

INCARNAZIONE DEL LOGOS Il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica

SOMMARIO: 1. La *ḥokmâ* di Gb 28: una mediazione immediata – 2. Donna Sapienza in Pro 8: una mediazione irrisolta; 2.1 «*JHWH qānānî rēšît darkô*» (v. 22a); 2.2 «*wāʿehjeh ʿešlô ʿmwn*» (v. 30a) – 3. Σοφία e *Tôrâ* in Sir 24: la risoluzione giudaica; 3.1 Sapienza e creazione; 3.2 Sapienza e *Tôrâ* – 4. *Ḥokmâ* e *Tôrâ* nella successiva tradizione ebraica – 5. Incarnazione del λόγος: la risoluzione di Gv 1

Nell'exkursus del suo monumentale commentario dedicato al Logos giovanneo, R. Schnackenburg scriveva, nel 1965:

«Se la speculazione sapienziale offre i paralleli materiali più precisi, non spiega però il termine usato [ὁ λόγος, *ndr*] nell'inno cristiano»¹.

Molto tempo da allora è passato, sterminata letteratura è stata prodotta nello sforzo di cercare le radici e le fonti che potessero meglio spiegare la scelta del quarto evangelista². Ma, a dire il vero, nessuna delle ipotesi riesce a soddisfare appieno le molte domande

¹ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni; Parte prima; Testo greco e traduzione, introduzione e commento ai capp. 1-4*, Traduzione di G. CECCHI, Edizione italiana a cura di O. SOFFRITTI (= Commentario Teologico del Nuovo Testamento IV/1), Brescia, Paideia, 1973, 361 [originale tedesco del 1965].

² Rimando a un recente contributo di G. Segalla, il quale con metodologia narratologica tenta una nuova soluzione dell'enigma: G. SEGALLA, «Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell'orizzonte culturale dei suoi primi lettori», in «Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo; XXXIV Settimana Biblica Nazionale», a cura di R. FABRIS, *Ricerche Storico-Bibliche* 10,1-2 (1998) 251-278 (con bibliografia). A modo di *status quaestionis*, si veda un'ampia panoramica degli studi in M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos. Studie zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh* (Neutestamentliche Abhandlungen. NF 20), Münster i. W., Verlag Aschendorff, 1988, 3-161.

che il lettore si pone davanti al λόγος. E l'intento di questo contributo non è di aggiungere un'ennesima risposta al *carnet* già sufficientemente copioso, bensì di rileggere l'inno di Gv 1, con la mia sensibilità di anticotestamentarista, ricollocandolo nel suo contesto più ovvio: la tradizione giudaica. Sono infatti convinto, che, nonostante i molti influssi culturali dell'ambiente ellenistico del I secolo, l'evangelista abbia attinto soprattutto al proprio bagaglio, che lo legava alle speculazioni teologiche *dentro* le variegate espressioni del giudaismo del suo tempo. In questo ambito, è possibile trovare non solo i paralleli più precisi per Gv 1, ma anche spiegare perché sia utilizzata la forma assoluta ὁ λόγος.

Non direttamente il quarto evangelista, ma, più verosimilmente, i commentatori cristiani, già a partire da Giustino nel II secolo³, hanno trovato nel λόγος giovanneo un referente culturale fecondissimo per il loro dialogo con la cultura greca, affermando la presenza attiva del λόγος nella cultura extra-giudaica, anche prima di Cristo. Quanto però a Giovanni, l'*habitat* culturale rimane la tradizione ebraica, nelle sue diversificate manifestazioni del Medio Giudaismo. Tuttavia, con questo non si vuole cancellare l'originalità del prologo: in quanto è proprio dall'interno delle coordinate del pensiero ebraico che l'intuizione giovannea porta un'innovazione, che è una vera e propria rivoluzione copernicana.

La fede pasquale in Gesù, Signore e Dio, ha gettato un'abissale illuminazione sul modello utilizzato dal giudaismo per esprimere l'universale della sapienza e la sua determinazione nella *Tôrâ*. La sapienza aveva posto la sua tenda in Israele e si era fatta «libro sacro», comandamento divino, «parola» illuminante per la vita. Quella *Tôrâ*, a partire dal Siracide – e la tradizione giudaica lo ripete con continuità –, aveva rimpiazzato i predicati della sapienza cosmica. Essa era da sempre preesistente: il mondo è stato fatto per mezzo della *Tôrâ* e in vista di essa. Ma essa si è fatta «libro», dono a Israele per mezzo di Mosè: la sua parola e il suo comandamento sono diventati la pienezza di vita e di felicità per Israele, e – attraverso Israele – per tutta l'umanità.

È però in Gesù Cristo che si ha la pienezza di quella rivelazione e di quella promessa di vita: dono che si aggiunge a dono. Se la *Tôrâ* è un dono ricevuto per mezzo di Mosè, il dono pieno («la grazia e la verità») *avvengono* per mezzo del Figlio unigenito: per mezzo di Lui il mondo è stato fatto e «senza di Lui niente». La parola uscita dalla bocca dell'Altissimo si è *incarnata* in Lui e ha posto definitivamente la sua tenda in mezzo agli uomini.

Per comprendere in modo corretto l'apporto della speculazione

³ *IApol.* 46,2-3; cf anche *IIApol.* 8,1.

giovannea, è necessario ripercorrere, se pure velocemente, la riflessione sulla figura della sapienza-*hokmâ* e le sue identificazioni⁴. Il contributo si snoderà quindi in quattro tappe, prima di approdare alla conclusione:

a) il punto di partenza è Gb 28, in quanto – a quanto vedo – sta proprio qui il momento originario della riflessione. La *hokmâ* si dà in Gb 28 come figura poetica, molto espressiva dal punto di vista simbolico, ma senza occupare alcun «luogo» intermedio tra Dio e l'umanità. La sua figura, però, postula la necessità di comprendere l'azione di Dio non solo nei confini di una teologia della storia, ma anche nell'orizzonte più ampio di una teologia della creazione;

b) in Pro 8, la figura della *hokmâ* assume invece una propria caratterizzazione; e tuttavia questa pagina lascia aperti alcuni problemi cruciali, posti da una mediazione tra Dio e gli uomini, sia nel contesto dell'assoluto monoteismo, dovendo chiarire il rapporto di «preesistenza» rispetto al resto della creazione e rispetto a Dio; e sia, ancora di più, nella corretta dialettica tra universalizzazione della sapienza e determinazione di essa a partire dallo jahwismo;

c) a questi problemi risponde la riscrittura di Sir 24; la σοφία preesistente, attiva già al momento della creazione, prende dimora in Israele ed è la *Tôrâ*. In questo modo, Siracide evita l'indeterminatezza dell'universale, che viene raggiunto attraverso la *Tôrâ*, e non a prescindere da essa;

d) da ultimo⁵, si offrirà una panoramica della tradizione ebraica

⁴ Il percorso non è certo originale e la letteratura esegetica su questo argomento è sterminata. Per una bibliografia completa – almeno sino al 1990 – si veda C. WESTERMANN, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990* (= Arbeiten zur Theologie 71), Stuttgart, Calwer Verlag, 1991. Ci basti qui segnalare alcuni studi complessivi: H. F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 97), Berlin, Akademie Verlag, 1966; CH. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse* (= Études Bibliques), Paris, J. Gabalda et C^e Éditeurs, 1969; G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Traduzione di C. BOCCHERO, Presentazione e revisione a cura di N. NEGRETTI, Torino, Marietti, 1975 [originale tedesco del 1970]; *La Sagesse de l'Ancien Testament. Journées bibliques Louvain 1978*, éd. par M. GILBERT (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 51), Gembloux / Leuven, Duculot / University Press, 1979, ²1990; *La Sagesse biblique; De l'Ancien au Nouveau Testament; Actes du XVe Congrès de l'ACFEB (Paris 1993)*, éd. par J. TRUBLET (= Lectio Divina 160), Paris, Les Éditions du Cerf, 1995; R. E. MURPHY, «The personification of Wisdom», in *Wisdom in Ancient Israel*, Edited by J. DAY – R.P. GORDON – H. G. M. WILLIAMSON, Cambridge, University Press, 1997, 222-233.

⁵ Sebbene sempre ricco di interesse, per la finalità di questo contributo non ritengo necessario un approfondimento del libro della Sapienza, perché meno legato a Gv 1 degli altri testi. La figura della σοφία in tale scritto, che dovrebbe risalire agli anni 30 a.C., è messa in relazione con lo spirito, introducendo il rischio di omologie tra la sapienza e il *pneuma* stoico.

che si sviluppa dopo il Siracide. Avendo identificato ormai sapienza e legge, nel senso che la *Tôrâ* è la figura storica della *ḥokmâ*, il giudaismo mostra di essere alla ricerca di un equilibrio coerente tra la teologia della creazione e teologia della rivelazione: Dio infatti ha creato l'universo per mezzo della *Tôrâ*, per potersi rivelare a Israele tramite essa e, tramite il suo popolo, a tutta l'umanità.

A questo punto si sarà in grado di apprezzare la soluzione giovannea e la sua innovazione. Giovanni, rimanendo coerente con l'impostazione della teologia giudaica, assume un referente storico del tutto nuovo per la sapienza preesistente: non la parola scritta in un libro, ma la parola che è la vita di Gesù Cristo.

1. LA *HOKMÂ* DI GB 28: UNA MEDIAZIONE IMMEDIATA

La *ḥokmâ* di Gb 28⁶ è un simbolo molto ricco, che apre al senso della presenza di Dio nella creazione. Il contesto simbolico del capitolo è a dominante drammatica. In esso, s'inquadra perfettamente la figura di una *ḥokmâ*, la cui caratterizzazione femminile non è solo un accidente grammaticale, ma ne è, al contrario, l'indizio della struttura simbolica fondamentale. Essa è infatti oggetto delle azioni di Dio (vv. 23-28), come i metalli e le pietre preziose sono oggetto del potere umano (vv. 1-11). Anche i quattro verbi del v. 27 («vedere», «misurare», «fissare» e «scrutare») trovano una migliore spiegazione, se si tiene presente questo parallelo, e vengono collocati nell'ambito della creazione.

In un certo senso, la sapienza può essere considerata il punto di arrivo dell'azione divina, il senso o la causalità – efficiente e finale – della sua opera, la *pietra filosofale* della sua «alchimia» nell'universo.

Comunque definita da un'archetipologia simbolica⁷, la sua valenza principale emergente è la *trasformazione*. Il punto di partenza è la notte *caotica*, quella che precede l'inizio assoluto della creazione, ma

⁶ Per la bibliografia, l'analisi particolareggiata del capitolo e i presupposti di questa presentazione rimando al mio studio G. BORGONOV, *La notte e il suo sole; Luce e tenebre nel Libro di Giobbe; Analisi simbolica* (= *Analecta Biblica* 135), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1995, 61-68 e 255-283.

⁷ C. G. Jung e la sua scuola parlerebbero di archetipo del femminile: cf la presentazione di *Sofia* in E. NEUMANN, *La Grande Madre; Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Traduzione ed edizione italiana a cura di A. VITOLO (= *Psiche e Coscienza*), Roma, Astrolabio, 1981, 322-332 [originale tedesco del 1956]. G. Durand la inquadra nel *Regime notturno* a struttura sintetica: (G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario; Introduzione all'Archetipologia generale*, a cura di E. CATALANO (= *La Scienza Nuova* 12), Bari, Edizioni Dedalo, 1972, 441-445 [originale francese del 1969]).

anche quella che rimane attorno all'ordine creato e intrattiene con esso il dramma della vita. Il punto di arrivo, nella ruota vorticoso della vita, che implica nascita e morte, luce e tenebra, è la trasformazione e l'illuminazione. Dio solo ne conosce la via e i modi, ma ha voluto comunicarsi all'uomo nella finitudine, suscitando in lui una ricerca insaziabile e una inquietudine che è una domanda sempre aperta.

Il simbolo della *hokmâ* appartiene al *Regime notturno*, è emanazione della tenebra della notte, «santa, inesprimibile e misteriosa», «potente grembo di rivelazioni»⁸, analoga al *chaos* originario e indistinto, da cui proviene il tutto.

In Gb 28, la *hokmâ*, questa singolare opera di trasformazione operata da Dio, non è quindi se non la possibilità di un dialogo con l'umanità da Lui voluto sin da principio, un'umanità che si scopre insieme grande e misera. Non vi è altro *luogo* della sapienza, se non nell'incontro tra la domanda dell'uomo e la rivelazione di Dio: «Badate! Temere il Signore è sapienza, allontanarsi dal male è conoscenza!» (v. 28)⁹. Questo versetto conclusivo non è affatto una concessione alla pietà tradizionale, ma un altro modo di esprimere il tema dell'immagine di Gn 1,26s. L'uomo non solo scopre dei simboli, ma si scopre un essere *simbolico*, partner di quel dialogo che lo lega al Dio Creatore.

La *hokmâ*, anticipata dalla domanda sul senso della creazione che la contraddittorietà della finitudine costringe l'uomo a porre, non è disponibile come risultato di una ricerca: è una risposta eccedente che proviene da Dio stesso¹⁰, come senso dell'universo e della crea-

⁸ Espressione tratta dal *Quinto Inno alla notte* di Novalis (= FRIEDRICH VON HARDENBERG, *Inni alla notte*, Versione di R. SAMUEL, Riduzione in versi italiani e introduzione di V. ERRANTE, Milano, Gruppo Editoriale Domus, 1942, 91). G. Bachelard ha sviluppato una metafisica della notte, che sarebbe la struttura fondamentale del *cogito* del poeta (cf G. BACHELARD, *La poétique de la rêverie* [= Quadriga 62], Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 1993, 124-147).

⁹ «Die rechte Weisheit für den Menschen ist, wenn er im Wissen um die Möglichkeiten wie auch um die Grenze seiner eigenen Weisheit sich der Weisheit Gottes unterstellt». È la conclusione corretta di CH. BALDAUF, «Menschliches Können und göttliche Weisheit in Hiob 28», in *Theologische Versuche XIII*, hrg. von J. ROGGE – G. SCHILLE, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1983, 57-68: 66, il quale tuttavia, insieme ad altri – com'è noto –, considera il v. 28 un'aggiunta.

