

## ***Fondamenti veterotestamentari del dogma cristiano della SS. Trinità***

Il dogma della Trinità è l'elemento fondamentale della fede cristiana e la storia della sua formazione lungo i secoli è un argomento ampio e complesso. Ma delineare i fondamenti del dogma nell'AT è un'impresa ancora più difficile. Da un lato, bisogna evitare di interpretare troppo velocemente in senso trinitario certi passi dell'AT che pure sono stati così intesi dai Padri della Chiesa e anche da alcuni teologi cristiani. Dall'altro, un'interpretazione per essere attendibile deve cercare di comprendere il senso dei testi biblici nel quadro dell'ambiente in cui essi furono composti, sempre però tenendo conto degli sviluppi neotestamentari, in linea con gli scritti posteriori dell'AT e dell'intertestamento e anche in confronto con l'esegesi giudaica posteriore.

Qui di seguito elencherò brevemente i passi interpretati dai Padri come manifestazioni dirette delle relazioni trinitarie all'interno di Dio. Passerò quindi a quella che mi pare la via più feconda per identificare i fondamenti, o le tracce della Trinità nell'AT in base ai testi che delineano Dio come Padre e presentano alcuni collaboratori o mediatori in stretto rapporto con Lui. Questa si dimostra la via più feconda perché le tracce dell'AT, lungo una traiettoria di secoli, giungono a pieno compimento nel NT.

Benché anche l'esegesi giudaica identifichi una serie molteplice di mediatori di Dio, tuttavia per essa la dottrina trinitaria cristiana contrasta fortemente la fede della unicità e trascendenza di Dio.

Tra i passi interpretati dai Padri come diretti testimoni della Trinità emergono quelli in cui Dio è indicato con il nome plurale *'ēlōhīm* o quando parla di se stesso o a se stesso con termini al plurale<sup>1</sup>. Il passo più famoso è naturalmente «Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza» (Gen 1,26; cf. 3,22; 11,7). Ora però per gli esegeti moderni si tratta di un plurale di eccellenza che non contrasta affatto con l'unicità.

Indicazioni di un Dio trino sono identificate in Gen 1,1-2, in quanto «in principio» è inteso come «nel Figlio», a cui segue la menzione del Padre-«Dio» creatore e quindi dello «Spirito di Dio» che «aleggiava sulla superficie delle acque».

Un altro passo trinitario è ritenuto Gen 18, in cui si racconta la visita di «tre

<sup>1</sup> Su questi passi si vedano, tra gli altri, J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité. Tome I: Les origines*, 4 ed., Paris 1919, 507-512; R.H. FULLER, *The Vestigia Trinitatis in the Old Testament*, in C.A. EVANS-S. TALMON (edd.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden-New York-Köln 1997, 500-508, pp. 500-501; M. NOBILE, *Paternità di Dio, Spirito di Dio, Sapienza divina (Prodromi della Trinità nell'Antico Testamento)*, in G. BERTONE (ed.), *La Trinità. Approccio biblico - teologico - letterario - artistico*, L'Aquila 2000, 33-49; B.T. VIVIANO, *Trinity – Kingdom – Church. Essays in Biblical Theology*, Freiburg-Göttingen 2001, 3.

uomini (*ānāšīm*)» ad Abramo, il quale si prostra e si rivolge al singolare al «mio Signore (*ādōnāy*)» (v. 3), per cui S. Ambrogio commenta: «tres vidit et unum adoravit», anche se nel seguito del racconto si vede che il testo fa differenza tra Dio (YHWH), che si ferma con Abramo (vv. 22-33), e «quegli uomini» (vv. 16,22), identificati come «due angeli (*mal'akīm*)» (19,1), i quali vanno a Sodoma e preparano la sua distruzione.

Infine diversi teologi antichi, in particolare scolastici, attribuirono un significato trinitario alla triplice ripetizione di «Santo» in Is 6,3, di «Dio» e «Signore» in Sal 67,7-8 (cf. Nm 6,24-26; Dt 6,4).

Ma le tracce della Trinità appaiono in modo più ricco nei passi dell'AT in cui non agisce direttamente Dio ma i suoi attributi, le sue manifestazioni nelle teofanie, o i suoi intermediari nell'opera nella creazione e nella storia della salvezza<sup>2</sup>.

L'esposizione che segue si concentra su Dio come Padre (I), la Sapienza-Logos immagine del Figlio (II) e lo Spirito di Dio (III)<sup>3</sup>. L'ultima parte presenterà una sintesi della ricerca (§ IV), cercando di collegare insieme le tracce di Dio Creatore e Padre dell'umanità, della Sapienza e dello Spirito (§ IV.1), con un approfondimento su Padre e Sapienza/Figlio nel Prologo del Vangelo di Giovanni (§ IV.2) e infine delinea il compimento, o rivelazione piena nel resto del NT, e accenni a sviluppi posteriori patristici e medievali (§ IV.3).

