



Monza, 1° febbraio 2022

Prof. Gianantonio Borgonovo

**«Non ho tenuto nascosti
il tuo *hesed* e la tua *'emet*
alla grande assemblea» (sal 40,11).**

IL CONCETTO BIBLICO DI VERITÀ

Nell'*excursus* dedicato al Logos giovanneo del suo monumentale commentario al Quarto Vangelo, Rudolf Schnackenburg scriveva (nel 1965):

«Se la speculazione sapienziale offre i paralleli materiali più precisi, non spiega però il termine usato [ὁ λόγος, *ndt*] 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 evangelista. Ma, a dire il vero, nessuna delle ipotesi riesce a soddisfare appieno le molte domande che il lettore si pone davanti al λόγος. Non voglio addentrarmi in questo problema, aggiungendo un'ennesima risposta al *carnet* già sufficientemente copioso, bensì rileggere il *hesed* e la *'emet* portati dall'incarnazione del λόγος di Gv 1 (cf soprattutto v. 17), con la mia sensibilità di anticotestamentarista, ricollocandone la lettura nel suo contesto più proprio, ovvero 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 variegata 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 secolo (*IApol.* 46,2-3; cf anche *IIApol.* 8,1), 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 *hokmāh* «sapienza», che aveva posto la sua tenda in Israele e si era fatta «libro sacro», comandamento divino, «parola» illuminante per la vita. Quella *Tôrāh*, 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 *Tôrāh* e in vista di essa. Ma essa si è fatta

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].

«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», dice l'inno di Gv 1. Se la *Tôrāh* è un dono ricevuto per mezzo di Mosè, il dono pieno (*hesed we'emet* «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 all'umanità.

Per comprendere in modo corretto l'apporto della speculazione giovannea, è necessario ripercorrere, se pure velocemente, la riflessione sulla figura della sapienza-*hokmāh* e le sue identificazioni. La mia conferenza 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 *hokmāh* 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 *hokmāh* 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 *Tôrāh*. In questo modo, Siracide evita l'indeterminatezza dell'universale, che viene raggiunto attraverso la *Tôrāh*, e non a prescindere da essa. (Purtroppo il tempo di una conferenza non mi permette di spaziare nella preziosa analisi della tradizione giudaica che si sviluppa nel Medio Giudaismo, ovvero nel tempo a seguire il contributo di Gesù ben Sira).

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

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

La *hokmāh* di Gb 28² è un simbolo molto ricco, che apre la riflessione 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 *hokmāh*, 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 creato. Comunque definita da un'archetipologia simbolica, 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 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 *hokmāh* appartiene al *Regime notturno*, è emanazione della tenebra della notte, «santa, inesprimibile e misteriosa», «potente grembo di rivelazioni» (Novalis), analoga al *chaos* originario e indistinto, da cui proviene il tutto.

In Gb 28, la *hokmāh*, questa singolare opera di trasformazione operata da Dio, non è quindi se non la possibilità di un dialogo con l'umanità voluto dal Dio Creatore sin da principio, un'umanità che si scopre insieme grande e misera. Non vi è un 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). 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,

² Per la bibliografia, l'analisi particolareggiata del capitolo e i presupposti di questa presentazione rimando al mio studio G. BORGONOVO, *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.

ma si scopre un essere *simbolico*, partner di quel dialogo che lo lega al Dio Creatore.

La *ḥokmāh*, 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 stesso, come senso dell'universo e della creazione, di quella creazione di cui l'uomo si sente coscienza dialogante con il suo Creatore.

Come dicevo poco sopra, il genere femminile del lessema 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 *ḥokmāh* 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 *ḥokmāh*, e la singolare opera di Dio, il solo che può scrutarla e comunicarla. Ciò permette all'autore del libro 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, Giobbe segna un passo in avanti decisivo rispetto alla teologia profetica, che pure aveva offerto molti spunti per la costruzione del dramma. Basti ricordare gli apporti provenienti dalla seconda parte del libro di Isaia. La soluzione offerta è calibrata ed equidistante da ogni estremo, sia dualistico sia monistico³.

