,31**. Ogni parte inizia con il re che organizza un'assemblea nazionale per un culto presso un santuario e riceve una teofania notturna nella quale la sua preghiera è esaudita (1,1-13 e 5,2-7,22). Il fatto che il primo santuario visitato è quello antico di Gabaon e il secondo è invece il Tempio appena ultimato a Gerusalemme, mostra lo sviluppo cruciale portato dal regno di Salomone. Mentre la maggior parte del materiale è dedicato a questioni riguardanti il Tempio, l'attenzione al regno fiorente di Salomone in **2Cr 1 e 9** fornisce una differente cornice per l'intera sezione. **2Cr 2** riguarda gli preparativi per la costruzione del Tempio e **2Cr 3,1-5,1** la sua effettiva costruzione. **2Ch 8** guarda sia indietro sia in avanti: **8,1-11**, con la descrizione dell'organizzazione del territorio, anticipa le iniziative del re e la descrizione della sua gloria in **8,17-9,31**, mentre **8,12-16** riassume l'organizzazione e il culto del Tempio.

III. 2Cr 10,1-28,27: IL REGNO DIVISO

Con i regni di Davide e di Salomone era stata inaugurata una nuova, segnata da una dinastia permanente e da un culto nel Tempio: "Il ventitrè del settimo mese Salomone congedò il popolo perché tornasse alle sue case contento e con la gioia nel cuore per il bene concesso dal Signore a Davide, a Salomone e a Israele suo popolo" (2Cr 7,10). Il permanere di questi privilegi divini nel regno del sud e la loro perdita da parte del regno del nord sono affermate nel discorso del re Abia in **13,5-12**. Il privilegio dinastico è riaffermato in un momento significativo di minaccia in **21,7**, a causa della cattiva condotta del re Ioram: "ma il Signore non volle distruggere la casa di Davide a causa dell'alleanza che aveva conclusa con Davide e della promessa fattagli di lasciargli sempre una lampada, per lui e per i suoi figli". Il passato pericolo viene celebrato in **23,3**: "Tutta l'assemblea concluse un'alleanza con il re nel tempio di Dio. Ioiaà disse loro: «Ecco il figlio del re. Deve regnare come ha promesso il Signore ai figli di Davide»".

Appare chiaro come i regni di Davide e Salomone funzionano come modelli: "Così rafforzarono il regno di Giuda e sostennero Roboamo figlio di Salomone, per tre anni, perché per tre anni egli imitò la condotta di Davide e di Salomone" (2Cr 11,17). I regni dei re di Giuda sono usati in questo blocco letterario per illustrare il principio spirituale proposto a Salomone da Davide, il principio di cercare e non abbandonare il Signore: "Tu, Salomone figlio mio, riconosci il Dio di tuo padre, servilo con cuore perfetto e con animo volenteroso, perché il Signore scruta i cuori e penetra ogni intimo pensiero; se lo ricercherai, ti si farà trovare; se invece l'abbandonerai, egli ti rigetterà per sempre", e che trova piena espressione in **1Cr 15,1-2**: "Lo spirito di Dio investì Azaria, figlio di Obed. 2 Costui, uscito incontro ad Asa, gli disse: «Asa e voi tutti di Giuda e di Beniamino, ascoltatevi! Il Signore sarà con voi, se voi sarete con lui; se lo ricercherete, si lascerà trovare da voi, ma se lo abbandonerete, vi abbandonerà". Questa spiritualità normativa è applicata in riferimento sia al Tempio, nella cura del suo culto e della sua struttura, sia alla Legge, nel compimento delle sue linee guide. Queste obbligazioni, in modo conforme alle due condizioni per il permanere della dinastia, operano adesso come criteri per la benedizione o per la disgrazia dei successivi re di Giuda. La benedizione appare nel dono dei figli, nelle imprese di costruzione e nella vittoria contro gli invasori, mentre la sconfitta militare, la malattia e la morte prematura sono il raccolto dei peccatori.

Il Tempio era costruito non solo per il culto ma anche per la preghiera in tempo di pericolo. I re di Giuda, come ogni credente, avevano bisogno del tipo di aiuto di cui parlava il Signore nella seconda teofania a Salomone: "se il mio popolo, sul quale è stato invocato il mio nome, si umilierà, pregherà e ricercherà il mio volto, perdonerò il suo peccato e risanerò il suo paese" (2Cr 7,14). L'aiuto di Dio viene descritto nei cc. **12; 15** (almeno per un momento); **20**, e sorprendentemente nel c. **28** per il regno del nord contro il regno di Giuda, dove la vittoria degli Israeliti è seguita

dall'invito del profeta Oded a non infierire sui loro fratelli e dalla bella scena della liberazione e della restaurazione dei prigionieri. Tuttavia, una appropriata umana umiltà è tragicamente assente nell'orgoglio esibito nei cc. 25–26.