## I. Dio come Padre

Il titolo *'āb* «padre» viene attribuito a Dio piuttosto raramente nell'Antico Testamento. È chiaro però che bisogna considerare non solo i passi in cui compare il termine esplicito, ma anche quelli in cui figura *bēn* «figlio» o i termini che designano la generazione o i sentimenti tipici del padre e della madre. Vedremo anzi che, senza togliere nulla alla novità cristiana del Padre-*Abba* in Gesù, la paternità di Dio è un elemento molto ricco della visione di Dio nell'AT.

<sup>2</sup> Un'ampia esposizione al riguardo si trova in LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, il quale passa in rassegna i temi Dio, lo Spirito, la Sapienza, la Parola, il Messia nell'AT (pp. 89-129), nel giudaismo palestinese (pp. 130-165, con l'aggiunta di Shekina e di Memra) e nel giudaismo alessandrino, specificamente in Filone (pp. 166-239). Infine l'autore passa in rassegna il NT (pp. 241-502). A ciò si aggiunge un secondo volume dallo stesso titolo, *Tome II: de Saint Clément à Saint Irénée*, Paris 1928, sempre con una ricchissima documentazione. Accanto a questi cito un volume più recente: F. COURTH, *Trinität, in der Schrift und Patristik*, Freiburg-Basel-Wien 1988. Tra le migliori voci di dizionario che ho potuto consultare ricordo S. LÉGASSE, *Trinité*, in *Dictionnaire de spiritualité* 15 (1991) 1288-1303; e G BARDY, *Trinité*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 15 (1950) 1545-1702 (fino all'epoca patristica).

<sup>3</sup> Per queste esposizioni utilizzerò tre miei articoli, che cercherò di collegare più direttamente al dogma della Trinità: *La paternità di Dio. Linee di sviluppo dall'Antico al Nuovo Testamento*, in E. FRANCO (ed.), *Mysterium Regni Ministerium Verbi*, Bologna 2000, 247-271; *Logos e Sapienza nel Prologo di Giovanni*, in A. PASSONI DELL'ACQUA (ed.), «Il vostro frutto rimanga» (*Gv 16,16*). *Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti*, Bologna 2005, 71-83; *Lo Spirito, forza divina del creato*, in «Liber Annuus» 50 (2000) 9-23.

## I.1. Essere umano: creazione e immagine

Cominciamo con l'immagine, che è una linea teologica trascurata dagli studiosi quando trattano di Dio come Padre. Eppure proprio da lì bisogna partire, poiché Dio è padre anzitutto perché è creatore:

«<sup>26</sup>Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza (*b<sup>e</sup>šalmēnū kidmūtēnū*; κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν) affinché domini sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e sugli animali, su tutta la terra e su tutto ciò che si muove sulla terra. <sup>27</sup>Così Dio creò l'uomo a sua immagine (*b<sup>e</sup>šalmō*): a immagine di Dio (*b<sup>e</sup>šelem 'ēlōhīm*; κατ' εἰκόνα θεοῦ) lo creò; *maschio e femmina* li creò» (Gen 1,26-27)<sup>4</sup>.

A questo testo fa eco il seguente:

«<sup>1</sup>Questo è il libro delle genealogie di Adamo. Nel giorno in cui Dio creò l'uomo, a somiglianza di Dio (*bidmūt 'ēlōhīm*; κατ' εἰκόνα θεοῦ) lo fece, <sup>2</sup>*maschio e femmina* li creò, li benedisse e li chiamò uomo, nel giorno in cui furono creati. <sup>3</sup>Poi Adamo compì 130 anni e generò (un figlio) a sua somiglianza, secondo la sua immagine (*bidmūtō k<sup>e</sup>šalmō*; κατὰ τὴν ιδέαυ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ), e lo chiamò Set» (Gen 5,1-3).

Gen 5,1-3 prolunga la visione di 1,26-27 ed esplicita il legame tra creare, che è il modo divino di trasmettere l'immagine, e il generare, che è il modo umano di farlo. L'immagine si trasmette da Dio al primo uomo e poi dal primo uomo ai suoi figli. La paternità di Dio si manifesta nella creazione dell'essere umano a sua immagine, cioè maschio e femmina; e questa paternità si trasmette per la generazione umana come riproduzione dell'immagine di Dio.