Come mostrano i discorsi divini di Gb 38,1 – 42,6, 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 *ḥokmāh*. D'altra parte, questo è strettamente legato al contributo teologico più originale offerto dal dramma di Giobbe, ovvero la valorizzazione della teologia della creazione. Giobbe esprime infatti una visione teologica complementare rispetto alla teologia della storia di stampo profetico o deuteronomico: il discorso su Dio è collocato nell'orizzonte della creazione, un orizzonte più ampio e fondativo rispetto ad ogni rapporto di alleanza. Per Giobbe, è impossibile spiegare la complessa realtà del male, partendo immediatamente e unicamente da un'etica dell'alleanza. Bisogna presupporre che il Dio dell'alleanza sia il

³ 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.

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 deuteronomiche – non sono state escluse, 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 *ḥokmāh*. Essa si pone in un luogo *utopico* – uno spazio senza spazio – nel punto 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 *ḥokmāh* alcuna valenza di ipostasi distinta da Dio o di persona⁴. Tuttavia, quel 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 dello libro e il rilievo retorico assunto dai due discorsi di «donna Sapienza» in Pro 1,20-33 e 8,1-36.

Più interessante per il nostro discorso, sarebbe poter stabilire gli influssi determinanti che hanno portato alla personificazione della *ḥokmāh*. Tuttavia, come dimostrano le posizioni dei critici moderni, il problema rimane strettamente legato al presupposto della data di composizione di Pro 1-9. 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'ṯ*) e la sua iconografia; e inoltre, il primo contatto con la tradizione filosofica greca. Già da questo, si intuisce che, nella mia ipotesi, la composizione di Pro 1-9 – quale introduzione teologica al libro dei Proverbi – va 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 retorico: ella, stando «sui luoghi più 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,

⁴ 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.

ciascuna delle quali segnalata da un *incipit* che dà rilievo alla struttura dello sviluppo:

a) «A voi, uomini» (*’ălêkem ’išîm*): vv. 4-10 (e 11⁵);

b) «Io, Sapienza» (*’ăni-’hokmāh*): vv. 12-21;

c) «*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 *hokmāh*, *’ă* e l’umanità nel suo insieme. Il rapporto tra i tre attori, oltre ad essere la struttura portante del discorso di “donna Sapienza” (Pro 8,4-31), è anche – simmetricamente – la struttura della terza parte (8,22-31)⁶: *jhw h qānānî* «*’ă* mi ha acquisito (?)» (v. 22); *šām ’ānî* «io ero là» (v. 27); *wā’ehjeh ’eşlô ’mwn* «io ero presso di Lui *’mwn*» (v. 30); *’et-benê ’ādām* «con i figli di Adám» (v. 31).

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

30	<i>wā’e</i>	<i>ša’ăşū’î</i>		<i>jôm</i>
a:	<i>hjah</i>	<i>m</i>		<i>jôm</i>
30		<i>m^eśah</i>	<i>l^epān</i>	<i>b^ekol-</i>
b:		<i>equet</i>	<i>ājw</i>	<i>’ēt</i>
31		<i>m^eśah</i>		<i>b^etē</i>
a:		<i>equet</i>		<i>bēl</i>
				<i>’arş</i>
				<i>ô</i>
31		<i>w^eša’ăşū</i>	<i>’et-b^enê</i>	<i>’ādām</i>
b:		<i>’aj</i>		

In effetti, la sezione ha come tema centrale il rapporto tra i tre attori: il rapporto tra *hokmāh* e *’ă*, e tra *hokmāh* e umanità. 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 *b^e + infinito*, che indica invece contemporaneità (rispetto all’atto della creazione), ed anche questa serie plana su *’ereş* («terra»; v. 29). I due termini appaiono uniti nell’originale sintagma del v. 31a *b^etēbēl ’arşô*, a chiudere la composizione con una sorta di sintesi.