I vari livelli di virtù e di vizio registrati nelle vite dei re sembrano funzionare come versione regale degli scenari descritti in **Ez 18**: un re buono, un re infedele, un re buono che degenera, un re cattivo che si converte. Il principio, attestato da Ezechiele, che ogni generazione sta in piedi o cade per la sua sola responsabilità, trova esplicita illustrazione in questi capitoli, segnati dalla frase del Cronista "il Dio dei suoi padri".

L'idea ecumenica e inclusiva cara al Cronista appare particolarmente evidente sia all'inizio sia alla fine di questa sezione. Lo stato dei regni come "fratelli" di fronte al Signore è affermato nei cc. 11 e 28. Tuttavia, i loro ruoli vengono scompigliati. Il popolo del nord, la pecorella smarrita della famiglia di Dio nel c. 13, diventa modello di restaurazione e di riconciliazione nel c. 28. A rovescio, il popolo del sud, colonna dell'ortodossia nel c. 13, degenera in apostasia religiosa nel c. 28. Questa simmetria era il modo con cui il Cronista sfidava il separatismo della Giudea del postesilio.

L'intera sezione è suddivisa in sei sottosezioni, come segue.

3.1 2Cr 10,1–12,16 Il regno movimentato di Roboamo

10,1–19	Il re che non avrebbe ascoltato
11,1–23	La forza che viene dall'ascolto
12,1–16	Fallimento e nuovo inizio

Il regno di Roboamo è presentato come una montagna russa dello spirito. Dapprima, egli sprofonda nel fallimento. La sua immatura insipienza e quella dei giovani cui dà ascolto (2Cr 10,8–11) è responsabile per la perdita della maggior parte del regno. In seguito, l'ascolto di un'altra rivelazione profetica (2Cr 11,2–4) diventa la base di un felice periodo di benedizione (2Cr 11,5–17).

Ancora, egli cade nell'apostasia (2Cr 12,1) e sperimenta una perdita ulteriore per mano del faraone egiziano (2Cr 12,2–4). Un terzo intervento profetico è di nuovo ascoltato e si evita così un disastro che poteva essere peggiore, giungendo di nuovo tempi felici in Giuda (2Cr 12,5–12). È chiaro il ruolo che viene attribuito al profeta nel racconto del regno di Roboamo. Lo stesso messaggio profetico era rivolto ai contemporanei dal Cronista: essi erano invitati ad ascoltare la rivelazione profetica scritta e ad applicare alla loro vita il suo invito e la sua minaccia come alternativa al dover sperimentare il suo castigo.

3.2 2Cr 13,1–16,14 Confidare in Dio nei tempi di crisi

13,1–14,1a	La fiducia leale di Abia premiata
14,1b–15,19	La fiducia valorosa di Asa premiata
16,1–14	La falsa fiducia di Asa punita

I racconti dei regni di Abia e Asa sono caratterizzati dal tema della "**fiducia**" in Dio. Il termine chiave *nish'an* ricorre cinque volte in questi capitoli e mai altrove, anche se il tema generale del rivolgersi a Dio in momenti di difficoltà è comune anche altrove. La ripetizione crea una unità letteraria con tre sottosezioni.

La prima volta ricorre in **13,18** e aiuta a individuare la prima sottosezione in **13,1–23**, in cui la fiducia del re Abia e di Giuda nel Signore ha la meglio sull'infedeltà di Geroboamo e del popolo del nord: "*In quel tempo furono umiliati gli Israeliti, mentre si rafforzarono quelli di Giuda, perché avevano confidato nel Signore, Dio dei loro padri*".

La seconda occorrenza in **14,10** si trova all'interno della sottosezione **14,1–15,19**, in cui trova giustizia la fiducia iniziale di Asa: "*Signore, fuori di te, nessuno può soccorrere nella lotta fra il potente e chi è senza forza; soccorrici, Signore nostro Dio, perché noi confidiamo in te e nel tuo nome marciamo contro questa moltitudine; Signore, tu sei nostro Dio; un uomo non prevalga su di te!*".