¹⁰ Da questo punto di vista, la *hokmâ* di Gb 28 è molto di più del semplice *savoir faire*, ma anche della *weltimmanente Weisheit* di G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Traduzione di C. BOCCHERO, Presentazione e revisione a cura di N. NEGRETTI, Torino, Marietti, 1975, 135 [originale tedesco del 1970]. In Sir 3,21s, accanto al tema delle «cose troppo difficili» per l'intelligenza umana (cf, ad es., Dt 30,11-14; Sal 131; Ger 45,5), sembra che la conoscenza della *Tôrâ* sia sufficiente per se stessa e possa esimere l'uomo da ogni ulteriore ricerca. La prospettiva di Giobbe è diversa: l'uomo deve cercare, rimanendo disponibile – alla fine della ricerca – a riconoscere la diversità della manifestazione di Dio (cf Gb 42,2-6).

zione¹¹, di quella creazione di cui l'uomo si sente coscienza dialogante con il suo Creatore.

Come dicevo poco sopra, il genere femminile del lessema¹² è molto di più di un accidente grammaticale, in quanto è proprio del femminile esprimere la *ciclicità* e la *sintesi* nell'unione degli opposti. Gb 28 sfrutta questa valenza simbolica, ponendo la *hokmâ* nel crocevia tra le capacità dell'*homo faber*, che porta la luce sin nei luoghi più tenebrosi del grembo infernale, ma non riesce a far luce sul mistero della *hokmâ*, e la singolare opera di Dio, che solo può scrutarla e comunicarla.

Ciò permette all'autore di Giobbe di comprendere la dialettica del divenire, senza compromettere la figura di Dio. Dio rimane sempre identico a se stesso: ciò che muta e porta con sé il «lato oscuro» della realtà è la creatura finita, immersa nel flusso del divenire.

Con questo simbolo, il libro di Giobbe segna un passo in avanti rispetto alla teologia profetica, che pure ha offerto molti spunti per la costruzione del dramma. Basti ricordare gli apporti decisivi che provengono dal Secondo Isaia. La soluzione offerta è calibrata ed equidistante da ogni estremo, dualistico o monistico che sia¹³.

Come mostrano i discorsi divini di Gb 38-41, quanto accade nella creazione, nella cornice della finitudine e della creaturalità, è un divenire in trasformazione, che in Gb 28 assume la figura simbolica della *hokmâ*.

Ciò è, d'altra parte, strettamente legato al contributo teologico più originale offerto dal dramma di Giobbe, ovvero la valorizzazione di una teologia della creazione. Il libro di Giobbe esprime infatti una visione teologica complementare rispetto alla teologia della storia di stampo profetico o deuteronomistico: il discorso su Dio è collocato nell'orizzonte della creazione, un orizzonte più ampio e fondativo rispetto ad ogni rapporto di alleanza¹⁴. Per Giobbe, è impossibile

¹¹ «Diese "Weisheit", "Vernunft" muss also etwas wie den von Gott der Schöpfung eingesenkten "Sinn", ihr göttliches Schöpfungsgeheimnis bedeuten, wobei nur zu bedenken ist, dass das Gedicht weniger an etwas Ideelles, sondern eher fast an etwas Dingliches gedacht hat». Questa affermazione di VON RAD (*Sapienza*, 193s; 137 dell'edizione italiana), a mio parere va capovolta, in quanto la sapienza di Gb 28 è qualcosa di ideale, più che di concreto.

¹² Caratteristica comune all'ebraico *hokmâ*, al greco σοφία e alle lingue neolatine.

¹³ T.N.D. METTINGER, *In search of God; The meaning and message of the everlasting names*, Edited by F.H. CRYER, Philadelphia PA, Fortress Press, 1988, 198, parlando dei discorsi divini di Gb 38-41, li definisce «an Old Testament Gospel», proprio perché Giobbe è invitato a non negare il male, ma, nello stesso tempo, a non considerarlo un aspetto della natura divina.

¹⁴ Non si vuole, con questo, sminuire il valore di una teologia dell'alleanza (cf soprattutto il libro del Deuteronomio!), né misconoscere il fatto che l'attenzione alla storia come luogo di rivelazione ha portato la tradizione profetica a superare la

spiegare la complessa realtà del male, partendo immediatamente e unicamente da un'etica dell'alleanza. Bisogna presupporre che il Dio dell'alleanza sia il Dio creatore, colui che ha posto in essere l'uomo e il mondo, in quanto realtà in divenire, per comprendere anche il senso del divenire. La rivelazione e l'alleanza – intese a modo di cifre sintetiche per indicare il *kerygma* delle tradizioni profetiche e deuteronomista – non sono state affatto escluse¹⁵, ma sono inserite nella cornice della creazione, considerata come il fondamento da cui deve partire ogni altra considerazione.

In conclusione, in Gb 28 si ha una mediazione immediata della *hokmâ*. Essa si pone in un luogo *utopico*, nello spazio non intermedio tra la ricerca dell'uomo e l'azione divina: un simbolo aperto ad esprimere il senso del divenire della creazione davanti a Dio, prima di ogni legame di alleanza con il suo popolo e a suo fondamento. L'autore di Giobbe non conferisce alla *hokmâ* alcuna valenza di ipostasi distinta da Dio o di persona¹⁶. Tuttavia, il simbolo apre una nuova strada: e gli sviluppi non tardano a manifestarsi nella composizione di Pro 1-9.

2. DONNA SAPIENZA IN PRO 8: UNA MEDIAZIONE IRRISOLTA

Non è necessario in questa sede dimostrare la peculiarità di Pro 1-9 nel contesto del libro e il rilievo retorico assunto dai due discorsi di «donna Sapienza» in Pro 1,20-33 e 8,1-36¹⁷.

visione «mitica» della natura, condivisa da tutte le culture dell'Antico Vicino Oriente. Grazie ai profeti gli eventi hanno perso la loro opacità e, in base alla concezione di un «tempo a senso unico», si sono trasformati in «teofanie negative» e in «collera di יהוה». Tuttavia, il «simbolo» della «volontà di Dio», se astratto dall'orizzonte della «volontà del Dio creatore», poteva (e può tuttora) divenire un principio ideologico pericoloso, in quanto può attribuire a Dio quanto invece è da attribuire alla finitudine della creaturalità.

¹⁵ Si ricordino Gb 28,28 e la sentenza conclusiva di 42,7-8.

¹⁶ È necessario precisare che utilizzo «ipostasi» e «persona» in senso teologico (e quindi tra loro sinonimi) e non religionista, secondo cui l'ipostasi sarebbe l'energia divina capace di agire con una certa autonomia rispetto alla sua fonte, con cui può rifondersi o progressivamente evolversi verso una nuova divinità; cf per questo LARCHER, *Études*, 399s.

¹⁷ Per questi problemi si vedano: A. BARUCQ, *Le livre des Proverbes* (= Sources Bibliques), Paris, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, 1964; W. MCKANE, *Proverbs; A new approach* (= Old Testament Library), London, SCM Press, 1970; O. RÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (= Biblischer Kommentar: Altes Testament 17), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984; L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LÍNDEZ, *1 Proverbi* (= Commenti Biblici), Roma, Borla, 1988 [originale spagnolo del 1984]; A. MEINHOLD, *Die Sprüche*, 2 Bände (= Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 16.1-2), Zürich, Theologischer Verlag, 1991; V. MORLA ASENSIO, *Proverbios* (= El Mensaje del Antiguo

Più interessante per il nostro discorso, sarebbe poter stabilire gli influssi determinanti che hanno portato alla personificazione della *ḥokmâ*. Tuttavia, come dimostrano le posizioni dei critici moderni, il problema rimane strettamente legato al presupposto della data di composizione di Pro 1-9¹⁸. Personalmente ritengo importanti, accanto all'ovvio legame con la tradizione biblica stessa, due altri fattori: l'aggancio con la figura egiziana della Ma'at (*M'3t*) e la sua iconografia, e inoltre, il primo contatto con la tradizione filosofica greca. Già da questo, si capisce che, nella mia ipotesi, la composizione di Pro 1-9 – quale introduzione teologica al libro dei Proverbi – vada collocata tra la fine del IV e la metà del III secolo a.C.

Pro 8,1-36 si presenta come un discorso di donna Sapienza, molto ben redatto da un punto di vista retorico¹⁹: ella, stando «sui luoghi più

Testamento 19), Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1992; R.N. WHYBRAY, *Proverbs* (= The New Century Bible Commentary), Grand Rapids MI, W. B. Eerdmans, 1994. Studi particolari su Pro 8 (o, in genere, su 1-9): P.É. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus-Christ* (= Lectio Divina 44), Paris, Cerf, 1966; G. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1-9; Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1966; N. C. HABEL, «The symbolism of Wisdom in Proverbs 1-8», *Interpretation* 26 (1972) 131-57; O. KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott: ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m'šāḥāqat in Spr 8,30f*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1974; B. LANG, *Frau Weisheit: Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1975; G. BAUMANN, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9; Traditionsgeschichtliche und theologische Studien* (= Forschungen zum Alten Testament 16), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996; R. N. WHYBRAY, *Wisdom in Proverbs. The concept of wisdom in Proverbs 1-9* (= Studies in Biblical Theology 45), London / Naperville, SCM / Allenson, 1965.

¹⁸ Lo *status quaestionis* di questo problema può essere riassunto attorno a tre «scuole»: a) la scuola francese (A. Robert, P. E. Bonnard, R. J. Tournay, A. Barucq), sottolinea l'influenza della tradizione profetica e deuteronomica; b) la scuola americana (W. F. Albright, M. J. Dahood) insiste di più sui legami con la mitologia e la cosmologia cananaica; c) la scuola tedesca (B. Lang, Ch. Kayatz, O. Keel) valorizza l'apporto dato dall'iconografia egiziana della Ma'at (*M'3t*). Secondo B. Rocco, «Iconografia isiaca e letteratura biblico-sapienziale», in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee; Atti del Simposio per il XXV dell'ABI*, Brescia, Paideia, 1975, 39-41, Pr 1-9 sarebbe una presa di posizione contro la religione isiaca.

A parte, va infine ricordata la tesi difesa da M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1969, ²1988, 275ss, che porta in primo piano il legame tra la *ḥokmâ* e i filosofi presocratici.

¹⁹ I pochi elementi qui ricordati sono tratti da M. GILBERT, «Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8», in *La Sagesse de l'Ancient Testament. Journées bibliques Leuven 1978*, éd. par M. GILBERT (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 51), Gembloux / Leuven, Duculot / University Press, 1979, ²1990, 202-218; e da P.W. SKEHAN, «Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24», *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 365-79.

elevati, sulla strada, agli incroci» (v. 2), invita tutti a seguirla per avere vita e felicità. Dopo l'introduzione (vv. 1-3), il discorso si articola in una sezione argomentativa (vv. 4-31) e una conclusione operativa (vv. 32-36). La sezione argomentativa è pure suddivisa in tre parti, ciascuna delle quali segnalata da un *incipit* che dà rilievo alla struttura dello sviluppo:

a) «A voi, uomini» (ʿălekem ʾîšîm): vv. 4-10 (e 11)²⁰;

b) «Io, Sapienza» (ʿănî-ḥokmâ): vv. 12-21;

c) «יהוה qānānî»: vv. 22-31, la sezione più impegnata dal punto di vista teologico, che comunque non va sganciata dalle argomentazioni esposte nelle due parti precedenti.

Per la finalità di questo contributo, è importante mettere in rilievo la particolare attenzione dell'autore di Pro 8 al rapporto tra ḥokmâ, יהוה e l'umanità nel suo insieme. Il rapporto tra i tre attori, oltre ad essere la struttura portante di Pro 8,4-31, è anche – simmetricamente – la struttura della terza parte (8,22-31)²¹: «יהוה qānānî» (v. 22); «šām ʾānî» (v. 27); «wāʿehjeh ʿešlô ʾmwn» (v. 30); «ʿet-bʿnê ʾādām» (v. 31).

Ancora più chiaramente, negli ultimi due versetti la relazione tra i tre ruoli emerge da un doppio chiasmo perfetto:

30a:	wāʿehjeh	šaʿăšūʿîm		jôm jôm
30b:		mʿšaḥeqet	lʿpānājw	bʿkol-ʿēt
31a:		mʿšaḥeqet		bʿtēbēl ʾaršô
31b:		wʿšaʿăšūʿaj	ʿet-bʿnê ʾādām	

In effetti, la sezione ha come tema centrale il rapporto tra i tre attori: il rapporto tra ḥokmâ e יהוה, e quello tra ḥokmâ e umanità²².

Nei vv. 22-26 vi è una serie di congiunzioni e avverbi che indicano il «prima» della creazione, il «non ancora». La sezione termina con tēbēl («mondo»; v. 26b). Nei vv. 27-29, per 6 volte vi è la costruzione bʿ + infinito, che indica invece contemporaneità (rispetto all'atto della creazione), ed anche questa serie plana su ʿereṣ («terra»; v. 29). I due termini appaiono uniti nell'originale sintagma del v. 31a bʿtēbēl ʾaršô, a chiudere la composizione con una sorta di sintesi.

²⁰ Il v. 11 tradisce il suo carattere di glossa, perché in un discorso di Sapienza, improvvisamente si passa a parlare della sapienza. Inoltre, il versetto è ripetizione di 3,15.

²¹ Prima del v. 22, i LXX inseriscono un altro versetto: «Se vi proclamassi (ἀναγγείλω) quanto avviene ogni giorno (τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα), dovrei ricordare di narrare quanto esiste sin da sempre (τὰ ἐξ αἰῶνος)». L'aggiunta presuppone che la sapienza sia stata testimone dell'atto creativo.