Si potrebbe pensare a una divisione tripartita per i vv. 22-31, ma – al contrario – vi sono altri fattori che fanno preferire una divisione

⁵ 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.

⁶ Prima del v. 22, i LXX inseriscono un altro versetto: «Se vi proclamassi (ναγγε λω) quanto avviene ogni giorno (τ καθ’ μ ραν γιν μενα), dovrei ricordare di narrare quanto esiste sin da sempre (τ ξα voc)». L’aggiunta presuppone che la sapienza sia stata testimone dell’atto creativo.

bipartita. Infatti, in 27a «io ero là» (*šām ’ānî*) vale per l’intera serie delle frasi con *b^e + 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 ’eşlô*), come appunto afferma il v. 30. 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 (*’ă* del v. 22a; l’«io» della *hokmāh* 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 *hokmāh* sta al centro della relazione tra *’ă* e gli uomini.

L’analisi strutturale di J.N. Aletti⁷ conferma una progressione omogenea della figura della *hokmāh*: anzitutto a livello *sintagmatico*, in quanto si passa da una posizione iniziale di oggetto ad una di soggetto con una propria attività (*m^eśaheqet*), davanti a Dio (*l^epānājw*) e con i figli di Adám (*’et-b^enê ’ādām*); e poi 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 *hokmāh* sì, sebbene anche per essa vi sia una crescita (cf *infra*): essa è *rē’sīt* della «via di Dio» (o della «sua potenza?») 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 *hokmāh* e l’universo, in quanto è l’uomo a scoprire che tutto il creato è stato fatto *b^ehokmāh* (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 *hokmāh* che si muove verso gli uomini, «giocando» o «danzando» con loro (*m^eśaheqet*), come davanti a Dio.

Questo è il carattere di mediatrice attribuito alla *hokmāh* da Pro 8: artificio poetico o ipostasi teologica di una mediazione tra *’ă* 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 *’mwn* nel v. 30a.

⁷ Si veda lo studio di J.N. ALETTI, «Proverbes 8,22-31. Étude de structure», *Biblica* 57 (1976) 25-37.

2.1 «*qānānī rē šīt darkō*» (v. 22a)

Prima di parlare della *ḥokmāh* presente accanto all'opera ordinatrice di Dio, Pro 8,22-31 ne descrive la progressiva gestazione, scandita da tre verbi: *qnh*, *nsk* e *ḥwl*. Com'è noto, è soprattutto il primo di essi a creare problema, a causa dell'ampio campo semantico che il verbo *qnh* ha in ebraico.

Le soluzioni più diffuse possono essere ricondotte a tre:

a) «acquistare, comprare»: è il significato fondamentale e più comune della radice *qnh*; 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 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 ἐκτίησαν, omologando il testo greco all'interpretazione giudaica.

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 niceno.

Pro 8 esprime infatti la singolarità della *ḥokmāh*, e ciò viene espresso più dal seguito che non dal verbo iniziale *qānānī*. Nei riguardi di Dio, la *ḥokmāh* è «inizio della sua via» (v. 22b), da Dio è stata stabilita «dall'eternità, dal principio, prima che la terra fosse» (v. 23), è stata generata⁸ «prima...» (vv. 24a. 25b). Nei riguardi

⁸ Il verbo *ōlalī* (da *wl*) 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

dell'universo, essa è «prima»: un accumulo di circostanze temporali a indicare l'*ab aeterno* attribuisce alla *ḥokmāh* 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).