A motivo della fede nell'incarnazione del Figlio di Dio, il cristianesimo ha valorizzato questa idea in un modo che appare esagerato, e persino aberrante, alle altre due religioni monoteistiche<sup>5</sup>. In generale il giudaismo vede nell'immagine di Dio il segno della posizione unica dell'uomo nel mondo; ma si manifestano pure interpretazioni preoccupate di salvaguardare l'unicità di Dio, che si riteneva fosse messa in pericolo dalla fede cristiana, e la sua alterità rispetto all'uomo (problema degli antropomorfismi). Per alcuni l'uomo è creato non ad immagine di Dio ma degli angeli; per altri, Adamo fu creato ermafrodito, cioè insieme maschio e femmina<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> La traduzione dei testi biblici è originale, talvolta un po' discordante da quelle esistenti soprattutto per l'attenzione al sistema verbale della poesia biblica ebraica, un argomento difficile su cui credo di aver raggiunto recentemente una visione abbastanza chiara e coerente; cf. il mio articolo *The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry*, in S.E. FASSBERG-A. HURVITZ (edd.), *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives*, Jerusalem-Winona Lake (Indiana, U.S.A), 2006, 247-268.

<sup>5</sup> Un saggio della polemica tra ebrei e cristiani si ha in B. CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia 1989, 49-88.

<sup>6</sup> Per un'esposizione complessiva, nella Bibbia, nel rabbinismo e nella teologia posteriore, si veda T. FRIEDMAN, *Man, The Nature of*, in C. ROTH-Y. RISCHIN (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, XI,

L'idea che Dio creò Adamo secondo la sua «immagine (*ṣūra*)» e «somiglianza (*taṣwīra*)» è attestata anche nella tradizione islamica (*ḥadīth*). Ma si trova pure l'opinione contraria, motivata dal fatto che Dio non ha corpo. Secondo alcuni l'espressione «secondo la sua immagine/somiglianza» si riferisce ad Adamo stesso; egli cioè sarebbe stato creato perfetto, ben proporzionato<sup>7</sup>.

## I.2. Israele e re: figlio primogenito

### I.2.1. Redenzione e cura del popolo

Il rapporto speciale di Dio Padre con Israele suo figlio si fonda sulla redenzione, oltre che sulla creazione, cioè sulla liberazione dall'Egitto e sulla storia sacra legata a questa grande opera di Dio. Il testo classico si trova nel libro dell'Esodo:

«<sup>22</sup>Dirai al faraone: Così ha detto il Signore: Israele è il mio figlio primogenito (*b'ni b'kōrī*; υἱὸς πρωτότοκός μου). <sup>23</sup>Perciò ti ho detto: Lascia partire il mio figlio (*'et-b'nî*; τὸν λαόν μου) perché mi serva; ma tu hai rifiutato di lasciarlo partire. Ecco io sto per uccidere il tuo figlio primogenito» (Es 4,22-23).

A questo passo fa eco, oltre a Ger 31,9 (§ I.2.2), Sir 36,12/17:

«Abbi pietà del popolo che è chiamato col tuo nome,  
di Israele che hai nominato primogenito (*bkwr*)»<sup>8</sup>.

Nella sua riflessione sugli eventi dell'Esodo, il libro della Sapienza presenta un notevole sviluppo di Es 4,22-23. In contrapposizione ai Cananei e agli Egiziani, gli Israeliti vengono designati come «i santi», «i giusti», «il popolo» di Dio e, specificamente, come suoi «figli»:

«<sup>6</sup>Volesti distruggere (i Cananei) per mano dei nostri Padri,  
<sup>7</sup> affinché la terra che presso di te è la più preziosa di tutte  
accogliesse una degna colonia di figli di Dio (θεοῦ παίδων)...  
<sup>19</sup> Ma tu hai insegnato al tuo popolo con queste opere (*scil.* i castighi dei Cananei),  
che il giusto deve amare gli uomini;  
inoltre hai dato ai tuoi figli (τοὺς υἱοὺς σου) la dolce speranza  
che tu concedi la penitenza per i peccati.  
<sup>20</sup> Se infatti quelli che erano nemici dei tuoi figli (παίδων σου) e degni di morte,

Jerusalem 1971, 842-849. Nella tradizione giudaica (targumim palestinesi, midrash, Filone, Rashi, Maimonide, Caraiti) si sviluppò un'interpretazione anti-antropomorfa, secondo cui l'immagine di Dio non riguarda l'essere ma l'operare dell'uomo in quanto signore del creato: cf. S. SCHRENIER, *Partner in Gottes Schöpfungswerk – Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27*, in «Judaica» 49 (1993) 131-145, spec. pp. 135-138; P.B. FENTON, «A l'image de Dieu». *L'interprétation de Genèse I, 26 selon quelques exégètes qaraïtes du Moyen Âge*, in «Henoch» 15 (1993) 271-290.

<sup>7</sup> Cf. J. WENSINCK, *Ṣūra (A.)*, *Image, Form, Shape*, in M.Th. HOUTSMA (ed.), *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936 VII* (repr. 1987) 561-563. La proibizione delle immagini è legata alla concezione di Dio.