Le restanti tre occorrenze in **16,7–8** si trovano nella terza sottosezione di **16,1–14**, dove invece Asa non rinnova la sua fiducia e muore prematuramente: "*In quel tempo il veggente Canani si presentò ad Asa re di Giuda e gli disse: «Poiché ti sei appoggiato – niš'antā – al re di Aram e non al Signore tuo Dio, l'esercito del re di Aram è sfuggito al tuo potere. 8 Etiopi e Libi non costituivano forse un grande esercito, con numerosissimi carri e cavalli? Poiché ti appoggiasti – ūbħiṣṣā'enkā al Signore, egli non li consegnò forse in tuo potere?»*".

Il Cronista usa i due regni per predicare una serie di sermoni che sono delle variazioni su un unico tema: la fiducia in Dio. In più, se la fiducia nel Signore è il filo principale che scorre attraverso questi capitoli, essa è intrecciata con altri due fili presi dal vocabolario religioso generale del Cronista: "abbandonare Dio" (**13,10–11**) e il suo opposto polare "**cercare Dio**" (**14,4.7; 15,2.4.12.15; 16,12**). Inoltre, nelle prime due sottosezioni il Cronista fa riferimento al Signore due volte come "**il Signore dei vostri/loro padri**" (**13,12.18; 14,3; 15,3**).

3.3 2Cr 17,1–21,1a. Giosafat sceglie e perde la presenza di Dio

17,1–19	Trovare Dio nell'obbedienza e nella benedizione: Giosafat re di Giuda
18,1–19,3	Collusione con un re del nord: Giosafat e Acab

19,4–11	Trovare Dio nella riforma sociale: Giosafat nomina i giudici
20,1–30	Trovare Dio nella fiducia e nella liberazione: Giosafat sconfigge Moab e Ammon
20,31–21,1a	Collusione con un altro re del nord: Ioram sposa una figlia di Acab

I quattro capitoli dedicati a Giosafat ne indicano l'importanza agli occhi del Cronista. Egli aveva usato il motivo della presenza divina, esprimendola per mezzo della preposizione "con" (*'im*), per descrivere i regni di Davide (1Cr 11,9; 17,2.8) e Salomone (1Cr 22,11.16; 28,20; 2Cr 1,1). Questa preposizione "con" era riapparsa in passi importanti (13,12; 15,2.9; cf 13,8). Adesso essa prende una funzione strutturale in relazione al regno di Giosafat. Egli e i suoi sudditi hanno occasioni per godere della presenza del Signore nella benedizione che segue all'obbedienza (17,3: "Il Signore fu con Giosafat, perché egli seguì la primitiva condotta di suo padre e non ricercò i Baal, 4 ma piuttosto ricercò il Dio di suo padre e ne seguì i comandi, senza imitare Israele"), nel mantenimento della giustizia sociale (19,6.11: "Ai giudici egli raccomandò: «Guardate a quello che fate, perché non giudicate per gli uomini, ma per il Signore, il quale sarà con voi quando pronunzierete la sentenza... Coraggio, mettetevi al lavoro. Il Signore sarà con il buono"), e nell'aiuto contro una minaccia esterna (20,17: "Non toccherà a voi combattere in tale momento; fermatevi bene ordinati e vedrete la salvezza che il Signore opererà per voi, o Giuda e Gerusalemme. Non temete e non abbattetevi. Domani, uscite loro incontro; il Signore sarà con voi").

Questo motivo positivo è intercalato con uno negativo, l'alleanza con i peccatori, rappresentati dai re del nord, "con" Achab e "con" Azaria (18,3; 20,35–37). In tal modo il resoconto del regno di Giosafat fornisce un sermone provocatorio sulle alternative di associazione con Dio e con gli alleati umani.

In un punto il Cronista modifica leggermente la sua fonte per evidenziare questo motivo. La diversa forma della preposizione che si trovava in 1Re 22,4, *'itti*, è cambiata nella forma più usuale *'immi* in 2Cr 18,3, e in più si aggiunge "e io sarò con te in battaglia". Gli usi di questa espressione chiave individuano cinque sottosezioni, in accordo con i cinque racconti contenuti: 17,1–19; 18,1–19,3; 19,4–11; 20,1–30; e 20,31–21,1a.. Tre di queste sottosezioni contengono anche il termine chiave più importante del Cronista, "cercare Dio", *darash*, in 17,3–4; 18,4; 19,3 e 20,3 (cf il doppio uso del termine sinonimo *biqqesh* in 20,4 – Cei "implorare"). Nella quarta sottosezione, appare una frase intera con il medesimo significato (20,32–33 "non avevano rafforzato il loro cuore verso il Signore" – Cei aggiunge "nella ricerca del Signore").