2.2 «*wā'ehjeh 'ešlō 'mwn*» (v. 30a)

Nei vv. 27-29, vi è la descrizione dell'ordinamento del mondo⁹. Dio dà le sue leggi al mondo creato, e durante quest'opera ordinatrice la *ḥokmāh* 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 *ḥokmāh* è accanto a *qnh* 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'accadico *ummānu*: in questo caso, è inteso come predicato della sapienza (cf LXX: ἀρμόζουσα, Sap 7,21), o come attributo riferito direttamente a Dio (cf Bonnard, Dahood, Keel);

b) «fedele» (*'āmûn*) o «fedeltà» (*'ēmûn*), come attributo della sapienza, attestato in Tg, Simmaco e Teodoziona (ἔστηριγμένην);

c) «bambina», «allevata», da *'āmûn* (participio qal passivo, come in Lam 4,5), attestato in Aquila (τιθηνομένην); oppure «nutrice», da *'ōmēn* (participio qal attivo), come sembra interpretare Sap 7,12 (γενέτις), 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 oggi.

ebraico e dell'interpretazione dei LXX, che mettono al presente con Dio come soggetto: γενν με «egli mi genera».

⁹ Il v. 29 suona così nei LXX: κα σαρ πο ει τ θεμ λια τ γ . Mancano due righe di poesia (*beš'ûmô lajjām uqqô ûmajim lō' ja 'abrû-pîw*).

Il tema fondamentale di Pro 8,22-31 è l'origine della *ḥokmāh*. Non è in questione l'atto creatore in se stesso considerato, ma il rapporto della *ḥokmāh* con Dio (= l'origine della *ḥokmāh*), il suo rapporto con il mondo creato e, in modo particolare, il suo rapporto con il mondo degli uomini (= il ruolo della *ḥokmāh*): tutto converge verso l'incontro finale con i «figli d'Adamo», ma tutto parte da quel *qānānī rē'šīt darkô*. La sapienza è totalmente dipendente da Dio, ma compie la sua missione quando *mešaḥequet* 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 *ḥokmāh* sarebbe il progetto di Dio, pensato *ab aeterno*: quello di incontrare l'umanità con la sua rivelazione.

La *ḥokmāh* 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 senso vada letta questa mediazione tra l'unico *qānānī* 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 *Tôrāh* 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 *Tôrāh*.

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 *ḥokmāh*. Si pensi, ad esempio, alla «venerazione del Signore» (*jir'at Jhwh*) come principio (*rē'šīt*) della sapienza stessa; al *mûsar*, ovvero la *paideia* giudaica fondata sulla *Tôrāh*; all'esortazione ripetuta di seguire il «*mûsar* di tuo padre» (Pro 1,8; 4,1) o il «comandamento (*mišwāh*) e la *tôrāh* (in senso però generico di insegnamento)»; all'invito pressante di fuggire la «donna straniera», ovvero la religione non-jahwista.

Ma è anche vero che proprio nel libro dei Proverbi, fra le «sette colonne»¹⁰ della casa di donna Sapienza, accanto ai *mišlê šelōmōh* (Pro 10,1), si trovano i «detti di Agur ben-Iakè di

¹⁰ Le «sette colonne» di Pro 9,1 potrebbero essere le sette raccolte di *mešālīm* 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 - VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Proverbi*, 110-116).

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 *ḥokmāh* sganciata dalla *Tôrāh* e tendente a rimpiazzarla.

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 Ε ΤÔRĀH IN SIR 24: LA RISOLUZIONE GIUDAICA

I problemi che affliggono il testo di Sir 24 sono molti. 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 Sira, e quella lunga, che in Sir 24 presenta due aggiunte¹¹.

¹¹ 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 Peši tā' da me consultata: *Ketabe Qadishe*, edito da 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* (= VL).