<sup>8</sup> Greco: “che hai assimilato a un primogenito (ὄν πρωτοτόγονῳ ὁμοίωσας)”.

tu li hai puniti con tanto riguardo e indulgenza,  
 concedendo tempi e modo per ravvedersi dalla loro malvagità,  
<sup>21</sup> con quanta attenzione hai castigato i tuoi figli (τοὺς υἱοὺς σου),  
 ai Padri dei quali desti giuramenti e alleanze di buone promesse?» (Sap 12,6-7.19-21)<sup>9</sup>;  
 «<sup>10</sup> I tuoi figli invece (τοὺς δὲ υἱοὺς σου) non li vinsero neppure i denti dei serpenti  
 velenosi;  
 infatti intervenne la tua misericordia e li guarì...  
<sup>21</sup> Da un lato, questo tuo alimento (*scil.* la manna) manifestava la tua dolcezza verso i  
 tuoi figli (σου... πρὸς τέκνα)  
 e adattandosi al gusto di chi lo assumeva,  
 si trasformava in ciò che ognuno desiderava...  
<sup>26</sup> affinché i tuoi figli (οἱ υἱοὶ σου), che ami, o Signore, capissero  
 che non sono le diverse specie di frutti che nutrono l'uomo,  
 ma è la tua Parola che conserva coloro che credono in te» (16,10.21.26);  
 «<sup>4</sup> Da un lato (*scil.* gli Egiziani) erano degni di essere privati della luce ed essere  
 imprigionati nelle tenebre,  
 quelli che avevano tenuto rinchiusi i tuoi figli (τοὺς υἱοὺς σου),  
 per mezzo dei quali la luce incorruttibile della Legge doveva per essere data al mondo...  
<sup>13</sup> Infatti (gli Egiziani), pur essendo del tutto increduli a causa delle magie,  
 alla morte dei primogeniti confessarono che il popolo era figlio di Dio (θεοῦ υἱόν)»  
 (18,4.13);  
 «Tutta la creazione infatti (in occasione del passaggio del mare) veniva ancora di nuovo  
 modellata nella sua natura,  
 obbedendo ai tuoi comandi,  
 affinché i tuoi figli (οἱ σοὶ παῖδες) fossero custoditi sani e salvi» (19,6).

Il profeta Osea riporta un'amara riflessione di Dio stesso basata sull'evento dell'Esodo:

«<sup>1</sup> Quando Israele era un ragazzo l'ho amato  
 e dall'Egitto ho chiamato mio figlio (*libnī*).  
<sup>2</sup> (Come i profeti) li chiamarono, così essi si allontanarono da loro<sup>10</sup>:  
 ai Baal sacrificavano  
 e agli idoli bruciavano incenso.  
<sup>3</sup> Eppure sono io che ho insegnato a Efraim a camminare,  
 (poi Mosè) li prese sul suo braccio,  
 ma essi non sapevano che io li ho guariti.  
<sup>4</sup> Con legami umani li attraevo,  
 con vincoli di amore,  
 e fui per loro come quelli che sollevano un lattante alle loro guance<sup>11</sup>,

<sup>9</sup> Per un'analisi dei passi qui citati, e anche di Sap 11,10 e dei cc. 16-19 (*infra*), si può consultare A. NICCACCI, *Il libro della Sapienza. Introduzione e commento*, Padova 2007, 118-164.

<sup>10</sup> Il TM ha un soggetto plurale indefinito (*qār<sup>es</sup> ū*), ma il riferimento va naturalmente ai profeti, come intende RASHI: «Quanto (più) i profeti li chiamavano per insegnar loro la via buona, tanto (più) essi volsero le spalle per fuggire via da loro». La LXX ha invece: «Come li richiamai, così essi si allontanarono dal mio volto». I commenti di Rashi e degli altri commentatori medievali sono pubblicati, con testo ebraico e traduzione inglese, nella serie *Miqraot Gedolot*, ed(d). A.J. ROSENBERG (*et al.*), New York 1989-1995.

<sup>11</sup> Leggendo 'ul «lattante» (cf. Is 49,15; 65,20), invece di 'ōl «giogo» come nel TM. Il senso di

mi curvai verso di lui (*scil.* ciascuno di loro) e gli davo da mangiare.

<sup>5</sup> Non tornerà alla terra d'Egitto  
ma sarà Assur il suo re,  
perché hanno rifiutato di convertirsi» (Os 11,1-5).

La cura di Dio per Israele (Efraim, regno del nord) è stata sia diretta che indiretta, cioè per mezzo di altre persone, non nominate ma riconoscibili (i profeti, Mosè). La cura è consistita in ciò che un padre (da solo, senza la madre) fa per un figlio molto piccolo: gli insegna a camminare, lo prende in braccio, lo bacia, gli dà da mangiare. La cura di Dio fa risaltare l'ingratitude di Israele. Per questo Dio castigherà il suo popolo: non lo farà tornare schiavo in Egitto ma lo assoggetterà all'Assiria. Lo castigherà ma non lo distruggerà perché, dice, «il mio cuore si è commosso dentro di me, la mia compassione si è intenerita» (11,8b).