²² Si veda lo studio, condotto con metodo sincronico, di J.N. ALLETTI, «Proverbes 8,22-31. Étude de structure», *Biblica* 57 (1976) 25-37.

Si potrebbe pensare a una divisione tripartita per i vv. 22-31, ma – al contrario – vi sono altri fattori che fanno preferire una divisione bipartita. Infatti, in 27a «io ero là» (*šām 'ānī*) vale per l'intera serie delle frasi con *bē* + infinito ed è propriamente un anticipo della frase principale del discorso, che inizia solo con il v. 30 e specifica il luogo della sapienza: «io ero là» non significa «io ero nei cieli», ma «io ero presso di lui» (*wā'ehjeh 'ešlō*), come appunto afferma il v. 30²³. Questo dice anche che le subordinate precedenti non vogliono essere un racconto cosmogonico o creazionistico, ma raccontano il momento dell'ordinamento e dell'organizzazione del mondo creato, che continua «giorno dopo giorno» (*jôm jôm*), come afferma il v. 30b.

Un computo quantitativo conferma la distinzione bipartita (vv. 22-26 e 27-31): la comparsa dei tre attori (יהוה del v. 22a; l'«io» della *hokmā* del v. 27a; gli uomini del v. 31b) crea un doppio quadro di 11 righe di poesia ciascuno. Anche da questo punto di vista compositivo, la *hokmā* sta al centro della relazione tra יהוה e gli uomini.

L'analisi strutturale di J.N. Aletti²⁴ conferma una progressione omogenea della figura della *hokmā*: a livello *sintagmatico*, in quanto si passa da una posizione iniziale di oggetto ad una di soggetto con una propria attività (*mēšaheqet*), davanti a Dio (*l'pānāyw*) e con gli uomini (*'et-b'ē 'ādām*); a livello *semantico*, in quanto si passa da una passività, a una presenza e infine ad un'attività qualificata.

Il ricco corredo di specificazioni temporali e spaziali mette in luce ulteriori elementi di confronto. L'universo nella sua totalità non è eterno, mentre la *hokmā* sì, sebbene anche per essa vi sia una crescita (cf *infra*): essa è *rešit* della via di Dio²⁵ ed è «prima» di tutte le altre creature. Le specificazioni spaziali sottolineano il limite dell'uomo, in quanto «essere-nel-mondo»; ma la sapienza, per incontrare l'universo ha bisogno della mediazione umana, perché è l'uomo il catalizzatore dell'incontro tra la *hokmā* e l'universo, in quanto è l'uomo a scoprire che tutto il creato è stato fatto *b'ēhokmā* (cf Pro 3,19s).

Dell'umanità e della sua creazione, Pro 8 non dice nulla, se non nel momento in cui presenta l'attività della *hokmā* che si muove verso gli uomini, «giocando» o «danzando» con loro (*mēšaheqet*), come davanti a Dio²⁶.

²³ Bisogna quindi intendere il *waw* di *wā'ehjeh* come *waw apodoseos*, che conclude le subordinate precedenti.

²⁴ Cf nota 22.

²⁵ O del suo «potere»? Si potrebbe intendere *drk* anche con questo campo semantico, attestato dall'ugaritico *drkt* (cf L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung I, Dritte Auflage neu bearbeitet von W. BAUMGARTNER, unter Mitarbeit von B. HARTMANN - E.Y. KUTSCHER, Leiden, E.J. Brill, 1967, 223 [n. 7]).

²⁶ Si veda il materiale iconografico raccolto da KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott*, 25-

Questo è il carattere di mediatrice attribuito alla *ḥokmâ* da Pro 8: semplice artificio poetico o ipostasi teologica di una mediazione tra *יְהוָה* e l'umanità? Prima di poter rispondere alla domanda, si devono chiarire due punti difficili da precisare nel loro preciso valore semantico: il significato di «*qānānî*» nel v. 22a e di «*ḥmw*» nel v. 30a.

2.1 «*יְהוָה qānānî rēšît darkô*» (v. 22a)

Prima di parlare della *ḥokmâ* presente accanto all'opera ordinatrice di Dio, Pro 8,22-31 ne descrive la progressiva gestazione, scandita da tre verbi: *qnḥ*, *nsk* e *ḥwl*. Com'è noto, è soprattutto il primo di essi a creare problema, a causa dell'ampio campo semantico che il verbo *qnḥ* ha in ebraico²⁷. Le soluzioni più diffuse possono essere ricondotte a tre²⁸:

a) «acquistare, comprare»: è il significato fondamentale e più comune della radice *qnḥ*; in effetti anche la generazione o la creazione sono modalità di acquisizione;

b) «generare, procreare»: significato che potrebbe essere trovato forse in Gn 4,1b; il ricorso all'ugaritico non è sufficiente, in quanto l'ambiguità dell'ebraico è presente anche nella lingua di Ras Shamra; anche l'epiteto caratteristico di Athirat, *qnjt ilm*, può infatti essere interpretato come «creatrice degli dei» oppure «madre degli dei»;

c) «creare»: nella Bibbia Ebraica, cinque altri passi, oltre a Pro 8,22, potrebbero assumere questo significato (Gn 14,19.22; Dt 32,6; Sal

30 e 68-74; Id., «Die Weisheit "spielt" vor Gott; Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *m'sāhaqat* in Spr 8,30f», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 21 (1974) 1-66. Egli osserva che la danza culturale nella Bibbia Ebraica è sempre indicata con la radice *ḥwl*, mentre il piel di *šḥq* indica il «far divertire l'altro» o il «fare l'attore». Potrebbe intendersi anche come un generico «fare festa». L'importante è che quanto la *ḥokmâ* fa davanti a Dio, lo replica con gli uomini (si ricordi il doppio chiasmo dei vv. 30s).

²⁷ Alcuni pensano per questo che all'origine vi siano due radici indipendenti, *qnw* e *qnj*, che poi sarebbero confluite nell'unica forma *qnḥ*. Cf P. HUMBERT, *Opusculs d'un Hébraïsant*, Préface de W. BAUMGARTNER (= Mémoires de l'Université de Neuchâtel 26), Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1958, 166-174; F. VATTIONI, «Il significato della radice *qānāh*» *Rivista Biblica* 3 (1955) 220-228; THAT, II, 651s; F. STOLZ, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 118), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1970, 132s.

²⁸ Non voglio ovviamente ripercorrere lo *status* del problema. Rimando all'ottimo lavoro di A. PASSONI DELL'ACQUA, «La Sapienza e in genere l'elemento intermedio tra Dio e il creato nelle versioni greche dell'AT. Analisi delle divergenze tra testo ebraico e versioni greche dell'Antico Testamento», *Ephemerides Liturgicae* 98 (1984) 97-147: 124s. Ricordo anche l'*editio minor* del medesimo studio: «L'elemento intermedio nella versione greca di alcuni testi sapienziali e del libro dei Salmi», *Rivista Biblica* 30 (1982) 79-90.

78,54; 139,13); i LXX hanno optato per questo significato, traducendo: κύριος ἔκτισέν με (si veda anche l'interpretazione di Sir 24,9, di cui parleremo in seguito); Aquila, Simmaco e Teodoziona hanno corretto in ἐκτίσας, omologando il testo greco all'interpretazione giudaica²⁹.

La scelta del valore semantico del verbo *qnh*, a dire il vero, non è così decisiva, una volta che distinguiamo i problemi di Pro 8,22 da quelli che si sono accumulati lungo la sua *Wirkungsgeschichte*, in particolare durante le discussioni cristologiche che hanno portato a precisare il testo in vista del linguaggio del simbolo niceno³⁰.

Pro 8 esprime infatti la singolarità della *hokmā*, e ciò viene espresso più dal seguito che non dal verbo iniziale *qānānī*. Nei riguardi di Dio, la *hokmā* è «inizio della sua via» (v. 22b), da Dio è stata stabilita³¹ «dall'eternità, dal principio, prima che la terra fosse» (v. 23), è stata generata³² «prima...» (vv. 24a. 25b). Nei riguardi dell'universo, essa è «prima»: un accumulo di circostanze temporali a indicare l'*ab aeterno* attribuisce alla *hokmā* un ruolo di primazialità, che arriva persino a determinarsi come un compito attivo di ordinamento nell'atto creativo (cf la discussione del v. 30 nel paragrafo 2.2, qui di seguito). Nei riguardi dell'umanità, essa intrattiene un ruolo di mediazione, compiendo con gli uomini quanto fa davanti a Dio (vv. 30s).

²⁹ Anche Filone (*De virt.* 62) cita il testo con ἐκτίσας. Si potrebbe pensare anche a una confusione dovuta all'omofonia delle radici κτιζ- e κτησ- in pronuncia iotacista (su questa confusione nei LXX, si veda P. WALTERS [= KATZ] († 1962), *The text of the Septuagint; Its corruptions and their emendation*, Edited by D.W. GOODING, London – New York, Cambridge University Press, 1973, 220-225). La correzione sembra di carattere ideologico, per evitare ogni possibile fuga verso l'ipostatizzazione e ogni minaccia al rigido monoteismo.

³⁰ Già a partire da Giustino e poi da Origene questo testo era citato in contesto cristologico, per spiegare la generazione del Figlio. In particolare, a partire dalla controversia ariana (cf Atanasio, *Contro gli ariani*, 2, 65) Pro 8,22 diventa una citazione sintetica per esprimere l'intera storia salvifica. Dopo Nicea, la distinzione tra i verbi del v. 22 (ἔκτισέν με) e v. 25 (γεννᾷ με) diventa formalmente il linguaggio della fede cristologica della grande chiesa.

³¹ Il verbo *nsk* è variamente interpretato nelle versioni antiche: «fondare», cf LXX (ἐθεμελίωσέν με), seguita dalla VL, una versione influenzata da Pro 3,19, ove si ha *jsd*; «tessere», come forma parallela di *skk* (Vulg); «stabilire», con diverse sfumature in Aquila (κατεστάθην), Teodoziona (ἡτοίμασε με), Simmaco (προεχειρίσμαι). La Vulg (*ab aeterno ordita sum*) non è una versione impossibile, se si dovesse pensare a una gestazione della sapienza, dopo il concepimento. Ma anche a questo riguardo, valgono di più i complementi di tempo che accompagnano l'affermazione che non il valore semantico preciso del verbo.

³² Il verbo *hōlatī* (da *hwl*) nel TM è ripetuto due volte (vv. 24a. 25b), mentre nei LXX appare solo nel v. 25. Il senso, almeno in questo caso, non è in discussione (cf Gb 15,7; Sal 90,2; Dt 32,18; in senso mitico-metaforico, per il mare, Gb 38,8). Ma non va taciuta la valenza del *passivo teologico* in ebraico e dell'interpretazione dei LXX, che mettono al presente con Dio come soggetto: γεννᾷ με «egli mi genera».

2.2 «wā'ehjeh 'ešlô 'mwn» (v. 30a)

Nei vv. 27-29, vi è la descrizione dell'ordinamento del mondo³³. Dio dà le sue leggi al mondo creato³⁴, e durante quest'opera ordinatrice la *hokmâ* è là, «accanto a lui». Non è una descrizione cosmogonica, ma un ordinamento dell'universo nelle sue tre sfere (cielo, terra e abisso), che richiama la sequenza di Gn 1: l'abisso (Gn 1,2), la fissazione della volta celeste (Gn 1,6-8), la separazione delle acque e l'apparizione della terra asciutta (Gn 1,9-10).

Ora, in questa opera ordinatrice, la *hokmâ* è accanto a JHWH come 'mwn. L'ambiguità di questo predicato è attestata anche nella tradizione esegetica giudaica (cf *infra*). Il dibattito antico e moderno può in sintesi essere ricondotto ai seguenti tre campi semantici:

a) «architetto», collegando 'mwn all'akkadico *ummānu*: in questo caso, è inteso come predicato della sapienza (cf LXX: ἀρμόζουσα³⁵, Sap 7,21³⁶), o come attributo riferito direttamente a Dio (cf Bonnard, Dahood, Keel);

b) «fedele» ('āmûn) o «fedeltà» ('ēmuîn), come attributo della sapienza, attestato in Tg³⁷, Simmaco e Teodoziona (ἐστηριγμένη³⁸);

³³ Il v. 29 suona così nei LXX: καὶ ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆ γῆ. Mancano due righe di poesia (b'sûmô lajjâm huqqô ûmajim lô' ja'abrû-pîw).

³⁴ La radice *hqq* è ripetuta per 3 volte.

³⁵ Anche il participio utilizzato dal greco ἀρμόζουσα rimane ambiguo. Il verbo potrebbe essere inteso in senso transitivo «armonizzatrice», oppure intransitivo «in sintonia». Nei LXX, il verbo è quasi esclusivamente applicato agli strumenti musicali. Per il senso attivo, si veda il commento di Ippolito a Ct 1,6: «Dalla sapienza è ordinata tutta la bellezza del mondo» (CSCO 264, 23s). La scelta del verbo potrebbe anche essere dovuta a una ricerca di assonanza con l'originale ebraico ('āmôn), come, ad esempio, la scelta di ὁλοκαύτωμα per tradurre l'ebraico 'ôlâ «olocausto».

³⁶ Il vocabolo τεχνίτης di Sap 7,21 potrebbe essere un'interpretazione di 'mwn. Esso è attestato in greco per la prima volta in due testi epigrafici di Delfo del II secolo a.C., ad indicare la capacità dell'artigiano. Il parallelo più interessante sta nello stesso libro della Sapienza (13,1), dove il maschile τεχνίτης è attributo dello stesso Creatore.

³⁷ wāhwēt b'sîdôj m'hēmāntā: si veda mqrwt gdwlwt 'm pjrwxjm g', New York, Lyon Press, [s. d.], 202.