La prima aggiunta è introdotta tra il v. 17 e il v. 19: «γ· μ·τηρ τ·ς καλ·ς κα· φ·βου ὡ· κα· γν·σεως κα· τ·ς ἰσ·ας ἰ·λπ·δος». La recensione greca lunga continua: «δ·δωμι δὲ σ·ν π·σι το·ς τέκνοις μου ὡ· εἰγενε·ς το·ς λεγομένοις ἰ·π' ἀ·το·». 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). d

La seconda aggiunta è introdotta tra il v. 23 e il v. 25. La recensione lunga del greco ha: «μ· κλ·εσθε ἰσ·εἰν ἰ·ν κυρ·, / κολλ·σθε δὲ πρ·ς ἀ·τ·ν, ἰ·να κραται·σ· ἰ·μ·ς. / κ·ριος παντοκράτωρ θε·ς μ·νος ἰσ·τ·ν, / κα· ο·κ·σιν ἰ·τι πλ·ν ἀ·το· σωτ·ρ·». 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 Israhel promissionis»), continua: «posuit David puero suo excitare regem

Non voglio qui ripresentare l'esegesi di tutta la pagina, soprattutto dell'autoesaltazione della σοφία sviluppata nei vv. 3-22. L'antica intuizione di O.F. Frietzsche¹² di vedervi un poema acrostico rimane una suggestione ancora possibile, visto che nessun frammento di testo ebraico è stato sinora trovato. A un'osservazione superficiale del testo greco, è facile presupporre dell'originale ebraico solo la lettera κ del primo stico ($\dot{\alpha}n\acute{\iota}$; 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 κατὰ e dalla ripetizione del verbo κατασκηνώ¹³, 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 ἐκλίπω¹⁴: 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 confini della terra di Israele (vv. 13-17), sottolineato dalla ripetizione martellante di verbi, tra cui emerge la triplice ripetizione di ἀνυψώω (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 *Tôrāh*. 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

ex ipso fortissimum, in throno honoris sedentem in sempiternum».

¹² O.F. FRITZSCHE, *Die Weisheit Jesus-Sirach's* (= Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes 5), Leipzig, Hirzel, 1859, *ad loc.*

¹³ Si ricordi l'utilizzo del medesimo verbo in Gv 1,14.

¹⁴ Non c'è bisogno di evidenziare che si tratta di una riscrittura di Pro 8: *qānānī* è reso con κτισω με.

«Tutto ciò è il libro dell'alleanza del Dio Altissimo, la *Tôrāh*, 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 4,1. È molto più probabile che sia 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 ha tre righe, e di contenuto, a riguardo del concetto di διαθήκη, che in Siracide non designerebbe mai l'alleanza mosaica. Baruc, al contrario, è un'importante testimonianza, risalente all'inizio del I secolo a.C., 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 Μωσῆς, invece che νόμος ὄν...), condiziona anche la seconda apposizione (κληρονομίαν συναγωγῆς Ἰακωβ). Le due frasi in apposizione sono di fatto citazione diretta di Dt 33,4, per cui il plurale συναγωγῆς Ἰακωβ è dovuto alla dipendenza da Dt 33,4 LXX, il cui originale ebraico è però al singolare (*qehillat ja'ăqōb*). In questo, la traduzione siriana¹⁵ 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:

<p><i>kol- 'elleh sēper hōq 'eljôn tôrāh šiwwāh- lānū mōšeh môrāšāh q^ehillat ja'ăqōb.</i></p>	<p>Tutto questo è il documento del patto dell'Altissimo, la <i>Tôrāh</i> che ci ha imposto Mosè come eredità [per] l'assemblea di Giacobbe.</p>
--	---

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 concetto: una *hokmāh* che prende corpo *nella* legge-*Tôrāh*.

E veniamo al problema cruciale. In Sir 24 è la *Tôrāh* ad essere un predicato della σοφία, non viceversa. In altri termini, non si ha una sapientizzazione della *Tôrāh* (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 sapienza, ma la sapienza ad essere determinata dalla *Tôrāh* 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 *hokmāh* nella rivelazione, lasciata irrisolta da Pro 8. Da questo punto di vista, non è necessario ricorrere alle aretologie di Iside per spiegare questa evoluzione, sebbene l'ambito culturale del Io 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 *Tôrāh*. Attraverso la *Tôrāh*, giungono i doni della sapienza, dell'intelligenza e del *mûsar*, ovvero la versione giudaica della παιδεία. È dunque «il libro dell'alleanza» o la *Tôrāh* ad essere il soggetto dei vv. 25-27:

²⁵ esso trabocca di sapienza (σοφία) come il Pison,
come il Tigri nella stagione dei frutti nuovi;
²⁶ abbonda d'intelligenza (σύνεσις) come l'Eufrate,
come il Giordano al tempo della mietitura;
²⁷ spande istruzione (παιδεία) come il Nilo¹⁶,
come il Ghicon al tempo della vendemmia.