Altri testi ricordano, con parole simili, la cura di Dio:

«<sup>11</sup> Mosè disse al Signore: Perché hai fatto del male al tuo servo e perché non ho trovato grazia ai tuoi occhi, così da porre il peso di tutto questo popolo su di me? <sup>12</sup> Forse ho concepito io (*he'ānōkī hārītī*) tutto questo popolo, o l'ho partorito io (*'im-'ānōkī y<sup>ē</sup>ladtîhû*) che tu mi dica: Portalo sul tuo seno, come un tutore farebbe con un lattante, fino alla terra che hai giurato ai suoi padri?» (Nm 11,11-12);

«(Dio combatterà per voi come ha fatto in Egitto...) e nel deserto che hai visto, quando il Signore tuo Dio ti portò, come un uomo porterebbe il suo figlio, per tutto il cammino che avete percorso fino a che siete giunti in questo luogo» (Dt 1,31);

«(I timorati di Dio) saranno per me, ha detto il Signore delle schiere,  
per il giorno in cui io sto per agire, come proprietà speciale,  
e avrò compassione di loro

come un uomo avrà (sempre) compassione di suo figlio (*b<sup>ē</sup>nô*) che lo serve» (MI 3,17)<sup>12</sup>.

La cura paterna di Dio comprende anche la correzione. Su questo punto troviamo un parallelo notevole tra Deuteronomio e Proverbi, con un'eco fin nel libro della Sapienza:

«Saprai nel tuo cuore che come un uomo correggerebbe il suo figlio, il Signore tuo Dio ti corregge» (Dt 8,5).

«<sup>11</sup> La correzione del Signore, figlio mio, non disprezzare...

<sup>12</sup> poiché colui che amerà, il Signore riprenderà,  
e come un padre il figlio che a cui vorrà bene» (Pro 3,11.12);

«Gli uni (gli israeliti) tu provasti come un padre che corregge,  
gli altri (gli Egiziani) invece li vagliasti come un re severo che condanna» (Sap 11,10)<sup>13</sup>.

«giogo» («come quelli che sollevano il giogo dalle loro guance») si comprende con difficoltà, dato il contesto, ma è comune nell'esegesi ebraica tradizionale.

<sup>12</sup> Cf. A. NICCACCI, *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, in «Liber Annuus» 51 (2001) 55-107, pp. 68.98.

<sup>13</sup> Sul comportamento di Dio verso i nemici del suo popolo in Sap 11-12, cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 125-133.

La cura paterna di Dio viene evocata all'inizio della profezia di Isaia, anche qui per mettere in risalto l'ingratitude del popolo:

«<sup>2</sup> Figli (*bānîm*) ho allevato e cresciuto;  
essi però si sono ribellati contro di me...  
<sup>4</sup> Guai al popolo peccatore,  
nazione carica di iniquità,  
progenie di malfattori,  
figli degeneri (*bānîm mašhîîm*)» (Is 1,2b.4a).

In una preghiera del libro di Tobia si loda la paternità di Dio anche quando castiga il suo popolo:

«<sup>2</sup> Benedetto Dio che vive in eterno...  
Egli castiga e usa misericordia...  
<sup>4</sup> (...) Esaltatelo davanti ad ogni vivente  
poiché è Lui il nostro Signore e Dio,  
è Lui il nostro Padre (πατήρ ἡμῶν) per tutti i secoli» (Tb 13,2.4)<sup>14</sup>.

### I.2.2. Onore del Padre e obbedienza dei figli

La cura dimostrata nel passato Dio la promette anche nel futuro, quando ricondurrà i dispersi. Ma insieme alla cura paterna, continuerà l'ingratitude dei figli:

«<sup>6</sup> Dirò al nord: Da'!  
E al sud: Non trattenere!  
Riporta i miei figli (*bānāy*) da lontano  
e le mie figlie (*ûb' nôtay*) dalla fine della terra.  
<sup>7</sup> Chiunque porta il mio nome,  
è per il mio onore che l'ho creato, l'ho formato e anche l'ho fatto (*b' rā' tîw y' šartîw 'ap-  
'āšîîw*)» (Is 43,6-7);  
«Forse che non mi hai chiamato fin da ora: Mio Padre (*'ābî*),  
Amico della mia giovinezza (*'allûp n' uray*) sei tu?» (Ger 3,4);  
«<sup>14</sup> Tornate, figli (*bānîm*) sviati — oracolo del Signore,  
poiché io sono diventato vostro padrone.  
Vi prenderò uno da una città  
e due da una famiglia  
e vi condurrò a Sion...  
<sup>19</sup> E io pensai come potessi portarti tra i miei figli (*babbānîm*)  
e darti la terra desiderabile, eredità di bellezza eccelsa tra i popoli.  
Poi ho detto: 'Mio padre' (*'ābî*) mi chiamerete  
e da dietro a me non vi svierete.  
<sup>20</sup> Invece come una donna è stata infedele al suo consorte,  
così voi siete stati infedeli a me, Casa di Israele — oracolo del Signore...  
<sup>22</sup> Tornate, figli (*bānîm*) smarriti,

<sup>14</sup> Secondo l'aggiunta greca Est 8,12q (16,15), il re persiano riconosce che gli ebrei sono «figli dell'altissimo, sommo, vivente Dio (υἱοὺς τοῦ ὑψίστου μεγίστου ζῶντος θεοῦ)».