³⁸ Per questi frammenti si veda *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Post Flaminium nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplati, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit F. FIELD, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1964 [ristampa anastatica dell'edizione di Oxford del 1875]. Sui problemi dalle antiche versioni si vedano anche: *Les Proverbes*, Traduction du text grec de la Septante, Introduction et notes par D. M. d'HAMONVILLE, Avec la collaboration de Sœur É. DUMOUCHE pour la recherche patristique (= La Bible d'Alexandrie 17), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, 207-210; e i due ottimi studi di PASSONI DELL'ACQUA, «L'elemento intermedio nella versione greca di alcuni testi sapienziali e del libro dei Salmi», *Rivista Biblica* 30 (1982) 79-90; Id., «La Sapienza e in genere l'elemento

c) «bambina», «allevata», da *ʾāmûn* (participio qal passivo, come in Lam 4,5), attestato in Aquila (τιθηνομένη); oppure «nutrice», da *ʾômēn* (participio qal attivo), come sembra interpretare Sap 7,12 (γενέτις³⁹), interpretazione menzionata in *BerR* (cf *infra*).

I due punti più difficili della pericope sono significativi non soltanto in sé presi, ma anche perché mettono in evidenza qual è il problema fondamentale degli interpreti di ieri come di oggi⁴⁰.

Il tema fondamentale di Pro 8,22-31 è l'origine della *hokmâ*. Non è in questione l'atto creatore in se stesso considerato, ma il rapporto della *hokmâ* con Dio (= l'origine della *hokmâ*), il suo rapporto con il mondo creato e, in modo particolare, il suo rapporto con il mondo degli uomini (= il ruolo della *hokmâ*): tutto converge verso l'incontro finale con i «figli d'Adamo», ma tutto parte da quel *JHWH qānānî rēšît darkô*. La sapienza è totalmente dipendente da Dio, ma compie la sua missione quando *mēšaheqet* davanti agli uomini, come davanti a Dio.

Il problema si chiarisce nei suoi contorni quando si cerca di precisare il senso dell'attività della sapienza. Si dice che essa è garante dell'ordine cosmico. Ma certo non si può liquidare il problema pensando a un *Urordnung* immanente alla creazione. Pro 8 invita ad osare di più: la *hokmâ* sarebbe il progetto di Dio, pensato *ab aeterno*, di incontrare l'umanità con la sua rivelazione.

La *hokmâ* di Pro 8 è di più di una finzione poetica o di un simbolo aperto come in Gb 28. Essa ha assunto un carattere di *mediazione*, che per ora è solo affermato, ma – rimanendo nell'ambiguità – non viene risolto. Non si mette ancora a fuoco in che

intermedio tra Dio e il creato nelle versioni greche dell'AT. Analisi delle divergenze tra testo ebraico e versioni greche dell'Antico Testamento», *Ephemerides Liturgicae* 98 (1984) 97-147.

³⁹ γενέτις è un vocabolo molto raro e si trova solo in testi minori del I secolo d.C. Il significato è certamente «madre», in quanto genera figli. Solo Sir 15,2 applica il titolo di μήτηρ alla sapienza, ma in un contesto non creazionale (Sir 24,18 è un'aggiunta, come diremo a suo luogo). D'altra parte, Filone (*De ebrietate* 31), cita Pro 8,22 ed aggiunge: «Infatti è necessario che tutto quanto viene alla luce sia più giovane di colei che è madre e nutrice di tutto (ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθεν εἶναι νεώτερα)». Sembrerebbe dunque che Filone stia dando una duplice interpretazione di *mwn*, come madre (= *ʾimmān*) e come nutrice (= *ʾômēn*, maschile nel senso generico di pedagogo). H. A. WILFSON, *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (= Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza 2), Cambridge Mass., Harvard University Press, 1948, I, 267-269, sostiene che questa interpretazione sia mantenuta anche in γενέτις di Sap 7,12, ma non è così evidente.

⁴⁰ Non si deve dimenticare che un ruolo importante per la riflessione sulla *hokmâ* è potuto arrivare all'autore di Pro 8 dalla figura della Ma'at egiziana, responsabile e, nello stesso tempo, oggettivazione dell'ordine cosmico. Che questa figura fosse nota nel mondo israelitico, può essere attestato anche dagli avori di Samaria, tra cui vi sono alcune raffigurazioni della dea Ma'at.

senso vada letta questa mediazione tra l'unico JHHH e l'umanità. Proprio questa lacuna genera le ben note difficoltà interpretative che abbiamo ricordato.

Si è parlato di rivelazione e di mediazione senza alcun accenno alla *Tôrâ* e alla mediazione di Mosè. Si potrebbe quasi supporre che i valori proposti da donna Sapienza sono un universale indeterminato: in effetti, la pagina di Pro 8, anche nel suo insieme, fa una proposta che prescinde dalla determinazione della *Tôrâ*.

È vero che Pro 1-9 propone altri elementi che conducono a precisare l'orizzonte jahwista del ruolo di rivelazione e di mediazione per la *ḥokmâ*. Si pensi, ad esempio, alla «venerazione del Signore» (*jir'at* JHHH) come principio (*rēšît*) della sapienza stessa⁴¹; al *mûsar*, ovvero la *paideia* giudaica fondata sulla *Tôrâ*⁴²; all'esortazione ripetuta di seguire il «*mûsar* di tuo padre» (Pro 1,8; 4,1) o il «comandamento (*mišwâ*) e la *tôrâ* (in senso però generico di insegnamento)»⁴³; all'invito pressante di fuggire la «donna straniera», ovvero la religione non-jahwista⁴⁴.

Ma è anche vero che proprio nel libro dei Proverbi, fra le «sette colonne»⁴⁵ della casa di donna Sapienza, accanto ai *mišlê š'ēmōh* (Pro 10,1), si trovano i «detti di Agur ben-Iakè di Massa» (30,1), le «parole di Lemuel, re di Massa» (31,1) e persino una sezione che è, per così dire, la traduzione in ebraico delle *Istruzioni di Amenemope* (22,17-23,11), scritte in Egitto verso l'inizio del I millennio a.C. È un indizio molto interessante dell'apertura mentale di quei saggi e della prospettiva universalistica della ricerca; ma, d'altra parte, è anche l'esito inevitabile della indeterminazione cui può giungere una *ḥokmâ* sganciata dalla *Tôrâ* e tendente a rimpiazzarla⁴⁶.

⁴¹ Cf Pro 1,7. 29; 2,5; 9,10 (nel contesto di Pro 1-9). Più problematico è lo stico 8,13a: esso deve essere considerato una glossa che legge in senso jahwista le virtù universali della *ḥokmâ* lì elencate. Infatti la sentenza *jir'at* JHHH *š'nōt rā'* spezza il ritmo del verso, ha un andamento sentenziale, estraneo al genere del discorso, ed è facilmente spiegabile a partire dagli altri due stichi del v. 13 (le due parole finali, *rā'* e *šānē'tî*, sono unite nel sintagma *š'nōt rā'*).

⁴² Cf Pro 1,2s, 7s; 3,11; 4,1. 13; 5,12. 23; 6,23; 7,22; 8,10. 33.

⁴³ Pro 6,20: «Osserva, figlio mio, il comandamento di tuo padre; non rifiutare l'insegnamento di tua madre» (*n'sōr b'nî mišwat 'ābikā w'al-tiṭṭōš tōrat 'immekā*).

⁴⁴ Per questa interpretazione della «donna straniera» in Pro 1-9, si veda A. BONORA, «La «donna straniera» in Pr 1-9», in «Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa; XXXII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 14-18 settembre 1992)», a cura di G.L. PRATO, *Ricerche Storico-Bibliche* 6,1-2 (1994) 101-109.

⁴⁵ Le «sette colonne» di Pro 9,1 potrebbero essere le sette raccolte di *m'sālîm* contenute in Pro 10-31 (cf P. SKEHAN, «The seven columns of Wisdom's house in Proverb 1-9», *The Catholic Biblical Quarterly* 9 [1947] 190-198; per questo problema si veda ALONSO SCHÖKEL — VILCHEZ LÍNDEZ, *Proverbi*, 110-116).

⁴⁶ L'analogia tra Pro 8,32-36 e alcuni passi del Deuteronomio (cf soprattutto Dt

Proprio a questo problema cerca di rispondere la riscrittura di Pro 8 ad opera di Gesù ben Sira, all'inizio del II secolo a.C.

3. ΣΟΦΙΑ E TŌRĀ IN SIR 24: LA RISOLUZIONE GIUDAICA

I problemi che affliggono il testo di Sir 24 sono molti⁴⁷. Si avrebbe bisogno dell'originale ebraico, che, purtroppo, sino ad oggi, non è stato trovato. Si è dunque costretti ad utilizzare la versione greca, di cui però possediamo due recensioni: quella breve, attestata nei migliori manoscritti (X, A, B), che dovrebbe offrire la traduzione del nipote di Ben Sira⁴⁸, e quella lunga, che in Sir 24 presenta due aggiunte⁴⁹.

Non voglio qui ripresentare l'esegesi di tutta la pagina, soprattutto dell'autoesaltazione della σοφία sviluppata nei vv. 3-22. L'antica in-

30,15-20) fanno pensare a una riscrittura, e a una tendenziale «sostituzione» della Tōrā con la hokmā.

⁴⁷ Il testo critico di riferimento è *Sapientia Iesu Filii Sirach*, edidit J. ZIEGLER (= Septuaginta. Vetus Testamentum Græcum Auctoritate Academiæ Scientiarum Göttingensis Editum 12,2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1965, ²1980. Sui problemi testuali di Sir 24 si vedano: M. GILBERT, «L'Ecclésiastique: Quel texte? Quelle autorité?», *Revue Biblique* 94 (1987) 233-250; A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide; Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (= Analecta Biblica 133), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1995. Per lo studio di questo capitolo, rimando a: BONNARD, *La Sagesse en personne*, 69-79; H. CONZELMANN, «Die Mutter der Weisheit», in Id., *Theologie als Schriftauslegung: Aufsätze zum Neuen Testament* (= Beiträge zur evangelischen Theologie 65), München, Christian Kaiser Verlag, 1974, 167-176; M. GILBERT, «L'éloge de la Sagesse (Sir 24)», *Revue Théologique de Louvain* 5 (1974) 326-348; Id., «Spirito, sapienza e legge secondo Ben Sira e il libro della Sapienza», *Parola Spirito e Vita* n. 4 (1981) 65-73; J. MARBÖCK, «Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesu Sira», *Biblische Zeitschrift NF* 20 (1976) 1-21; LARCHER, *Études*, 340-348; P.W. SKEHAN, «Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24», *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 365-79; J.F. ROGERS, «Wisdom and Creation in Sirach 24», *Journal of Northwest Semitic Languages* 22 (1996) 141-56; G.L. PRATO, «Sapienza e Torah in Ben Sira: meccanismi comparativi culturali e conseguenze ideologico-religiose», in «Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo. XXXIV Settimana Biblica Nazionale», a cura di R. FABRIS, *Ricerche Storico-Bibliche* 10 (1998) 129-51.

⁴⁸ Cf H.P. RUGER, *Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 112), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1970.

⁴⁹ La recensione lunga è attestata da alcuni manoscritti in minuscolo, tra cui il 248, e dalla Vulgata, la quale ha una sua propria numerazione dei versetti, seguita anche dall'edizione della P³šittā da me consultata: *Ketabe Qadishe*, edidit S. LEE, London, United Bible Societies, 1979. Si capisce quanta confusione possa nascere nel citare i versetti. Le mie citazioni seguono l'edizione critica di Ziegler. La Vulgata riprende il testo della *Vetus Latina* (= VI).

La prima aggiunta è introdotta tra il v. 17 e il v. 19: ἐγὼ μήτηρ τῆς καλῆς καὶ

tuizione di O. F. Frietzsche⁵⁰ di vedervi un poema acrostico rimane una suggestione ancora possibile. A un'osservazione superficiale del testo greco, è facile presupporre dell'originale ebraico solo la lettera a del primo stico (ʔānī; v. 3). Tuttavia, sebbene non sembri un acrostico completo, il fatto che sia composto di 22 versetti indica una certa totalità e anche un insieme dai confini ben delimitati.

La presentazione di σοφία nei vv. 1-2 cambia sin dalle prime battute la prospettiva di Pro 8: ella non parla più nello spazio aperto della città, ma «in mezzo al suo popolo» e «nell'assemblea dell'Altissimo» (ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου), ovvero nello spazio chiuso del tempio.

Dell'inno vero e proprio ricordo solo i tre movimenti essenziali di cui si compone:

a) il movimento di discesa della σοφία, compiuto per ordine divino: «dalla bocca dell'Altissimo» (v. 3) sino alla città amata di Gerusalemme, «in mezzo a un popolo glorioso» (v. 8). Esso è sottolineato da molti composti con κατά e dalla ripetizione del verbo κατασκηνώ⁵¹, che sta a indicare prima l'abitazione celeste della sapienza (v. 4), poi quella terrena in Giacobbe-Israele (v. 8). La ripetizione non è casuale, perché la dimora in Sion corrisponde alla dimora celeste, e per questo abbraccia le quattro dimensioni dell'universo: l'altezza e la profondità («cielo» e «abisso» dei vv. 4-5), la larghezza e la vastità («mare» e «terra» del v. 6). In parallelo a questo movimento, sta la dialettica temporale tra l'eternità o la preesistenza della sapienza (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω⁵²; v. 9) e la sua scelta storica presso il popolo di Israele, nella città di Gerusalemme (vv. 10-12);

b) il movimento di espansione dal tempio di Sion sino agli estremi

φόβου | καὶ γνώσεως καὶ τῆς ὁσίας ἐλπίδος». La recensione greca lunga continua: «δίδωμι δὲ σὺν πᾶσι τοῖς τέκνοις μου | ἀειγενεῖς τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ». La VL invece continua con questo altro testo: «In me gratia omnis vitae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis» (cf Gv 14,6; la VL presuppone l'identificazione tra Cristo e la Sapienza).