I doni recati dalla *Tôrāh* 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

¹⁵ «Tutto questo è scritto nel libro dell'alleanza del Signore, legge che ci ha imposto Mosè, eredità per l'assemblea di Giacobbe».

¹⁶ Il testo greco ha «come luce» (ς φ ς), ma il contesto, confermato dalla P^esi tā' ('jk nhr), fa presupporre un errore di versione dall'ebraico; il nipote di Ben Sira avrebbe letto 'ôr «luce» invece di je 'ôr «Nilo».

l'immagine: la terra di Israele è il «giardino» per eccellenza ed è in questo giardino che la *Tôrāh*, 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 *Tôrāh*. Questo è il compito affidato al sapiente, che si nutre dello studio della *Tôrāh*, come afferma l'ultima sezione (vv. 30-34):

³⁰ Ora io sono come un canale d'irrigazione,
e come un acquedotto che scende nel giardino¹⁷.

³¹ Mi sono detto: «Innaffierò il mio giardino
e irriverò 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 future¹⁸.

Il sapiente si paragona quindi a un canale che prende acqua da altra fonte, ovvero dalla *Tôrāh*, 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 *Tôrāh* deve dilatarsi sino a trasmettere la sapienza al di là dei confini d'Israele, sia in senso spaziale

¹⁷ 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: «lo sono come un canale derivato da un fiume, come un corso d'acqua sono uscito verso il giardino» (κ γ ς δι ρυξ η ποταμο κα ς δραγωγ ς ξ λθον ε ς παρ δεισον). La mia traduzione si fonda sulla versione siriana, che qui sembra più affidabile: 'p 'n' 'jk nhr' dmsq' w'jk 'm' dmj' dnhr' lgn'.

¹⁸ Il v. 34, pur essendo presente anche nel testo greco breve, va considerato una glossa, perché è un duplicato di 33,18 e meglio posizionato in quel contesto. Manca infatti nella versione siriana.

(«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 *Tôrāh*.

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 cristologico¹⁹. Tuttavia, almeno in parte bisogna ridimensionare tale equivalenza, che in Siracide è ancora implicita, a differenza dell'esplicito parallelismo di Sap 9,1-2:

θεε πατέρων και κύριε του έλεους,
ό ποιήσας τὰ πάντα έν λόγω σου
και τῆ σοφία σου κατασκευάσας
άνθρωπον,
ίνα δεσπόζη τών υπό σου γενομένων
κτισμάτων...

Dio dei padri e Signore di misericordia, che tutto hai fatto con la tua Parola e con la tua Sapienza hai formato l'umanità, perché dominass e sulle creature da te fatte ...

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 (ὀμίχλη) ho ricoperto la terra». La nube è un simbolo esodico per parlare della presenza di Dio (cf nel rabinismo il tema della

¹⁹ «Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam, ego in caelis feci ut oriretur lumen indeficiens et sicut nebula texi omnem terram».