Io curerò i vostri sviamenti!  
 Eccoci, siamo venuti a te,  
 Poiché tu sei il Signore nostro Dio!» (Ger 3,14.19-20.22);  
 «<sup>9</sup> (Gli esuli) in pianto verranno  
 e con consolazioni li ricondurrò,  
 li porterò ai ruscelli d'acqua,  
 per una via diritta nella quale non inciamperano,  
 poiché sono stato un padre (*l'ē ab*) per Israele  
 e Efraim è il mio primogenito (*b'kōrî*)...  
<sup>20</sup> È dunque il figlio caro (*h<sup>a</sup>bēn yaqqîr*) per me Efraim  
 o un bambino di delizie (*yeled ša<sup>a</sup>šū'îm*),  
 che ogni volta che parlerò contro di lui,  
 certo mi ricorderò ancora di lui?  
 Per questo le mie viscere si sono commosse per lui,  
 certo avrò compassione di lui — oracolo del Signore» (Ger 31,9.20).

In Ger 3 l'ingratitude dei figli viene presentata come infedeltà della moglie verso il marito; si passa così dal rapporto padre-figli a quello di sposo-sposa, una simbologia diversa, anche se legata a quella paterna. Consideriamo un passo dal cantico di Mosè nel Deuteronomio:

«<sup>5</sup> Si è corrotta contro di Lui – non come suoi figli (*bānāyw*) (ma) per loro macchia –  
 una generazione tortuosa e perversa.  
<sup>6</sup> Forse al Signore renderai questo,  
 popolo stolto e non saggio?  
 Non è lui tuo padre che ti ha originato (*'ābîkā qānekā*)?  
 È lui che ti ha fatto e ti ha costituito (*hû' 'ās<sup>e</sup>kā way<sup>e</sup>kōn<sup>e</sup>nekā*)...  
<sup>18</sup> Trascuravi la Roccia che ti ha partorito (*yelād<sup>e</sup>kā*)  
 e ti sei dimenticato del Dio che ti ha dato alla luce (*meḥōl<sup>e</sup>lekā*)»<sup>15</sup> (Dt 32,5-6.18).

Fermiamoci un momento a considerare come venga indicata la paternità di Dio in questi testi. Oltre ai termini che indicano i compiti e i sentimenti paterni di Dio verso il popolo, compresa la correzione, sono significativi i verbi usati. Troviamo verbi di generazione: *hārâ* «concepire», *yālad* «partorire», *qānâ* «generare» (o forse in senso meno specifico, «originare»), e verbi di creazione: *bārâ* «creare», *yāšar* «plasmare», *'āsâ* «fare», *kōnēn* «costituire». Notiamo che i verbi di generazione sono tipici della donna, non dell'uomo. A parte *hārâ* «concepire», che è evidentemente riservato alla donna, si usa *yālad* «partorire», che designa il ruolo femminile, e non *hōlîd* «far partorire», che designa quello maschile. Il parallelismo tra verbi di generazione e verbi di creazione conferma il punto di vista iniziale, e cioè che per comprendere la paternità di Dio bisogna partire dalla creazione.

In alcuni testi la paternità divina viene evocata allo scopo di inculcare l'onore e l'obbedienza del popolo verso di lui:

<sup>15</sup> RASHI: «Che ti ha dato alla luce dal ventre della lingua», e cita Sal 29,9 e 48,7 (cf. *Miqraot Gedolot*). È chiara la preoccupazione di intendere l'espressione in senso metaforico. Su Dio che genera il popolo si veda più avanti (Is 66,7-9, § I.2.3).