La seconda aggiunta è introdotta tra il v. 23 e il v. 25. La recensione lunga del greco ha: «μὴ ἐκλύεσθε ἰσχύειν ἐν κυρίῳ, | κολλᾶσθε δὲ πρὸς αὐτόν, ἵνα κραταιώσῃ ὑμᾶς. | κύριος παντοκράτωρ θεὸς μόνος ἐστίν, | καὶ οὐκ ἔστιν ἑτι πλὴν αὐτοῦ σωτήρ». Diversa è l'aggiunta della VL. Dopo una versione (?) libera del v. 23 («Haec omnia liber vitae testamentum Altissimi et agnitio veritatis, legem mandavit Moses in praeceptis iustitiarum, et hereditatem domui Iacob et Israel promissionis»), continua: «posuit David puero suo excitare regem ex ipso fortissimum, in throno honoris sedentem in sempiternum».

⁵⁰ O.F. FRITZSCHE, *Die Weisheit Jesus-Sirach's* (= Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes 5), Leipzig, Hirzel, 1859, *ad loc.*

⁵¹ Si ricordi l'utilizzo del medesimo verbo in Gv 1,14.

⁵² Non c'è bisogno di evidenziare che si tratta di una riscrittura di Pro 8: qānānī è reso con ἔκτισέν με.

confini della terra di Israele (vv. 13-17), sottolineato dalla ripetizione martellante di verbi, tra cui emerge la triplice ripetizione di ἀνυψόω (vv. 13-14). Ciascuno degli stichi è poi arricchito dal richiamo a una pianta particolarmente significativa per la sua bellezza e il suo profumo (che è pure un simbolo di espansione). Forse si potrebbe leggere in questa ricca botanica un richiamo geografico ai quattro punti cardinali, avendo come centro Gerusalemme: il Nord (Libano, Hermon), l'Est (Engaddi, Gerico), l'Ovest (la pianura) e il Sud (alluso dalle piante aromatiche). L'allusione agli aromi di Es 30,23. 34, potrebbe far pensare a un'interpretazione cultica della terra di Israele (cf anche le immagini botaniche del «terebinto» e della «vigna»);

c) il movimento di avvicinamento alla sapienza (vv. 19-22), che la σοφία rivolge a tutti coloro che la desiderano, ovvero gli autentici «filosofi». Del resto, se davvero il presente discorso è una riscrittura di Pro 8, anch'esso deve terminare con una sezione esortativa, e i richiami, anche letterali, a Pro 8,32-36 sono evidenti. Ma il linguaggio di donna Sapienza si sovrappone e si combina con le benedizioni di Dt, legate al positivo adempimento della *Tôrâ*. In effetti, mentre sino a questo momento si è utilizzato il passato, ora i verbi sono al presente-futuro.

L'apporto più interessante per il presente contributo viene comunque dall'ultima parte del capitolo (vv. 23-34). Terminata l'autoesaltazione della sapienza, prende la parola il saggio, il quale conduce il discorso su due problematiche: l'identificazione della σοφία (vv. 23-29) e la propria funzione in rapporto ad essa (vv. 30-34).

Si ricordi che la sapienza è stata il soggetto del discorso di autopresentazione sin qui ascoltato. Quanto dunque ora si aggiunge, in modo evidente anche dal punto di vista sintattico, è un predicato del soggetto precedente, e non viceversa. Si rilegga con attenzione il v. 23:

ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς
κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ

«Tutto ciò è il libro dell'alleanza del Dio Altissimo,
la *Tôrâ*, che ci ha imposto Mosè,
eredità per le assemblee di Giacobbe».

I problemi che si pongono in questo passo sono molti. Anzitutto scartiamo l'ipotesi di alcuni critici moderni che hanno messo in dubbio l'autenticità del passo, o almeno di qualche sua parte, perché vi sarebbe una conflazione con Bar 4,1⁵³. È molto più probabile che sia

⁵³ «Essa è il libro dei comandamenti di Dio e la *Tôrâ* che è in eterno» (αὕτη ἡ

il testo di Baruc ad essere influenzato da Siracide, nonostante le due fondamentali obiezioni: di stile, a riguardo del metro del versetto, in quanto il v. 23 è un tristico⁵⁴, e di contenuto, a riguardo del concetto di *διαθήκη*, che in Siracide non designerebbe mai l'alleanza mosaica⁵⁵. Baruc, al contrario, è un'importante testimonianza, risalente all'inizio del I secolo a.C.⁵⁶, della favorevole accoglienza della soluzione di Siracide, che sarebbe in effetti diventata un caposaldo della teologia giudaica successiva (cf *infra*).

Da un punto di vista strettamente filologico, l'affermazione del v. 23 può essere interpretata come una frase nominale principale (ταῦτα πάντα βιβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου), specificata da due apposizioni di βιβλος: l'attrazione inversa del pronome relativo della prima (νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς, invece che νόμος ὃν...) ⁵⁷, condiziona anche la seconda apposizione (κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ). Le due frasi in apposizione sono di fatto citazione diretta di Dt 33,4, per cui il plurale συναγωγᾶς Ἰακωβ è dovuto alla dipendenza da Dt 33,4 LXX, il cui originale ebraico è però al singolare (*q^hhillat ja'āqōb*). In questo, la traduzione siriana⁵⁸ è più coerente con il testo ebraico di Dt e forse anche con l'originale ebraico di Siracide, che in una probabile ricostruzione poteva recitare:

kol-ʿēlleh⁵⁹ sēper hōq⁶⁰ ʿeljōn⁶¹

βιβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα).

⁵⁴ «La presenza di distici e tristici in Ben Sira è una questione molto complessa, che dipende anche, in qualche caso, dalla semplice tradizione manoscritta» (PRATO, «Sapienza e Torah», 133).

⁵⁵ Si veda l'ottima discussione di PRATO, «Sapienza e Torah in Ben Sira», 131-135. L'ipotesi di interpolazione aveva all'origine l'autorevolezza da N. PETERS, *Das Buch des Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (= Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25), Münster i. W., Aschendorff, 1913, 202s. Per l'autenticità di tutto il versetto è anche MARBÖCK, «Gesetz und Weisheit», 7s. Quanto al concetto di alleanza in Siracide, si veda J. MARBÖCK, «Die «Geschichte Israels» als «Bundesgeschichte» nach dem Sirachbuch», in *Der neue Bund im alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, herausgegeben von E. ZENGER (= Quaestiones Disputatae 146), Freiburg i. B. - Basel - Wien, Herder, 1993, 177-97.

⁵⁶ Cf A. KABASELE MUKENGE, *L'unité littéraire du Livre de Baruch* (= Études Bibliques. Nouvelle Série 38), Paris, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, 1998.

⁵⁷ Particolarità greca non infrequente, anche del greco biblico (cf Mt 21,42).

⁵⁸ «Tutto questo è scritto nel libro dell'alleanza del Signore, legge che ci ha imposto Mosè, eredità per l'assemblea di Giacobbe» (*klhjn hljn bsp^r dqjmh dmr^j ktjbn | nmws^j dpqdnj mwš^j | jwrtn^j hw lknwšth dj^jqwb*); *Ketabe Qadishe*, parte II [deuterocanonici], 48.

⁵⁹ A giustificazione di questa retroversione, si veda il manoscritto trovato a Masada, in 37,15: al greco καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις corrisponde l'ebraico *w^m kl ʿlh*. Per questi frammenti si veda P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew; A text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts* (= Supplements to Vetus Testamentum 68), Leiden - Boston - Köln, E. J. Brill, 1997, 155.

*tôrâ šiwwâ-lânû mōšeh
môrāšâ q^ehillat ja^eāqōb.*

Un problema più rilevante è a quale *Tôrâ* Siracide si riferisca, se una «legge» generica, a una certa *Tôrâ* già «scritta» o, più precisamente, alla *Tôrâ* nella sua redazione definitiva, quale noi la conosciamo. Per quel che riesco a vedere, l'originalità di Siracide sta proprio nell'identificare la sapienza con *quella* legge che si materializza nel «libro», o meglio nei libri del Pentateuco. La dizione di Bar 4,1, da questo punto di vista, non è tanto una precisazione, ma un modo parallelo di esprimere il medesimo concetto⁶²: una *hokmâ* che prende corpo *nella* legge-*Tôrâ*.

E veniamo al problema cruciale. In Sir 24 è la *Tôrâ* ad essere un predicato della σοφία, non viceversa. In altri termini, non si ha una sapientizzazione della *Tôrâ* (cf Dt 4) e una sua universalizzazione, ma una «incarnazione» – si perdoni l'anticipazione giovannea a questo punto – della σοφία cosmica, preesistente alla creazione. Non è la legge ad essere assorbita dalla sapienza⁶³, ma la sapienza ad essere determinata dalla *Tôrâ* e a trovare in essa la sua «dimora» storica.

Lo sviluppo di Sir 24 è quindi interno alla tradizione giudaica, con lo scopo principale di chiarire la mediazione della *hokmâ* nella rivelazione, lasciata irrisolta da Pro 8. Da questo punto di vista, non è necessario ricorrere alle aretologie di Iside⁶⁴ per spiegare questa evo-

⁶⁰ Due sono le ragioni per questa retroversione: *a*) in 42,2 διαθήκη corrisponde all'ebraico *hq* (ms di Masada; cf BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, 166); *b*) l'ebraico *hq* spiega meglio il testo di Bar 4,1, che pure è da ritenere una versione greca da un originale ebraico; in questo caso, tuttavia, il traduttore greco ha preferito leggere al plurale *hqj*. Bisogna anche ricordare che in Is 24,5 ed Esdra 7,10, i LXX hanno tradotto l'ebraico *hq* con il plurale greco προστάγματα. La retroversione con *b^rit* potrebbe essere giustificata dall'influsso della citazione seguente di Dt 33,4 anche sul primo stico (cf 2Re 23,2. 21 e 2Cr 34,30, nel contesto della riforma di Giosia; oltre evidentemente a Es 24,7).

⁶¹ In 41,8: al greco οἵτινες ἐγκατέλιπετε νόμον θεοῦ ὑψίστου corrisponde l'ebraico *ʿzby twrt ʿljwn* (ms di Masada; cf BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, 162).

⁶² Si veda quanto abbiamo già detto nella nota 60. Si potrebbe ricordare, a questo proposito, il linguaggio parallelo utilizzato da 1Mac 1,56s, dove, narrando degli scritti bruciati durante la persecuzione di Antioco IV, si ha nel v. 56: τὰ βιβλία τοῦ νόμου; e, nel v. 57: βιβλίον διαθήκης (cf J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. Mit Nachwort und Bibliographie* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 272), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1999, 78; la prima edizione, pubblicata nel 1971, apparteneva alla collana «Bonner biblische Beiträge» n. 37).

⁶³ Con questo, non mi trovo evidentemente in accordo con l'interessantissimo contributo di PRATO, «Sapienza e Torah», 134. Ma, minando la tesi di fondo, anche le ulteriori deduzioni sarebbero a mio parere da rivedere.

⁶⁴ Il dibattito tra sostenitori e avversari del ricorso alle aretologie per illuminare Sir

luzione, sebbene l'ambito culturale del II secolo a.C. potesse offrire paralleli e figure per un discorso parzialmente simile. In Sir 24 la discesa della sapienza in Israele non è analogo al ruolo di Iside che stabilisce l'ordine del mondo, magari anche con un compito salvifico. Al contrario, serve a chiarire la mediazione della sapienza universale, partendo dai confini determinati e particolari della *Tôrâ*. Attraverso la *Tôrâ*, giungono i doni della sapienza, dell'intelligenza e del *mûsar*, ovvero la versione giudaica della παιδεία. È dunque «il libro dell'alleanza» o la *Tôrâ* ad essere il soggetto dei vv. 25-27:

- ²⁵esso trabocca di sapienza (σοφία) come il Pison,
come il Tigri nella stagione dei frutti nuovi;
²⁶abbonda d'intelligenza (σύνεσις) come l'Eufrate,
come il Giordano al tempo della mietitura;
²⁷spande istruzione (παιδεία) come il Nilo⁶⁵,
come il Ghicon al tempo della vendemmia.

I doni recati dalla *Tôrâ* sono paragonati ai quattro fiumi di Gn 2,10-14 e ai due fiumi della storia esodica, Giordano e Nilo, nel tempo del loro maggiore rigoglio. Con il richiamo di testi come Gn 13,10, non è difficile interpretare l'immagine: la terra di Israele è il «giardino» per eccellenza ed è in questo giardino che la *Tôrâ*, incarnazione della sapienza, fa abbondare i suoi frutti. A partire dal «centro», che è la rivelazione ad Israele, la sapienza assume confini incommensurabili quanto l'universo intero, perché la determinazione storica non cancella, ma amplia la dimensione cosmica della sapienza (vv. 28s).

Vi è dunque una dimensione universalizzante, a partire però dal centro che è la *Tôrâ*. Questo è il compito affidato al sapiente, che si nutre dello studio della *Tôrâ*, come afferma l'ultima sezione (vv. 30-34)⁶⁶:

24 è molto acceso. Ricordo soltanto, tra i sostenitori, CONZELMANN, «Die Mutter der Weisheit» e HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 284-292; tra gli avversari, J. T. SANDERS, «On Ben Sira 24 and Wisdom's Mother Isis», in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 16-21, 1981*. A: The period of the Bible, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1982, 73-78, e MARBÖCK, «Gottes Weisheit», 57, che ha cambiato posizione rispetto a MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 49-54.

⁶⁵ Il testo greco ha «come luce» (ὡς φῶς), ma il contesto, confermato dalla *P^hittā* (*ʿjk nhr*), fa presupporre un errore di versione dall'ebraico; il nipote di Ben Sira avrebbe letto *ʾôr* «luce» invece di *j^oôr* «Nilo».

⁶⁶ Su questa sezione, si vedano M. NOBILE, «Il motivo della crescita della acque in Ez 47,1-2 e in Sir 24,30-31 e i suoi sviluppi successivi», in *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica* (= Supplementi alla Rivista Biblica 29), Bologna, Centro Editoriale EDB, 1987, 223-235; P. FAURE, «Comme un fleuve qui irrigue: Ben Sira 24,30-34, I. Critique textuelle», *Revue Biblique* 102 (1995) 5-27; Id., «La sagesse et le sage: Ben Sira 24,30-34, II. Exégèse», *Revue Biblique* 102 (1995) 348-70; A. MINISSALE, «Il ruolo sociale del saggio-scriba secondo Ben Sira», *Laós* 4 (1997) 21-34.