3.4 2Cr 21,1b–23,21 La minaccia scongiurata contro la dinastia

21,1b–22,9	Infedeltà di Ioram e Acazia
22,10–23,21	Colpo di stato in aiuto di Ioash

I racconti dei regni di Ioram, Acazia e Atalia, madre di Acazia, formano una unità letteraria, dove in due sezioni si mostra come viene scongiurata la minaccia di estinzione della dinastia davidica nei fatti e nello spirito. I regni di Ioram e di Acazia sono presentati in coppia, correlati in 21,2 e in 22,3 con i connettivi "e/anche". Così la prima sottosezione comprende 21,1b–22,9.

La sua prima metà, 21,1b–20, introduce la disastrosa influenza della "casa di Acab" attraverso la "figlia di Acab" (21,6 = 2Re 8,18). Un ulteriore riferimento alla "casa di Acab" appare in 21,13 nel messaggio del profeta Elia. Questa "casa" sta in contrasto con la "casa di Davide", espressione che modifica il termine "Giuda" nella fonte di 2Re 8,19, una variazione che rafforza l'asserzione teologica della permanenza della dinastia davidica. I destini contrastanti delle loro case era fondato su "Davide" (2Re 8,19), termine che è conservato in 2Cr 21,7. Un nuovo riferimento a "Davide" appare in 21,12, un invito all'attuale re davidico di vivere secondo l'eredità regale. Il riferimento è accompagnato da un altro commento circa la "casa di Acab" in 21,13. L'alternanza dei riferimenti alle due "case" rivali riassume il programma di tutto il passo.

La seconda metà della prima sottosezione, 22,1–9 contiene due riferimenti alla "casa di Acab" (22,3–4), che derivano da 2Re 8,27. Essi sono riecheggianti in 22,7–8 dai due riferimenti finali, non presenti nella fonte di 2Re. Due riferimenti intercalati a Ioram "figlio di Acab" in 22,5–6 (= 2Re 8,28–29) rafforzano la frase piena di minaccia, tanto più che le allusioni a Davide nel c. 21 sono ora assenti. Questo monopolio stilistico prepara il lettore alla disperante frase finale: "Nella casa di Acazia nessuno era in grado di regnare" (22,9).

La seconda sottosezione, 22,10–23,21, registra il rovesciamento di questa situazione disastrosa. La casa di Acab non riceve ora nessun commento. La restaurazione della casa di Davide è celebrata con due riferimenti introdotti dal Cronista: un'affermazione della promessa del Signore circa la dinastia (23,3: "Tutta l'assemblea concluse un'alleanza con il re nel tempio di Dio. Ioiadà disse loro: «Ecco il figlio del re. Deve regnare come ha promesso il Signore ai figli di Davide») e un racconto della reintroduzione dei riti culturali inaugurati da Davide (23,18: "Ioiadà affidò la sorveglianza del tempio ai sacerdoti e ai leviti, che Davide aveva divisi in classi per il tempio, perché offrirono olocausti al Signore, come sta scritto nella legge di Mosè, fra gioia e canti, secondo le disposizioni di Davide"). Il trionfo della dinastia di Giuda dette al Cronista l'opportunità di attirare l'attenzione alla permanenza dell'alleanza davidica e al culto del Tempio strettamente associato ad essa.

Il regno di Giosafat segnò uno zenit nelle fortune della monarchia di Giuda durante il periodo del regno diviso. I due regni successivi segnarono invece il punto più basso. Il Cronista polarizza i due periodi in 21,12 ("la condotta di

Giosafat tuo padre") e in 22,9 ("è figlio di Giosafat, che ha ricercato il Signore con tutto il cuore"). Durante il regno di Giosafat, il regno del nord, come un cammello, aveva messo il naso nella tenda davidica. Ora, invece, vi aveva stabilito la sua presenza in modo così sfacciato che la dinastia ne era quasi cancellata da una combinazione di giudizio divino (21,14.16.18; 22,7) e peccato umano. Provvidenzialmente, la promessa divina ne garantì la sopravvivenza.