«<sup>9</sup> Guai a colui che contenderà con chi lo modella (*yōš'ró*),  
 lui, un coccio tra i cocci di terra!  
 Forse dirà la creta a chi la modella: Che farai,  
 dato che la tua opera non ha manici?  
<sup>10</sup> Guai a chi dice a un padre: Che genererai (*mah-ttôlîd*)?  
 e a una donna: Che darai alla luce (*mah-tt'ĥîlîn*)?  
<sup>11</sup> Così ha detto il Signore,  
 il Santo di Israele e Colui che lo modella (*w'e'yōš'ró*):  
 Sulle cose avvenire interrogatemi pure,  
 ma riguardo ai miei figli (*'al-bānay*) e riguardo all'opera delle mie mani (*'al-pō'al  
 yāday*) volete darmi ordini?  
<sup>12</sup> Sono io che ho fatto la terra  
 e l'uomo su di essa ho creato (*bārā'tî*);  
 io, le mie mani hanno disteso i cieli  
 e a tutte le loro schiere ho dato ordini.  
<sup>13</sup> Sono io che lo ho suscitato (*scil.* il re Ciro) per la giustizia  
 e tutte le sue vie spianerò.  
 Lui ricostruirà la mia città  
 e i miei esiliati lascerà partire,  
 non per un prezzo né per regali — ha detto il Signore delle schiere» (Is 45,9-13).  
 «Un figlio onorerà un padre  
 e un servo il suo signore.  
 E se io sono padre (*w'e'im-'āb 'ānî*),  
 dov'è il mio onore?  
 E se sono Signore,  
 dov'è il mio timore? — ha detto il Signore degli eserciti» (MI 1,6).

Vengono presentati in parallelo il diritto del vasaio sul suo lavoro e quello del padre/madre sui figli. Dio rivendica un diritto simile su Israele e sul modo come lo tratta: nessuno può chiamarlo a renderne conto. Al diritto di Dio corrisponde il dovere di Israele di onorarlo, ma il Signore si lamenta che questo non avviene. Ciò che più colpisce nel passo di Is 45 è che in rapporto a un re pagano, Ciro di Persia (45,13), venga utilizzata un'espressione che richiama da vicino l'erede della dinastia davidica. Per Salomone Dio disse a David: «Lui costruirà una casa per il mio Nome» (2 Sam 7,13); per Ciro: «Lui (ri)costruirà la mia città». Chiaramente la prospettiva della creazione consente quest'apertura universalistica: un re non israelita viene chiamato a realizzare il piano di salvezza (la «giustizia») del Creatore e Signore dell'universo anche se non lo conosce<sup>16</sup>.

### *1.2.3. Padre per incoraggiare e promuovere la fratellanza*

Dio stesso si presenta come creatore e padre allo scopo di ridare coraggio a Israele in esilio<sup>17</sup>:

<sup>16</sup> Cf. A. NICCACCI, *Giustizia e giustificazione nell'Antico Testamento*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 28 (2001) 19-106, pp. 34-37.

<sup>17</sup> Nonostante l'opinione quasi unanime degli esegeti, ciò non comporta affatto che la fede in Dio

«<sup>2</sup> Così ha detto il Signore che ti ha fatto (*'ōšekā*),  
 e Colui che ti ha formato (*w<sup>e</sup>yōšerkā*) e dal seno ti sosteneva:  
 Non temere, mio servo Giacobbe,  
 e Yeshurun, che io ho scelto...  
<sup>21</sup> Ricorda queste cose, Giacobbe  
 e Israele, cioè che tu sei mio servo.  
 Io ti ho formato (*y<sup>e</sup>šartīkā*), mio servo tu sei,  
 Israele, non sarai dimenticato da me...  
<sup>24</sup> Così ha detto il Signore che ti ha redento (*gō'ālekā*)  
 e che ti ha formato (*w<sup>e</sup>yōšerkā*) dal seno...» (Is 44,2.21.24).

Per incoraggiare quelli che lo temono il Signore promette una generazione prodigiosa del nuovo Israele. Senza usare il titolo di padre, il testo mostra che è Dio che dà a Sion la capacità di generare:

«<sup>7</sup> Prima che (Sion) abbia le doglie, avrà già partorito;  
 prima che le vengano i dolori,  
 darà alla luce un maschio.  
<sup>8</sup> Chi ha mai sentito una cosa come questa,  
 chi ha mai visto cose come queste?  
 Forse verrà generata (*h<sup>a</sup>yūḥal*) una terra in un giorno solo  
 o verrà partorito (*yīwwālēd*) un popolo in una volta sola,  
 che Sion ha concepito e subito ha partorito i suoi figli?  
<sup>9</sup> Forse che io che produco le doglie non farò partorire (*'ōlīd*)? — dirà il Signore —  
 o io che faccio partorire (*hammōlīd*) chiuderò il grembo? — ha detto il tuo Dio» (Is 66,7-9).

Un altro scopo per cui viene ricordata la paternità di Dio è inculcare la fraternità e l'uguaglianza tra il popolo. Contro i leviti corrotti, i quali «fanno preferenze nella Legge» (Ml 2,9), il profeta Malachia porta la seguente argomentazione:

«Non abbiamo un unico Padre (*'āb 'eḥād*) tutti noi?  
 Non è un solo Dio che ci ha creati (*b<sup>e</sup>rā'ānū*)?  
 Perché è stato infedele ciascuno verso il suo prossimo,  
 così da profanare il patto dei nostri Padri?» (2,10)<sup>18</sup>.