šēkīnāh). Ma il vocabolo ὀμίχλη è utilizzato nel testo greco anche in Sir 43,22, di cui abbiamo fortunatamente l'originale ebraico ('ānān: ms. di Masada). Ora, sulla base della tradizione targumica di Gn 2,6²⁰ si può interpretare il simbolo della nube come opera in senso fecondante, la stessa azione fecondante che la Tôrāh compie nella storia (vv. 25-29) e che il sapiente, abbeverato alle fonti della Tôrāh, 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-mišwāh*), una volta riconosciuto che la sapienza ha preso corpo nella Tôrāh²¹. Sulla riduzione sintetica della Tôrāh a «parola» e «comandamento», si fonda quindi la possibile assimilazione della sapienza con essi. Il testo più eloquente è Dt 30,11-14 (da leggersi poi con Dt 4,6-8):

«Questo comandamento (*ham-mišwāh haz-zō't*) 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*)²² è molto vicina a te; è nella

²⁰ Si tratta dell'interpretazione targumica dell'ebraico 'ēd, che dà buone possibilità di speculazione, se non si tiene presente la cosmologia mesopotamica (il sumerico *íd* sumerico e l'accadico *edû* designano infatti le correnti sotterranee di acqua dolce; cf le versioni di LXX, P^εši•tā', Aquila e Vulg). Il *Tg. Neof.* Gn 2,6 traduce 'ēd con «nube» ('*nn*'). 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.

²¹ 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!).

²² È vero che i LXX traducono con τ• ••μα e non con λ•γος. Ma già i padri (cf in particolare Origene, *De princ.* I,3,6) avevano colto il legame che unisce questa affermazione a Gv 1,

tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica».

3.2 Sapienza e Tôrāh

L'«incarnazione» della sapienza nella Tôrāh è il punto più originale di Siracide. Per quel che mi sembra, mancando ogni riferimento legalista, la Tôrāh 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 Tôrāh ad offrire la pista risolutiva per questa identificazione: 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 Tôrāh 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 greca (siamo attorno al 190 a.C.). Direttamente, non vi è nessuna polemica antiellenistica. Tuttavia, il compito del sapiente per Siracide è proprio di mostrare la superiorità della Tôrāh e di difendere la tradizione giudaica, mostrandone la grandezza.

La tradizione giudaica successiva ha attribuito una grande importanza a Pro 8,22 e all'identificazione della *hokmāh* con la Tôrāh, mantenendo di fatto la posizione di Ben Sira. Questa tematica è divenuta una delle più importanti nel Giudaismo, concludendo alla preesistenza della Tôrāh e al suo ruolo attivo al momento della creazione. È una soluzione teologica equilibrata per esprimere la dialettica teologica di creazione e redenzione: se infatti la Tôrāh può essere considerata *ab aeterno*, 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 tutta l'umanità.

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 aeterno* tra la Tôrāh e Dio stesso? Negli diversi sviluppi del Giudaismo, non si osa mai mettere a fuoco con più precisione il senso e la modalità con cui la mediazione *ab aeterno* della Tôrāh, sin dal momento della creazione, si coniughi con il monoteismo assoluto: ogni affermazione a

attraversando il tema della sapienza e del suo rapporto con la Tôrāh.

questo riguardo rimane nell'imprecisato rapporto stabilito per la *ḥokmāh* di Pro 8,22.

E, di conseguenza, la seconda domanda:

b) come spiegare il rapporto tra la *Tôrāh* preesistente e il *dābār* comunicato dalla *Tôrāh* rivelata? La *Tôrāh*, conosciuta da Israele storicamente, è parola, comandamento e scritto consegnato da ⚡ 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 allora la *Tôrāh* rivelata è la medesima *Tôrāh* preesistente?

4. INCARNAZIONE DELLA VERITÀ: 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 ἦν 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 il Quarto Vangelo colloca la confessione di fede in Gesù, il Messia e Figlio di Dio. Per Giovanni vi è un'unica storia della salvezza che unisce la *Tôrāh*, e più in genere la storia di Israele, al momento di Gesù: non opposizione e nemmeno sostituzione, ma *compimento* ultimo dell'unica rivelazione di Dio²³. È appunto quanto esprimono l'attributo ἀληθινός «vero»²⁴ – che istituisce il confronto tra Gesù e le realtà della storia salvifica precedente

²³ 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 della presente conferenza. Essa è per noi il punto di partenza del nostro argomentare.