3.5 2Cr 24,1–26,23 Come perdere la corsa, in tre lezioni

24,1–27	Ioash ascolta il consiglio sbagliato
25,1–28	Amazia trova una nuova fede
26,1–23	Ozia trasgredisce i limiti di Dio

Questi capitoli presentano tre scenari alla Jekyll e Hyde, passando da un'iniziale obbedienza a Dio a una successiva apostasia. Nel resoconto dei regni di **Ioas, Amazia e Ozia** essi predicano in forma narrativa un triplice avvertimento contro l'abbandono della vera fede. In ogni caso, la prima metà apre con un elogiativo "*fece ciò che era giusto agli occhi del Signore*", seguito da una frase qualificativa negativa circa la virtù di corta durata del re (24,2 da 2Re 12,3; 25,2; 26,4–5). Nel primo e terzo dei regni descritti, la virtù è accreditata per aver dato ascolto a un saggio anziano consigliere (24,2.17; 26,5), e nel primo e nel secondo il saggio consiglio viene in seguito rifiutato (24,21–22; 25,15.20). Nel secondo e terzo regno, la fase del rifiuto è caratterizzata da orgoglio (25,19 da 2Re 14,10; 26,16).

Ognuno dei tre re stava "correndo bene" per un certo tempo, per usare la metafora di Gal 5,7, ma ognuno di essi mancò di finire la corsa. Il Cronista sembra che li stia usando per illustrare il caso di **Ez 18,24.26** (cf 33,12–13), dove "*il giusto si allontana dalla giustizia e commette l'iniquità e agisce secondo tutti gli abomini che l'empio commette*" ed è per questo punito con morte prematura. Egli scrisse con un cuore di pastore, mettendo davanti alla sua generazione dei modelli esemplari perché se ne tenesse conto.

3.6 2Cr 27,1–28,27 Modelli regali di giusto e sbagliato

27,1–9	Iotam il buono
28,1–27	Acaz il cattivo

Due regni sono presentati spalla a spalla come opposizioni polari di giusto e di sbagliato. Iotam il giusto è presentato a fianco di Acaz il cattivo. Le valutazioni dei loro regni funzionano come degli indicatori retorici: Iotam "fece ciò che è retto agli occhi del Signore", mentre Acaz "non fece ciò che è retto agli occhi del Signore" (27,2 = 2Re 15,34; 28,1). Il Cronista sembra aver avuto in mente le storie esemplari di **Ez 18,5–13**, in cui un padre buono è seguito da un figlio disgraziato. Il c. 28 ha anche un suo proprio programma. Esso segna la fine della narrazione del regno diviso nei cc. 10–28, e questo spiega la sua maggiore lunghezza e le sue particolarità.

IV. 2Cr 29,1–36,23: IL REGNO DI NUOVO UNITO

È l'ultimo e il più corto dei quattro blocchi letterari che costituiscono la riedizione selettiva della storia di Israele da parte del Cronista. Esso rispecchia, su una scala minore, i due blocchi precedenti. Ezechia vi è ritratto come un secondo Davide e Salomone, rinnovando la loro dedizione agli ideali del Tempio e della Legge, e così invertendo lo stato degenerato di Giuda nel c. 28. Egli si avvantaggiò della rivelazione fatta a Salomone nella notte della dedicazione del Tempio (2Cr 7,14) nel suo invito al popolo a "umiliarsi" e nel suo stesso "umiliarsi" di fronte a Dio (2Cr 30,11; 32,26), e nella sua preghiera in favore degli adoratori impuri: "*Il Signore che è buono perdoni 19 chiunque abbia il cuore disposto a ricercare Dio, ossia il Signore Dio dei suoi padri, anche senza la purificazione necessaria per il santuario. 20 Il Signore esaudì Ezechia e risparmiò il popolo*" (30,18–20). Nel secondo caso (32,25–26), egli divenne così un altro Roboamo, allontanando l'ira divina con la propria umiliazione (12,6–7). Come Abia (2Cr 13,4–12), egli fa presenti le esigenze del santuario di Gerusalemme davanti al popolo del nord (30,5–9).

Come nel blocco precedente, il caleidoscopio di modelli regali buoni e cattivi continua a balenare alla nostra vista. Dopo un buon regno ci appare un regno cattivo che diventa buono, poi un regno totalmente cattivo, poi un regno buono che diventa cattivo alla fine, e infine una serie di cattivi regni. La varietà di casi presentata da **Ez 18** è illustrata una volta di più nell'interesse di un richiamo e di un incoraggiamento spirituale.