³⁰ *Ora io sono come un canale d'irrigazione,
e come un acquedotto che scende nel giardino*⁶⁷.

³¹ *Mi sono detto: «Innaffierò il mio giardino
e irrigherò la mia aiuola».
E subito il mio rivolo è diventato un fiume
e il mio fiume è diventato un mare.*

³² *Ancora farò splendere la mia istruzione (παιδεία)
come l'aurora: la farò brillare molto lontano;*

³³ *ancora riverserò il mio insegnamento (διδασκαλία)
come profezia, e lo lascerò per le generazioni future*⁶⁸.

Il sapiente si paragona quindi a un canale che prende acqua da altra fonte, ovvero dalla *Tôrâ*, e, alimentato da essa, s'ingrossa sempre più sino a diventare un fiume che sfocia nel vasto mare (immagine simile a quella di Ez 47). Il *mûsar* acquisito con lo studio della *Tôrâ* deve dilatarsi sino a trasmettere la sapienza al di là dei confini d'Israele, sia in senso spaziale («molto lontano»), sia in senso temporale («per le generazioni future»).

In conclusione, sintetizzo le innovazioni di Sir 24 circa il rapporto tra sapienza e creazione, e circa l'identificazione della sapienza con la *Tôrâ*.

3.1 Sapienza e creazione

La σοφία si autopresenta in Sir 24,3 come colei che «è uscita dalla bocca dell'Altissimo». Essa è dunque il λόγος con cui il Creatore ha fatto tutte le cose, se si collega l'affermazione a Gn 1, oppure il suo comandamento, se invece si pensa a Dt 8,3.

A proposito della *parola creatrice*, va notata l'importante innovazione rispetto a Pro 8, una novità che la versione latina non ha avuto dubbi a sviluppare in senso ancora più esplicitamente cristologico⁶⁹.

⁶⁷ Il v. 30 è interpretato diversamente dalla VL (e dal ms. 248) identificando l'«io» con la sapienza: «ego sapientia effudi fulmina, ego quasi tramis aquae immensae de fluvio, ego quasi fluvius Doryx et sicut aquaeductus exivi a paradiso». Anche i migliori manoscritti onciali greci hanno un testo un po' contorto: «Io sono come un canale derivato da un fiume, come un corso d'acqua sono uscito verso il giardino» (καὶ γὰρ ὡς διῶρυξ ἀπὸ ποταμοῦ καὶ ὡς ὑδραγωγὸς ἐξῆλθον εἰς παράδεισον). La traduzione si fonda sulla *P^siitā*, che su questo punto sembra più affidabile: 'p 'n' 'jk nhr' dmšq' w'jk 'm' dmj' dnh' lgn' (*Ketabe Qadisbe*, parte II [deuterocanonici], 48).

⁶⁸ Il v. 34, pur essendo presente anche nel testo greco breve, va considerato una glossa, un duplicato di 33,18. Manca nella versione siriana.

⁶⁹ «Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam, ego in caelis feci ut oriretur lumen indeficiens et sicut nebula texi omnem terram». Nel testo greco

Tuttavia bisogna, almeno in parte, ridimensionare tale equivalenza, perché in Siracide essa rimane ancora implicita, a differenza del palestese parallelismo di Sap 9,1-2:

θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους,
ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου
καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον,
ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων...

Siracide descrive l'origine della sapienza in base a Gn 1, ma non le conferisce un ruolo chiaramente attivo e indipendente da Dio stesso. È invece esplicito nell'affermare che la sapienza è creata (24,9), sebbene essa sia «prima del tempo, sin dall'inizio». Tutto questo non va molto al di là della posizione di Pro 8.

Il ruolo della sapienza è piuttosto quello di fecondare e vivificare l'universo, in quanto «come nube (ὁμίχλη) ho ricoperto la terra». La nube è un simbolo esodico per parlare della presenza di Dio (cf nel rabbinismo il tema della *š'kînā*). Ma il vocabolo ὁμίχλη è utilizzato nel testo greco anche in Sir 43,22, di cui abbiamo fortunatamente l'originale ebraico (*ʿānān*: ms. di Masada). Ora, sulla base della tradizione targumica di Gn 2,6⁷⁰ si può interpretare il simbolo della nube come opera in senso fecondante, la stessa azione fecondante che la *Tôrâ* compie nella storia (vv. 25-29) e che il sapiente, abbeverato alle fonti della *Tôrâ*, è chiamato a mettere a disposizione di tutti (vv. 30-34).

Quanto al tema del comandamento, si giunge all'identificazione della sapienza con «la parola» (*had-dābār*) e «il comandamento» (*ham-mišwā*), una volta riconosciuto che la sapienza ha preso corpo nella *Tôrâ*⁷¹. Sulla riduzione sintetica della *Tôrâ* a «parola» e «comandamento», si fonda quindi la possibile assimilazione della sapienza con essi.

non sembra presente un'attività della σοφία nell'atto creativo, quanto piuttosto un ruolo di mediazione fecondante (cf il simbolo della nube che avvolge la terra, da collegare alla speculazione sullo *ʿēd* di Gn 2,6, già presente nei Targum più antichi).

⁷⁰ Si tratta dell'interpretazione targumica dell'ebraico *ʿēd*, che dà buone possibilità di speculazione, se non si tiene presente la cosmologia mesopotamica (il sumerico *in* sumerico e l'akkadico *edû* designano infatti le correnti sotterranee di acqua dolce; cf le versioni di LXX, *P^sittā*, Aquila e Vulg). Il *Tg. Neof.* Gn 2,6 traduce *ʿēd* con «nube» (*ʿnn*). Il *Tg. Yer.* ha un ampliamento: «Ma una nube di gloria discendeva da sotto il trono di gloria e si riempiva dell'acqua dell'oceano; poi saliva di nuovo dalla terra e faceva cadere la pioggia e bagnava tutta la superficie della terra» (cf LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, 84s). La nube è dunque simbolo di fecondità.

⁷¹ Sul presupposto, ovviamente già recepito a partire dalla letteratura profetica in particolare, di una «teologia della parola» (cf Is 40,8. 26; 48,13; 55,10s; Ez 37,4s; Sal 33,6. 9; 147,15-18; Sal 119!).

Il testo più eloquente è Dt 30,11-14 (da leggere insieme a Dt 4,6-8):

«Questo comandamento (*ham-miṣwâ haz-zōt*) che oggi ti prescrivo non è troppo difficile per te, né troppo lontano da te. Non è in cielo, perché tu dica: «Chi salirà per noi in cielo per portarcelo e farcelo ascoltare, perché lo mettiamo in pratica?». Non è di là dal mare, perché tu dica: «Chi andrà per noi di là dal mare per portarcelo e farcelo ascoltare, perché lo mettiamo in pratica?». Ma la parola (*had-dābār*)⁷² è molto vicina a te; è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica».

3.2 Sapienza e Tôrâ

L'«incarnazione» della sapienza nella *Tôrâ* è il punto più originale di Siracide. Per quel che mi sembra, mancando ogni riferimento legalista, la *Tôrâ* non è intesa nel senso riduttivo di «legge», ma nel senso più ampio di «rivelazione» e nella precisazione del «libro» che l'attesta. Con questa soluzione, Siracide evita all'interprete di Pro 8 ogni fuga gnostica o soluzioni in qualche modo contrastanti con il rigido monoteismo jahwista.

È lo stesso libro della *Tôrâ* ad offrire la pista risolutiva per questa identificazione⁷³: già il libro del Dt (4,6-8) considera infatti i comandamenti come la «vera sapienza», superiore alla sapienza di tutti gli altri popoli. Allargando a tutta la *Tôrâ* questa prospettiva, Siracide giunge a scoprire persino nella prima pagina di Genesi un rimando alla sapienza e quindi a considerare i «cinque rotoli» come il «corpo storico» della sapienza.

Si potrebbe discutere se in tutto questo vi sia un atteggiamento apologetico, per difendere il *mûsar* giudaico contro l'affascinante invadenza della παιδεία greca⁷⁴. Direttamente, non vi è nessuna polemica antiellenistica. Tuttavia, il compito del sapiente per Siracide è proprio di mostrare la superiorità della *Tôrâ* e di difendere la tradizione giudaica, mostrandone la grandezza.

⁷² È vero che i LXX traducono con τὸ ῥῆμα, non con ὁ λόγος. Ma già i padri (cf in particolare Origene, *De princ.* I,3,6) avevano colto il legame che unisce questa affermazione a Gv 1, attraversando il tema della sapienza e del suo rapporto con la *Tôrâ*.

⁷³ Si tengano presenti le molte citazioni più o meno dirette presenti anche nell'inno dei vv. 3-22: Gn 1,1-3 e 2,6 (in Sir 24,3-6); il tema dell'elezione (in Sir 24,7s); Dt 12 (in Sir 24,10-12); Es 30,23. 34 (in Sir 24,15); e soprattutto la citazione diretta di Dt 33,4 in Sir 24,23.

⁷⁴ Il libro del Siracide deve essere datato attorno al 190 a.C.

4. *ḤOKMÂ* E *Tôrâ* NELLA SUCCESSIVA TRADIZIONE EBRAICA

L'identificazione della *Tôrâ* con la sapienza rimane un patrimonio comune della tradizione giudaica successiva. In essa, di grande importanza rimane il testo di Pro 8,22ss, anche perché il testo di Siracide, seppure citato nella letteratura rabbinica, non entrò mai a far parte della Bibbia Ebraica.

Si leggano, come esempio, i seguenti testi:

MekbY su Es 15,16 (*ms' dšjrh bšlh pršh t*): «Quattro realtà sono definite "proprietà" [di Dio]: Israele, com'è detto in questo passo, i cieli e la terra (Gn 14,22), il tempio (Sal 78,54) e la *Tôrâ* (Pro 8,22). Israele, che è detto proprietà, è entrato nella terra, che è detta proprietà, ha costruito il tempio, che è detto proprietà, in merito alla *Tôrâ*, che è detta proprietà: è per questo che viene detto "il popolo che ti sei acquistato"».75.

Il commento halakico di Rabbi Ishmael⁷⁶, presenta una considerazione di rilievo teologico, che unisce con una logica caratteristicamente rabbinica la creazione e la redenzione: la *Tôrâ* è un «possesso» divino. Tale affermazione è basata sull'identificazione con la *ḥokmâ*, emergente dalla citazione di Pro 8,22, che viene letta in riferimento alla *Tôrâ*, non alla *ḥokmâ*.

La medesima logica è confermata, o meglio ripresa, se la redazione della *Mishnâ* è – come sembra – posteriore, nel seguente passo dei *Pirqê 'Abôt*:

m. Av 6,10: «Il Santo, benedetto Egli sia!, possiede in questo mondo cinque proprietà, ovvero la *Tôrâ*, il cielo e la terra, Abramo, Israele, il tempio. La *Tôrâ* è una proprietà; da dove si deduce? Dal fatto che sta scritto: «יְהוָה מִי הָאֵלֶּיךָ» (Pro 8,22). Il cielo e la terra sono un'altra proprietà; da dove si deduce? Dal fatto che sta scritto: «כֹּסִי אֵלֶּיךָ יְהוָה» (Il cielo è il mio trono,

⁷⁵ *'arbâ'â niqr'û qinjân. jšrâ'el niqr'û qinjân šn' 'am zû qānîṭâ. šāmajim wā'āreš niqr'û qinjân šn' qōnēh šāmajim wā'āreš (br'šjt jd kb). bêt hammiqdāš niqr'û qinjân šn' har zeh qān'tâ f'mînô (thljm 'h nd). hattôrâ niqr'û qinjân šn' qānānî rē'šît darkô (mšlj h kb). jābô'û jšrâ'el šenniqr'û qinjân lā'āreš šenniqr'û qinjân w'jib'nû bêt hammiqdāš šenniqr'û qinjân bīz'kūtāh šel tôrâ šenniqr'û qinjân. kāk ne'ēmār 'am zû qānîṭâ.* Dove non è citata altra fonte, i testi della tradizione giudaica sono tratti dal supporto informatico (CD-Rom) *Responsa Project – Release 9.0*, Ramat Gan, Bar-Ilan University, 1972-2001.

⁷⁶ La *Mekbilta* (= «regola», «canone») di Rabbi Išma'el, conosciuta anche come *Mekbilta de-Erez Yisrael* o anche come *Mekbilta ve-Elleh Shemot*, risale al periodo tannaitico (I-II secolo d.C.). L'opera è un *midraš* esegetico che interpreta versetto per versetto, spesso parola per parola, il libro dell'Esodo, da Es 12,1 a Es 23,19 (con discussioni anche su Es 31,12-17 e 35,1-3). È divisa in nove trattati, e ciascun trattato è diviso in sezioni, originalmente suddivise in paragrafi (*hālākôt*), ancora visibili in alcuni manoscritti. Dal momento che le suddivisioni in paragrafi subirono diverse corruzioni, nelle edizioni a stampa sono tralasciate.

e la terra è lo sgabello dei miei piedi. Quale casa mi potrete costruire e quale sarà il luogo del mio riposo?” (Is 66,1); e si dice anche: “Quanto sono numerose le tue opere, Signore! Tutte le hai fatte con sapienza; la terra è piena delle tue proprietà” (Sal 104,24). Abramo è un'altra proprietà; da dove si deduce? Dal fatto che sta scritto: “Lo [Abram] benedisse e disse: Sia benedetto Abram dal Dio altissimo, Creatore del cielo e della terra” (Gn 14,19). Israele è un'altra proprietà; da dove si deduce? Dal fatto che sta scritto: “Finché passi il tuo popolo, יהוה, finché passi questo popolo che tu hai acquistato” (Es 15,16); e anche si dice: “Tutto il mio favore è riposto negli uomini santi ed onorevoli che sono sulla terra” (Sal 16,3). Il tempio è un'altra proprietà; da dove si deduce? Dal fatto che sta scritto: “Luogo che per la tua dimora hai costruito, יהוה, santuario, Signore, che le tue mani hanno preparato” (Es 15,17); e anche si dice: “Li introdusse nel suo santo dominio, sul monte che la sua destra si era acquistato” (Sal 78,54).⁷⁷

In entrambi i passi citati, la *Tôrâ* è ritenuta «possesso» di Dio a partire dal verbo *qnh* di Pro 8,22, in cui tuttavia come oggetto c'è l'«io» di donna Sapienza. Il presupposto, che non è nemmeno più discusso⁷⁸, è l'identificazione della *Tôrâ* con la *ḥokmâ*.