²⁴ 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 ληθιν ς: «ο δαμεν δ τι υ ς το θεο κει κα δ δωκεν μ ν δι νοιαν να γιν σκωμεν τ ν ληθιν ν, κα σμ ν ν τ ληθιν , ν τ υ α το ησο Χριστ . ο τ ς σιν ληθιν ς θε ς κα ζω α νιος»); 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, ληθιν ς è attestato in Lc 16,11; 1Tes 1,9; Eb 8,2; 9,24; 10,22.

– e, in generale, il tema della «verità»²⁵ negli scritti giovannei.

La rivelazione in Gesù è una pienezza (πλήρωμα), un dono che si aggiunge a dono (χάρις ἀντι χάριτος; Gv 1,16). Infatti, la *Tôrāh* 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 *Tôrāh* 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 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 ὁ λόγος 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 *Tôrāh*. Da questo punto di vista, l'articolo di ὁ λόγος ha un valore anaforico, in quanto rimanda a quanto è già noto per la rivelazione della *Tôrāh*. Non si tratta però di una nuova identificazione, ma di un evento nuovo ed eccedente rispetto a quella rivelazione.

Infatti, in ὁ λόγος 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 λόγος 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 λόγος 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 «ὁ λόγος si è fatto carne ed ha abitato tra noi» (1,14).

Non si dà un nuovo libro che sostituisca la *Tôrāh*, ma il rimando a un evento che è l'*ultimo* λόγος della rivelazione. Lo scritto evangelico è infatti di natura diversa rispetto alla *Tôrāh* e

²⁵ 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, 2^a1999.

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 crediate²⁶ 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 «Messia» e «Figlio di Dio», non il Logos. Il λόγος è infatti il rimando a una storia di rivelazione che comprende anche il momento della *Tôrāh* e giunge a compimento nell'evento di Gesù. Già Origene aveva notato che l'έν ἀρχῆ di Gv 1,1 non corrisponde propriamente al *b^erē šīt* di Gn 1,1: l'inizio di Genesi si riferisce all'inizio assoluto della creazione, mentre l'inizio di Giovanni riguarda il 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 ἀρχῆ 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^erē šīt* della creazione, di quanto è avvenuto lungo il tempo della storia di salvezza di Israele²⁷, del λόγος che lì ha cominciato a rivelarsi²⁸ e «si è fatto libro» nella *Tôrāh*, si è manifestato pienamente nel «farsi carne» in Gesù.

Partendo da Gesù di Nazaret è possibile risalire all'originario progetto di Dio e scoprire che da sempre Dio ha voluto parlare con l'umanità (cf già Gn 1,28) e comunicare all'umanità il suo λόγος. Ecco il senso del «compimento»: «poiché la *Tôrāh* è stata data mediante Mosè, mediante Gesù Messia si è compiuto il dono della verità». Come dice il testo greco in Gv 1,17: ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Come in ebraico, forse, l'ha pensato l'evangelista: כִּי הַתּוֹרָה נִתְּנָה בְּמֹשֶׁה וַיְהִי חֻקֵּי חַסֵּד וְאַמֵּת בְּיֵשׁוּעַ הַמְּשִׁיחַ׃

²⁶ Non entro nella discussione della lettura incerta di congiuntivo, presente (πιστε ητε) o aoristo (πιστε σητε). Dal momento, però, che il punto di partenza per leggere la testimonianza evangelica è la fede pasquale, propenderei verso il presente («continuate a credere»).

²⁷ Con questo si spiega anche l'uso apparentemente difficile dell'imperfetto in Gv 1,9: ν τ φ ς τ ληθιν ν, φωτ ζει π ντα νθρωπον, ρχ μενον ε ς τ ν κ σμον. 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.

²⁸ La Scrittura stessa è λ γος. Si vedano Gv 10,35; 12,38; 15,25; 18,32.

(*kī hat-tôrāh nitt^enāh b^emôšeh wajjih^ejū hesed we'ēmet bij^ešū^a ham-māšī^h*).

Gianantonio Borgonovo