Nel blocco precedente avevamo notato un acuto contrasto tra il benessere spirituale di Giuda verso l'inizio e il suo triste stato verso la fine, altrettanto cattivo, anzi di fatto peggiore di quello del regno del nord. La stessa impressione viene data in questo blocco. Il popolo di Sedecia disprezza i messaggeri profetici che il Signore manda per avvertirli e persuaderli (36,16), così come avevano fatto prima le tribù del nord in reazione ai corrieri di Ezechia (30,10). Anzi, mentre alcuni del nord si erano umiliati (2Cr 30,11), nessuno lo fa dei sudditi di Sedecia (36,12). Sotto questo aspetto, Sedecia non ripete l'esempio di umiltà Ezechia (32,26), il cui esempio è stato seguito da Manasse (33,12.19) e Giosia (34,27); Sedecia, piuttosto, segue Amon (33,23). Sia gli abitanti del nord (30,8) sia Sedecia (36,13) sono chiamati "di dura cervice", ed entrambi con i loro sudditi sono confrontati con il ruolo sacro del Tempio (30,8; 36,14).

La caduta del regno del nord nel blocco precedente rimosse dai re di Giuda la pietra d'inciampo di un'alleanza perversa, lasciando stabile la dinastia davidica e dando l'opportunità ai re buoni di Giuda di aprire nuove possibilità spirituali ai membri delle tribù d'Israele rimasti al nord. Ezechia, in linea con il suo orientamento davidico e salomonico, andò molto avanti nel tenere una festa comune per tutti gli Israeliti, così che ne seguì una riforma religiosa al nord e al sud (30,1–31,1). Giosia, ridotto nelle Cronache a un più pallido riflesso di Ezechia, è accreditato di un ruolo simile, anche se affermato con meno vigore (soprattutto rispetto a 2Re 22–23).

Questo blocco finale rassomiglia al primo nel muoversi verso la fine dall'esilio verso la restaurazione (1Cr 9,1–34 e 2Cr 36,20–23). Il castigo non era l'ultima parola del Signore. Un giorno di nuove possibilità sorgeva per una nuova generazione. La domanda di Salomone che un popolo penitente potesse tornare al paese trovava un ascolto misericordioso 92Cr 6,24–25; cf Sac 1,4–6). Per il Cronista, una tale restaurazione aveva creato un precedente ancora disponibile per ogni generazione consapevole del suo esilio spirituale lontano dal Signore. "*Ritornate a me... e io ritornerò a voi*" (Zac 1,3) era la parola divina rivolta alla prima generazione postesilica, e restava ancora l'invito misericordioso del Signore, come afferma questa ultima sezione: "*9 Difatti, se fate ritorno al Signore, i vostri fratelli e i vostri figli troveranno compassione presso coloro che li hanno deportati; ritorneranno in questo paese, poiché il Signore vostro Dio è clemente e misericordioso e non distoglierà lo sguardo da voi, se voi farete ritorno a lui*" (30,8–9).

Questo blocco finale è costituito da tre unità: 1) 29,1–32,33 presenta il regno modello di Ezechia; 2) 33,1–35,27 ritrae con Manasse e Giosia due drammatici cambiamenti dall'apostasia alla spiritualità, anche se la conclusione del secondo mostra una grave incrinatura; 3) 36,1–23 mette in contrasto il finale di declino e distruzione con la speranza assicurata da Dio di un nuovo inizio.

4.1 2Cr 29,1–32,33 Ezechia raggiunge un potenziale regale

29,1–36	Purificazione del Tempio, pentimento, e culto
30,1–31,1	Culto pasquale riunito
31,2–21	Riorganizzazione del Tempio
32,1–33	Liberazione e benedizione

Questa unità suddivide il regno di Ezechia in due parti disuguali, **29,1–31,21** e **32,1–33**. Nella prima, il re è ritratto come modello di fedeltà al Signore. Questa sezione è introdotta dall'affermazione che "*egli fece quanto è retto agli occhi del Signore come aveva fatto Davide suo antenato*" (**29,2**), che riutilizza un elemento standard del prologo deuteronomico al regno monarchico (2Re 18,3). Il comportamento di Ezechia è riassunto lungamente e quindi ricapitolato in una frase più lunga che include l'affermazione iniziale: "*20 Ezechia fece lo stesso in tutto Giuda; egli fece ciò che è buono e retto davanti al Signore suo Dio*" (**2Cr 31,20**).

Anche la seconda parte usa una tecnica a cornice. Ora Ezechia è presentato come modello della prosperità che segue alla fedeltà al Signore. Il Cronista annuncia il suo tema in **31,21**: "*Quanto aveva intrapreso per il servizio del tempio, per la legge e per i comandi, lo fece cercando il suo Dio con tutto il cuore; per questo ebbe successo*", e poi lo rafforza con il sommario finale in **32,30**: "*Ezechia riuscì in ogni sua impresa*".