Oltre a tale identificazione, per comprendere il ruolo attivo che la *Tôrâ* assume nell'atto della creazione, è necessario tener presente l'evoluzione ermeneutica dei testi della tradizione sapienziale e la sua relazione con Gn 1. Già alcuni passi dell'AT sottolineano il rapporto tra creazione e sapienza, sebbene in essi la sapienza abbia funzione di attributo o di predicato dell'atto creativo: si pensi a Sal 104,24 (*kullām b'ḥokmâ 'āšītā*), a Pro 3,19 (*יהוה b'ḥokmâ jāsad-ʾāreṣ kōnēn šāmājim biṭ' b'ūnā*), a Ger 10,12 (*ʿōšēh ʾereṣ b'kōḥō mēkīn tēbēl b'ḥokmātō ūbū' b'ūnātō nātā šāmājim*), per non citare Sap 9,2. 9 (deuterocanonico), di cui parleremo in seguito.

A partire già dal II secolo a.C., si assiste ad una duplice sostituzione, molto importante dal punto di vista teologico: a) da attributo o predicato, la *ḥokmâ* diventa lo strumento divino nell'atto creativo divino

⁷⁷ *ḥāmīšā qinjānīm qānā lō haqqādōš bārūk hū' bā'ōlāmō, w'ēllū hēn, tōrā qinjān ʾehād, šāmājim wāʾareṣ qinjān ʾehād, ʾabrāhām qinjān ʾehād, jīsrāʾēl qinjān ʾehād, bēt hammiqdāš qinjān ʾehād. tōrā minnajin, dik'tīb (mšlj ḥ), יהוה qānānī rēšīt darkō qedem miṭʾālājw mēʾāz. šāmājim wāʾareṣ minnajin, dik'tīb (jśjh sw), kōh ʾamar יהוה haššāmājim kis'i whāʾareṣ hādōm rāglāj ʾē zeh bajit ʾāšer tibʾnū lī w'ē zeh māqōm mʾnūḥātī. w'ōmēr (thljm qd), mā rabbū maʾāsēkā יהוה kullām b'ḥokmā ʾāšītā mālʾā hāʾareṣ qinjānekā. ʾabrāhām minnajin, dik'tīb (brʾšjt jd), waʾbārʾkēhū wajjōʾmar bārūk ʾabrām lʾēl ʾeljōn qōnēh šāmājim wāʾareṣ. jīsrāʾēl minnajin, dik'tīb (šmw t w), ʾad jaʾābōr ʾammīkā יהוה ʾad jaʾābōr ʾam zū qānītā. w'ōmēr (thljm tz), liqʾdōšim ʾāšer bāʾareṣ hēmmā wʾaddirē kol ḥepšī bām. bēt hammiqdāš minnajin, dik'tīb (šmw t w), mākōn lʾšibʾkā pāʾaltā יהוה miqqʾdāš ʾādōnāj kōnʾnū jādēkā. w'ōmēr (thljm ḥ), waʾbʾēm ʾel gʾbūl qodšō har zeh qānʾtā jʾmīnō.*

⁷⁸ Si vedano anche *SifDev* (su Dt 6,10) e *b.Taan* 7a: anche qui i rimandi a Pro 8 servono a giustificare alcune qualità attribuite alla *Tôrâ*.

(cf 2 Enoc 30,8: «Il sesto giorno ordinai alla mia sapienza di creare l'uomo da sette elementi»⁷⁹); *b*) il ruolo della *hokmâ* viene progressivamente rimpiazzato dalla *Tôrâ*.

Tg. Yer. traduce così Gn 1,1:

«Con sapienza [oppure, come fosse nome proprio: «con *Hokmâ*】 JHWH creò e completò il cielo e la terra»⁸⁰.

*Tg. Neof.*⁸¹ Gn 1,1 ha invece un testo particolarmente discusso e difficile:

«All'inizio, con sapienza il figlio di JHWH completò il cielo e la terra»⁸².

Una prima osservazione: l'originale ebraico *b'rêšît* appare tradotto in due modi diversi, «all'inizio» e «con sapienza». La seconda versione dovrebbe essere la più antica; la prima sembra dovuta all'esplicita volontà di evitare la personificazione della sapienza⁸³.

In secondo luogo, dal momento che in *Tg. Neof.* Gn 1 *ʾēlōhîm* è sempre sostituito da *memrâ d'jī* (= «parola di JHWH»), per cui invece che «Dio disse» si ha «il *mmr* di JHWH ha detto», è strano che ciò non avvenga anche per il primo versetto. Quel problematico *b'râ d'jī*, se

⁷⁹ 2Enoc, conosciuto come *Enoc slavo* o anche come *Libro dei segreti di Enoc*, è la traduzione paleoslava (X-XI secolo) di un originale greco andato perduto. Si può discutere se fosse stato scritto originariamente in greco; alcuni calchi ebraici tradirebbero un originale in tale lingua. Ci è giunto in due recensioni, una detta «breve» (B) e una più ampia detta «lunga» (A). L'opera dovrebbe risalire al I secolo, quasi certamente prima del 70 d.C. Per una versione in italiano e una introduzione ai molti problemi posti da questo libro, si veda M. ENRIETTI – P. SACCHI, «Libro dei segreti di Enoc», in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, a cura di P. SACCHI (= Classici delle Religioni. La Religione Ebraica), Torino, UTET, 1989, 477-594: 545.

⁸⁰ *b'hukmâ b'râ jī w'siklêl jat š'majâ w'jat ʾarâʾ*. Per questi testi targumici, si veda: *hwmš mqrwt gdwlt spr br'šjt*, New York, Lyon Press, [s. d.], 2s. La versione di *Tg. Onq.* è invece più vicina al TM: «All'inizio JHWH creò il cielo e la terra» (*b'qadmîn b'râ jī jat š'majâ w'jat ʾarâʾ*).

⁸¹ Il codice *Neofiti I* della Biblioteca Vaticana consta di 449 fogli di pergamena. Fu identificato nel 1956 dal prof. Alejandro Díez Macho, ed è così chiamato perché parte del fondo proveniente dalla biblioteca del *Collegio dei Neofiti*, fondato nel 1577 da Gregorio XIII. Il colofone precisa che fu copiato a Roma nel 1504 per Egidio da Viterbo (1465-1532), generale dell'ordine agostiniano al tempo di Lutero e famoso predicatore; costui fu anche «tra i più grandi cabalisti cristiani del Rinascimento» (F. Secret) ed ebbe modo di ospitare per una decina d'anni il famoso grammatico ebreo Elia Levita (1469-1549). Divenne cardinale nel 1517.

Per il testo critico di *Tg. Neof.*, si veda *Targum du Pentateuque. Tome 1: Genèse*, traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par R. LE DÉAUT (= Sources Chrétiennes 245), Paris, Cerf, 1978, 74s.

⁸² *mlqdmjn bhkmh br' dij škl jī šmj wjt ʾrʾ*.

⁸³ Cf Ph. S. ALEXANDER, *Journal of Jewish Studies* 24(1973) 97, citato da LE DÉAUT, *Targum*, 74.

confrontato anche con *Tg. Yer.*, può far pensare a un errore scribale (omoteleuto fra *brʿ* e *mmrʿ*), mancando anche un *waw* di coordinazione. Di solito, quindi, si corregge il testo reintroducendo sia il *waw*, sia il *memrāʿ*. Con tali correzioni, lasciando la duplice versione di *bʿrēʿšīt*, si ottiene il seguente testo:

mlqdmjn bhkmh brʿ mmrʿ dij wškl jt šmjʿ wjt ʿrʿ, ovvero: «All'inizio, con sapienza la parola di JHWH creò e completò il cielo e la terra».

Il *memrāʿ dʿjj* è una sostituzione del nome divino abbastanza diffusa nella sinagoga, almeno a livello orale, già nella seconda metà del I secolo d.C., senza mai dar luogo tuttavia a una personificazione o diventare un'ipostasi⁸⁴. Vedervi un parallelo o una fonte del vocabolario a riguardo del λόγος giovanneo mi sembra essere una scorciatoia impercorribile e alla fine riduttiva, come giustamente è stato già rimarcato da più parti⁸⁵. Ciò non toglie, però, che non si debba prestare attenzione al più vasto problema della mediazione della *Tôrâ-Hokmâ* nella creazione e nella redenzione.

In questa stessa direzione, il *Midrāš Tanḥûmâ*⁸⁶, discutendo del significato di *ʿmwn* di Pro 8,30, accosta il *bʿrēʿšīt* di Gn 1,1 all'auto-definizione di donna Sapienza in Pro 8,22 quale *rēʿšīt* dell'opera divina, che viene ricondotta alla *Tôrâ*:

TanB Bʿrēʿšīt 5: «In principio Dio creò»: questo è il senso di «io ero presso di lui *ʿmwn*» (Pro 8,30). Che significa *ʿmwn*? Rav Jehuda bar-El'ai disse: «Nutrire con la *Tôrâ*. Il Santo, benedetto Egli sia!, contemplava la *Tôrâ* quando creava l'universo, com'è detto «io ero allevata presso di lui». Perché sta scritto «Con *rēʿšīt* (principio) Dio creò»? Non c'è *rēʿšīt* che non sia *Tôrâ*, poiché è detto «JHWH mi ha acquistato *rēʿšīt* della sua via ecc.» (Pro 8,22); una prova che «Con *rēʿšīt* Dio creò»⁸⁷.

Il medesimo accostamento viene ripreso qualche decennio più

⁸⁴ Cf E. E. URBACH, *The sages, their concepts and beliefs*, 2 voll., Translated from the Hebrew by I. ABRAHAMS (=Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem, Magnes – Perry Foundation, 1979, 213.

⁸⁵ Basti qui ricordare il giudizio conclusivo di R. Schnackenburg: «È del tutto da escludere, come oramai è stato chiarito a sufficienza, il richiamo al *memrāʿ* d'Adonai (la 'parola del Signore') nelle traduzioni aramaiche della Bibbia. Non si tratta affatto in questo caso d'una speculazione ipostatica, ma soltanto d'una circonlocuzione per esprimere il nome di Dio senza offendere il rispetto verso di lui» (SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, 362).

⁸⁶ Il *Midrāš Tanḥûmâ* è da datarsi attorno alla seconda metà del IV secolo d.C.

⁸⁷ [*bʿrēʿšīt bārāʿ ʿēlōhîm*] *zšʿh wāʿehjeh ʿešlō ʿmwn (mšlj ḥ l), mähû ʿmwn, ʿamar rʿ jehûdā bar ʿelāʿî ʿōmēn bʿtôrâ, hājā ḥqbʿh mabbîṭ bʿtôrâ ūbôreʿ ʿet ḥāʿōlām, hāwāj wāʿehjeh ʿešlō ʿāmûn, mäh kʿtîb bʿrēʿšīt bārāʿ ʿēlōhîm, ʿēn rēʿšît ʿillû tôrâ, šenneʿemar hʿ qānānî rēʿšît darkô gwwʿ (šm šm kb), hāwāj bʿrēʿšît bārāʿ ʿēlōhîm.*

tardi da *Midrāš B'rēšit Rabbā* 1,1. Qui, tuttavia, l'accostamento è attribuito a R. Ošajā, un dotto del III secolo d.C., che nell'antichità era considerato l'autore dell'intero *midrāš* di Genesi⁸⁸:

R. Ošaja cominciò a dire: «Io ero presso di Lui come *ḥmwn* ed ero [sua] delizia giorno dopo giorno» (Pro 8,30). *ḥmwn* significa *pedagogo*, *ḥmwn* significa *coperta*, *ḥmwn* significa *nascosta*, e – qualcuno dice – *ḥmwn* significa *grande*. *ḥmwn* significa pedagogo, come nel passo «Come il pedagogo (*hā'ōmēn*) porta il lattante» (Nm 11,12). *ḥmwn* significa coperta, come nel passo «Quelli che erano coperti (*hā'ēmūnīm*) di porpora» (Lam 4,5). *ḥmwn* significa nascosta, come nel passo «Egli aveva tenuta nascosta (*waj'hi'ōmēn*) Hadassa» (Est 2,7). *ḥmwn* significa grande, come nel passo «Sei tu forse migliore di No-Amon (*nō'āmōn*)» (Nah 3,8), che viene interpretato «Sei tu forse migliore di Alessandria la Grande, che è situata tra i fiumi». Un'altra interpretazione: *ḥmwn* è un architetto (*ḥwmn*). La *Tôrā* dichiara: «Io ero uno strumento di lavoro del Santo, benedetto Egli sia!». Nella vita concreta di questo mondo, quando un re umano costruisce un palazzo, non lo costruisce con la propria abilità, ma con l'abilità di un architetto. Inoltre l'architetto non lo costruisce con la propria abilità, ma utilizza piani e diagrammi per sapere come progettare camere e porte. Così il Santo, benedetto Egli sia!, contemplava la *Tôrā* quando creava l'universo, dal momento che la *Tôrā* dichiara: «In principio (*b'rēšit*) Dio creò» (Gn 1,1). Non c'è *rēšit* che non sia *Tôrā*, come dice il passo: «JHWH mi ha acquistato come *rēšit* della sua via» (Pro 8,22)⁸⁹.