Lungo tutto il racconto, Ezechia è rappresentato come colui che ristabilisce gli ideali regali associati con i regni di Davide e Salomone. I fondatori di una nuova era di rivelazione trovarono un valido erede in Ezechia, nel suo onore il Tempio scelto da Dio e nei suoi sforzi di unire il popolo di Dio nel culto. Quando si confrontano i resoconti del suo regno in 2Re e in 2Cr, uno spostamento di accento appare evidente. Per lo scrittore del libro dei Re, la liberazione dalla crisi era il tema primario, in un contesto di minaccia politica e di invasione militare. Il Cronista trovò spazio certo anche per questo tema, ma lo inserì in un orizzonte di restaurazione spirituale, di culto unificato, di riforma religiosa, e di benedizione divina. Nel far rivivere tali ideali davidici e salomonici, Ezechia divenne un modello esemplare per la comunità postesilica.

4.2 2Cr 33,1–35,27 Scorie nell'oro. Manasse, Amon, Giosia.

33,1–20	Manasse, un modello di conversione
33,21–35,27	Comportamento infedele di Amòn Conversione di Giosia, riforma e ricaduta

Come i cc. 21–23 e 24–26, questa unità parla di tre re. In **33,1–20** Manasse è ritratto come un rinnegato che diventa buono. In **33,21–25** Amon è una copia carbone di Manasse nel suo periodo prima della riforma, mentre il regno di Giosia nei cc. **34–35** riflette l'ultimo e migliore periodo del suo nonno Ezechia. I due periodi del regno di Manasse, quello degenerato e quello rigenerato, trovano un parallelo con il regno negativo di Amon e quello positivo di Giosia.

I paralleli negativi sono triplici, e i primi due sono tolti da 2Re 21. Manasse fece il male agli occhi del Signore e Amon lo copiò (33,2 = 2Re 21,2; 33,22 = 2Re 21,20). Manasse "*si prostrò davanti a tutta la milizia del cielo e la servì*" e Amon li "*servì*" (33,3 = 2Re 21,3; 33,23 = 2Re 21,21). Il Cronista rafforzò questo parallelismo con il suo terzo caso: Manasse eresse "*statue*" e a sua volta Amon "*offrì sacrifici a tutti gli idoli eretti da manasse suo padre*" (33,19,22)

I paralleli positivi che il Cronista tracciò fra il redento Manasse e Giosia sono anch'essi triplici. Primo, egli trovò un precedente per l'umiliazione di Giosia in 34,27, basata su 2Re 22,19, nella sottomissione di Manasse in 33,12.19.23; nel terzo caso, la differenziò dall'atteggiamento negativo di Amon. Secondo, fornì un parallelo per l'ascolto da parte del Signore della preghiera di pentimento di Giosia (34,27 = 2Re 22,19) nella esperienza di Manasse in 33,13. In entrambi i casi, le caratteristiche del regno di Giosia furono trasferite a Manasse per via di anticipazione. Terzo, egli attribuì sia a Manasse sia a Giosia l'aver stabilito un culto vero e l'averlo poi raccomandato al popolo (33,16; 34,33; 35,16). Il regno di Giosia rafforza le lezioni della fase redenta di Manasse.

Il Cronista trovò in questi tre re due modelli della via di ritorno al Signore dall'apostasia attraverso il pentimento. Una volta di più, egli sembra aver avuto in vista il fascio di esempi di Ez 18. Manasse realizzò le istruzioni di **Ez 18,21–23**, una bandiera per la grazia di Dio che perdona i peccatoripentiti, dimentica il loro passato, e ispira una nuova integrità. Amon è il peccatore che non si stacca mai dai suoi peccati, come la persona di **Ez 18,10–13**. Il rovesciamento del cattivo regno di Amon nel regno di Giosia fissa in forma narrativa Ez 18,14–18, il caso di un figlio che si solleva al di sopra delle premesse familiari. La sua ricaduta inaspettata lo porta vicino al personaggio di **Ez 18,24**: *"Ma se il giusto si allontana dalla giustizia e commette l'iniquità e agisce secondo tutti gli abomini che l'empio commette, potrà egli vivere? Tutte le opere giuste da lui fatte saranno dimenticate; a causa della prevaricazione in cui è caduto e del peccato che ha commesso, egli morirà"*.

4.3 2Cr 36,1–23 L'esilio ricorrente e la prospettiva di restaurazione

Il Cronista ha insistito sull'idea che l'esilio giudaico del 587 non era un evento unico o finale; esso aveva dei corrispettivi nelle generazioni precedenti. I temi di morte, deportazione, e privazione del culto del Tempio si sono materializzati alla fine del regno di Acaz (28,5–6.8.17; 29,8–9), e hanno trovato una restaurazione spirituale al tempo di Ezechia. A sua volta, Manasse fu esiliato a Babilonia e dopo il suo pentimento fu restaurato sul trono (33,11–13). Gli ultimi quattro regni, riassunti in questa ultima sezione del libro, sono anch'essi tratteggiati al modo di diversi esili. I primi tre dei quattro re (Ioacaz, Ioiakim, Ioiakim) furono deportati, e nel regno dell'ultimo il popolo soffrì esilio. La cessazione del culto del Tempio è anticipata dalla rimozione degli oggetti del Tempio da parte di stranieri in due dei tre dei precedenti regni (36,7.10). Nessuno dei precedenti esili regali è rovesciato, ma la continuità del popolo e della monarchia nel paese non dà un'impressione ripetuta di fine. Alla fine, questa impressione sfocia in un annuncio esplicito di restaurazione, con il sorgere dell'impero persiano. Così gli ultimi nove capitoli del libro sono maestri nel presentare l'esilio come un giudizio nato generazione dopo generazione, e tuttavia un esilio che può essere seguito da un rinnovamento.

Le "vignette" di successivi regni funzionano come parabole della possibile scelta per il bene e per il male che sta di fronte ad ogni generazione. Il Cronista prese la metafora di un esilio prolungato che dominò il pensiero giudaico dopo la fine dell'esilio a Babilonia, sia accettandola sia andando oltre. Le sue parabole regali di esilio e restaurazione presuppongono tutte e rafforzano il suo principale scenario di esilio sotto Saul e di restaurazione con Davide e Salomone. Alla fine del capitolo, il Cronista aveva in vista **Ger 29,10–11**: *"10 Pertanto dice il Signore: Solamente quando saranno compiuti, riguardo a Babilonia, settanta anni, vi visiterò e realizzerò per voi la mia buona promessa di ricondurvi in questo luogo. 11 Io, infatti, conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo – dice il Signore – progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza"*.

Tre osservazioni conclusive. Prima: il Cronista non era legato a un modo legalistico di pensare. Il giudizio dell'esilio venne non primariamente per le trasgressioni della legge, ma per il rifiuto degli avvertimenti profetici e delle offerte di perdono per una ulteriore possibilità. Disprezzare questa iniziativa è il peccato dei peccati nel libro delle *Cronache* (cf Gv 16,9).

Seconda: l'esilio più grave toccò alla generazione di Sedecia. Tuttavia, ponendo *l'esilio* sullo sfondo di altri precedenti esili, esso diventa soltanto *un esilio*. Un castigo non può e non deve nascondere la continuità della grazia e dell'amore.

Terza: il Cronista alla fine si rifà ai profeti e alla legge per ricordare che l'esilio è finito da tempo. Il suo messaggio riecheggia quello di Is 40,2 e di Sof 3,17. L'ira di 36,16 era spenta, e la guarigione era di nuovo un'opzione vitale. Un segno di restaurazione per il Cronista era la riabilitante presenza di Dio con il popolo ricostituito, presenza desiderata a partire dalle parole del re straniero Ciro: *"il suo Dio sia con lui e parta"* (36,23). Questa certezza e questo segno di speranza sono passate nel cuore della fede cristiana, soprattutto attraverso il vangelo ebraico di Matteo, in cui Gesù è annunciato, sta e resta con i discepoli in missione come "Emmanuele", "Dio con noi" (Mt 1,23; 18,20; 28,20). L'assicurazione della presenza divina era l'antico messaggio dato a Israele alla vigilia dell'ingresso nel paese: *"Siate forti, fatevi animo, non temete e non vi spaventate di loro, perché il Signore tuo Dio cammina con te; non ti lascerà e non ti abbandonerà"* (Dt 31,6). Esso divenne il nuovo messaggio del Cronista per ogni generazione del popolo di Dio, nel momento in cui le esortava a camminare con il Signore. Questo compito e questa speranza sono arrivate fino a noi. E nonostante tutto quello che faremo, attraverso le nostre fedeltà, ma anche attraverso le nostre infedeltà, questo compito e questa speranza continueranno a sostenere le generazioni che verranno.