La catena tradizionale di questi testi presuppone un sillogismo in sé semplice. In Pro 8,22, la Sapienza si autodefinisce come *rēšit* della via di Dio. D'altra parte, in diversi passi si cantava la creazione di Dio come opera compiuta *con sapienza*. Se dunque Gn 1,1 parla della creazione di Dio *b'rēšit*, tale affermazione è controvertibile in *b'ḥokmā*. Dal momento però che la *Tôrā* è identificata con la *ḥokmā* e inizia –

⁸⁸ Il fatto che *BerR* faccia menzione degli ultimi *āmōrā'im* della terra di Israele, i quali devono essere collocati nella seconda metà del IV secolo, circa 150 anni dopo R. Ošajā, non rende possibile questa attribuzione. La lingua, le relazioni con altre opere e i rabbini citati portano a datare *Genesi Rabbā* dopo il 425 d.C., nello stesso periodo del *Talmūd Jerushalmī*. L'opera è quindi il primo *Midrāš* aggadico del periodo degli *āmōrā'im*, dotti ebrei che in terra di Israele e in Babilonia dal III al VI secolo d.C. hanno lavorato attorno alla *g'mārā*.

⁸⁹ *rbj hwšjh rbh pth (mšlj h) w'hjh šlw ḥmwn w'hjh ššwšjm jwm jwm wgw'.* *ḥmwn* *pdgw*, *ḥmwn* *mkwsh*, *ḥmwn* *mwsn'*, *wjt d'mr ḥmwn rbt'.* *ḥmwn* *pdgw*, *hjk mh d't ḥmr (bmdbr j) kšr js' ḥwmn ḥt hjwnq.* *ḥmwn* *mkwsh hjk mh d't ḥmr (jkh d) ḥmwnjm 'lj twl' wgw'.* *ḥmwn* *mwsn' hjk mh d't ḥmr (str b) wjhj ḥwmn ḥt hdsh.* *ḥmwn* *rbt', kmh dtjm' (nhwm g) htjbj mn' ḥmwn, wmtgmnjn ḥt ḥb' m'lkšnrdj' rbt' bjn nhrw'p, d'' ḥmwn ḥwmn, ḥtwh ḥmrt ḥnj hjjt klj ḥmntw šl hqb''h, bnwhg šb'wlm mlk bsr wdm bwnh pltjn, jnw bwnh ḥwth mdt' šmw ḥp mdt' ḥwmn, wh'wmn jnw bwnh ḥwth mdt' šmw, ḥp djptr'wt, wpjns'wt js' lw, ld't hjk hw' wšh ḥdrjm, hjk hw' wšh pšpšjn, kk hjh hqb''h mtjb btrwh, wbw' ḥt ḥ'wlm, wtwrh ḥmrh bršjt br' ḥlhm, wjn ršjt ḥp twrh, hjk mh d't ḥmr (mšlj h) ḥ' qnnj ršjt drkw.*

quindi è *-b^erēʕîl*, si deve concludere che Dio ha creato l'universo per mezzo della *Tôrâ* ed essa è preesistente alla creazione.

Questa tesi è già sostenuta da Rabbi Aqiba (50-135 d.C.), la cui importantissima figura segna il passaggio definitivo dall'ermeneutica del tempio all'ermeneutica rabbinica⁹⁰:

m. Av 3,14: «Amati sono [i figli di] Israele, in quanto a loro è stato donato uno strumento desiderabile. Con sovrabbondante amore fu fatto loro sapere che a loro è stato donato lo strumento desiderabile con cui il mondo è stato creato, come sta scritto: "perché vi do una buona dottrina; non abbandonate la mia *Tôrâ*" (Pro 4,2)»⁹¹.

La tradizione giudaica ha dunque attribuito una grande importanza a Pro 8,22 e all'identificazione della *ḥokmâ* con la *Tôrâ*, mantenendo di fatto la posizione di Ben Sira. Questa tematica è divenuta una delle più importanti nel giudaismo, concludendo alla preesistenza della *Tôrâ* e al suo ruolo attivo nel momento della creazione. È una soluzione teologica equilibrata per esprimere la dialettica teologica di creazione e redenzione: se infatti la *Tôrâ* può essere considerata *ab æterno*, la rivelazione diventa il fine per cui la creazione è venuta all'essere. Dio ha creato l'universo, perché voleva rivelarsi al suo popolo e, tramite il suo popolo, a tutti gli uomini.

Tuttavia, la tradizione giudaica non si è voluta addentrare nella risoluzione di due problemi teologici, di capitale importanza perché l'intera costruzione possa reggersi:

a) come pensare il rapporto *ab æterno* tra la *Tôrâ* e Dio stesso? Negli sviluppi molteplici del giudaismo, non si osa mai mettere a fuoco con più precisione il senso e la modalità con cui la mediazione *ab æterno* della *Tôrâ*, sin dal momento della creazione, si coniughi con il monoteismo assoluto: ogni affermazione a questo riguardo rimane nell'imprecisato rapporto stabilito per la *ḥokmâ* di Pro 8,22.

Di conseguenza:

b) come spiegare il rapporto tra la *Tôrâ* preesistente e il *dābār* comunicato dalla *Tôrâ* rivelata? La *Tôrâ*, conosciuta da Israele storicamente, è parola, comandamento e scritto consegnato da יהוה a Mosè. In essa si dà quella parola che è «molto vicina a te, nella tua bocca e nel tuo cuore» (Dt 30,14). Ma in che senso la *Tôrâ* rivelata è la medesima *Tôrâ* preesistente?

⁹⁰ Si veda, per questo particolare tema, lo studio di B. BARC, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique* (= Histoire du Texte Biblique / Studien zur Geschichte des Biblischen Textes 5), Lausanne, Éditions du Zèbre, 2000.

⁹¹ *ḥābībīn jīsrā'el, šennittan lāhem k'lī hemdā. ḥibbā j'tērā nōdā'at lāhem šennittan lāhem k'lī hemdā šebbō nibrā' hā'ōlām, šenne'ēmar (mšlj d), kī leqah' tōb nātatt lākem, tōrātī 'al ta'āzōbū.*

5. INCARNAZIONE DEL ΛΟΓΟΣ: LA RISOLUZIONE DI Gv 1

Il cammino analitico sin qui percorso ha permesso di raccogliere gli elementi che ora, in conclusione, possono servire a comprendere perché Gv 1 abbia scelto quell'avvio assoluto ἐν ἀρχῇ ἣν ὁ λόγος. Per rispondere a questo problema, come si vedrà, non si andrà alla ricerca di qualche immediato parallelo letterario, ma si partirà dall'intuizione della prospettiva teologica più profonda.

Il presupposto fondamentale sta nella prospettiva storico-salvifica entro cui Gv colloca la confessione di fede in Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio. Per il quarto evangelista vi è un'unica storia della salvezza che unisce la *Tôrâ*, e più in genere la storia di Israele, al momento di Gesù: non opposizione e nemmeno sostituzione, ma *compimento* ultimo dell'unica rivelazione di Dio⁹². È appunto quanto esprimono l'attributo ἀληθινός⁹³ – che istituisce il confronto tra Gesù e le realtà della storia salvifica precedente – e, in generale, il tema della «verità»⁹⁴ negli scritti giovannei.

La rivelazione in Gesù è una pienezza (πλήρωμα), un dono che si aggiunge a dono (χάρις ἀντὶ χάριτος; Gv 1,16). Infatti, la *Tôrâ* è un dono di Dio dato a Israele per mezzo di Mosè (1,17); ma il compimento di questo dono – «il dono della verità» (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) – è avvenuto (ἐγένετο) per mezzo di Gesù Cristo.

La storia della salvezza è dunque *rivelazione* di Dio e comunicazione della sua parola, in una progressiva continuità. Non si è lontani dalla prospettiva dell'*incipit* della lettera agli Ebrei (cf Eb 1,1-2). I due esiti che la prospettiva giovannea vuole scartare, sono: da una parte, l'abbandono della *Tôrâ* e della storia salvifica di Israele come realtà ormai superate; e dall'altra, il permanere in una tappa intermedia di quella storia, non varcando il momento del compimento. La figura

⁹² L'affermazione implicherebbe una lunga dimostrazione, soprattutto per mostrare il senso proprio giovanneo di espressioni quali «i giudei», «la pasqua dei giudei», ecc., che però esula dall'orizzonte del presente contributo. La prendiamo come postulato di partenza del nostro argomentare.

⁹³ Cf Gv 1,9 (la luce vera); 4,23 (i veri adoratori); 6,32 (il pane vero); 15,1 (la vite vera); 17,3 (il vero Dio); [in 4,37; 7,28; 8,16 e 19,35 sta in funzione predicativa]; cf anche 1Gv 2,8 (la luce vera); 5,20 (testo particolarmente ricco e decisivo, con tre occorrenze di ἀληθινός: «οἰδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινός θεός καὶ ζωὴ αἰώνιος»); ricordo anche i passi di Ap 3,7. 14; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2. 9. 11; 21,5; 22,6. Nel resto del NT, ἀληθινός è attestato in Lc 16,11; 1Tes 1,9; Eb 8,2; 9,24; 10,22.

⁹⁴ L'ampiezza del tema è ben documentata dall'*opus magnum* di I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean; Tome I: Le Christ et la vérité; L'Esprit et la vérité; Tome II: Le croyant et la vérité*, Deuxième édition revue et corrigée (= *Analecta Biblica* 73-74), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1977, ²1999.

testimoniale di Giovanni il Battista, tanto importante per il quarto evangelista, gli permette di contestare entrambe queste posizioni: il Battista è la testimonianza delle Scritture e invita a riconoscere in Gesù il loro compimento.

L'assoluto $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ recupera la tradizione sapienziale giudaica, con gli sviluppi che ho esposto, soprattutto con Sir 24. Essa aveva ricondotto il momento della rivelazione sino all'inizio della creazione, facendo così unità fra una teologia della rivelazione e una teologia della creazione, a partire però dalla determinazione storica della *Tôrâ*. Da questo punto di vista, l'articolo di $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ ha un valore anaforico, in quanto rimanda a quanto è già noto per la rivelazione della *Tôrâ*. Non si tratta però di una nuova identificazione, ma di un evento nuovo ed eccedente rispetto a quella rivelazione.

Infatti, in $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ vi è anche un significato prolettico rispetto al dramma che sta per cominciare e che riguarda la rivelazione di Dio nella vita di Gesù. Il $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ da lui proclamato (2,22; 4,41. 50; 5,24. 38; 6,60; 7,36; 8,31. 37. 43. 51s; 12,48; 14,23; 15,3. 20; 18,9. 32) è il $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ udito dal Padre (14,24; 17,14. 17; cf 8,55; 10,35; 17,6). Ancora di più, tutta la sua vita è *rivelazione* della gloria del Dio inaccessibile e invisibile (cf 1,18), perché « $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ si è fatto carne ed ha abitato tra noi» (1,14).

Non si dà un nuovo libro che sostituisca la *Tôrâ*, ma il rimando a un evento che è l'*ultimo* $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ della rivelazione. Lo scritto evangelico è infatti di natura diversa rispetto alla *Tôrâ* e rimanda ancora una volta all'evento di Gesù, che sta al di là del «libro». Il vangelo è una testimonianza (cf Gv 21,24) che fu scritta «perché crediate⁹⁵ che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate vita nel suo nome» (Gv 20,31).

I due titoli fondamentali della cristologia giovannea sono il Cristo e il Figlio di Dio⁹⁶, non il Logos. Il $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ è infatti il rimando a una storia di rivelazione che comprende anche il momento della *Tôrâ* e giunge a compimento nell'evento di Gesù.

Già Origene aveva notato che l'έν ἀρχῇ di Gv 1,1 non corrisponde propriamente al *b'rešit* di Gn 1,1⁹⁷: l'inizio di Genesi si riferisce all'inizio assoluto della creazione, mentre l'inizio di Giovanni riguarda il

⁹⁵ Non entro nella discussione della lettura incerta di congiuntivo, presente (πιστεύετε) o aoristo (πιστεύσητε). Dal momento, però, che il punto di partenza per leggere la testimonianza evangelica è la fede pasquale, propenderei verso il presente («continuate a credere»).

⁹⁶ Cf DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 167.

⁹⁷ Cf *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI (= *Classici della Filosofia*), Torino, UTET, 1968, 814s; cf anche SEGALLA, *Il prologo di Giovanni*, 260, da cui ho attinto la citazione origeniana.

principio che sta prima di ogni principio, ovvero la vita stessa in Dio (Gv 1,1 esprime la relazione tra il λόγος e Dio con l'imperfetto ἦν, ripetuto tre volte). L'έν αρχῇ di Gv 1,1 è l'*aleph* di Dio, il «tempo originario» che sta al di là del tempo storico, accessibile proprio a partire dal compimento della rivelazione nel Figlio unigenito, e riguarda ogni persona umana, anzi l'universo intero. È a partire dalla *fine* che si chiarisce l'*inizio*.

Il senso di quanto ha avuto inizio con il *b'rēšît* della creazione, di quanto è avvenuto lungo il tempo della storia di salvezza di Israele⁹⁸, del λόγος che lì ha cominciato a rivelarsi⁹⁹ e «si è fatto libro» nella *Tôrâ*, si è manifestato pienamente nel «farsi carne» in Gesù Cristo. Partendo da lui è possibile risalire all'originario progetto di Dio: da sempre Dio ha voluto parlare con gli uomini (cf già Gn 1,28) e comunicare all'umanità il suo λόγος.

GIANANTONIO BORGONOV
Via Pio XI, 32
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)

12 aprile 2002

⁹⁸ Con questo si spiega anche l'uso apparentemente difficile dell'imperfetto in Gv 1,9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. La visione unitaria della storia della salvezza permette a Giovanni di leggere il passato di Israele come un atto del dramma che appartiene già alla storia *ultimativa* del Figlio di Dio.

⁹⁹ La Scrittura stessa è λόγος. Si vedano Gv 10,35; 12,38; 15,25; 18,32.