Essere figlio del Signore conferisce a Israele un posto unico tra le nazioni, ma gli impone anche un comportamento coerente:

«<sup>1</sup> Voi siete figli del Signore vostro Dio (*bānīm 'attem layhwh 'ēlōhēkem*; υἱοὶ ἔστε

creatore nasca nel periodo dell'esilio; se così fosse, con difficoltà essa potrebbe sostenere la speranza degli esuli. Al contrario, quella fede viene presentata dai profeti come ben stabilita nella tradizione: il Dio di Israele è capace di salvare il suo popolo proprio perché è da sempre il Creatore e Signore dell'universo.

<sup>18</sup> Questa idea ritorna anche in 2,14-16; cf. NICCACCI, *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, 65.86-90.

κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν). Non vi farete incisioni né vi raderete a zero la fronte per un morto, <sup>2</sup> poiché tu sei un popolo santo per il Signore tuo Dio e te ha scelto il Signore per essere per lui una proprietà speciale fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra. <sup>3</sup> Non mangerai alcuna cosa abominevole» (Dt 14,1-3).

In una drammatica alternanza di gelosia che condanna e di misericordia che restaura, nella quale il profeta Osea è coinvolto in prima persona come figura simbolica (Os 1-2), il passaggio di Israele (nel senso di gente comune) da «non oggetto di misericordia» (1,6) e «non mio popolo» (1,9) a «popolo mio» e «oggetto di misericordia» (2,3) avviene per pura grazia; allo stesso modo avviene il passaggio di Israele (nel senso di responsabili della nazione) da «non sposa» di Dio (2,4) a sua sposa (2,18). In questo contesto ritroviamo la connessione tra «figli di Dio» e suo «popolo»<sup>19</sup>:

«E avverrà, invece che si dicesse loro:  
Voi siete non-popolo mio,  
si dirà loro:  
Figli del Dio vivente (*b<sup>c</sup>nê 'ēl-ḥāy*)» (2,1b; cf. v. 25).

#### 1.2.4. Tu sei nostro Padre!

Alcuni passi di Is 63-64 sono tra i più singolari dell'AT in quanto rivendicano la paternità diretta di Dio e rifiutano la discendenza dai Padri del popolo:

«<sup>8</sup> E (Dio) disse: Ma essi sono mio popolo,  
figli (*bānîm*; τέκνα) che non agiranno con falsità,  
e fu per loro un salvatore.  
<sup>9</sup> In ogni loro afflizione non un inviato né un angelo,  
ma lui in persona li salvò;  
a motivo del suo amore e della sua compassione,  
lui stesso li liberò,  
li sollevò e li portò  
tutti i giorni antichi...<sup>20</sup>  
<sup>15</sup> Guarda dal cielo e vedi,

<sup>19</sup> Cf. A. NICCACCI, *Osea 1-3. Composizione e senso*, in «Liber Annuus» 56 (2006) 71-104.

<sup>20</sup> Secondo i Masoreti, questo è uno dei 17 casi in cui il testo consonantico ha *lō'* «non» (ketiv) ma bisogna leggere *lō* «a lui» (qere); si veda la discussione di B. OGNIBENI, *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia. Studi di diciassette Ketiv l' / Qere lw*, Fribourg 1989, 56-60; 103-107; 186-190; cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2, Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg-Göttingen 1986, 434-437. Amedue le letture danno buon senso, sia che si intenda «non furono afflitti» (*lō' šār*, lett. «non afflizione» a loro, secondo il ketiv) – come fanno il Targum e RASHI, il quale commenta: «Non li afflisse come le loro cattive azioni sarebbero state degne di soffrire» –, sia che si intenda: «(Dio) fu afflitto» (*lō šār*, secondo il qere; RADAK traduce entrambe le letture: cf. *Miqraot Gedolot*), «e l'angelo del suo volto li salvò». La traduzione data sopra, sulla scia della LXX, legge diversamente le consonanti: *šir* «inviato» invece del TM *šār* «afflitto», inoltre separa *ūmal'āk* (vocalizzato come stato assoluto) da *pānāy*: «non un inviato né un angelo, ma lui in persona» (letteralmente «il suo volto», come in Es 33,14.15 e Dt 4,37). La lettura masoretica è invece: «In ogni loro afflizione non furono afflitti, / ma l'angelo del suo volto li salvò».

dalla tua dimora santa e gloriosa.

Dov'è la tua gelosia e la tua forza?

La moltitudine della tua tenerezza

e la tua misericordia per me si sono ritirate?

<sup>16</sup> Poiché sei tu il nostro Padre ('attâ 'ābînû),

poiché Abramo non ci conosceva

e Israele non ci riconosceva.

Sei tu, Signore, il nostro Padre ('attâ... 'ābînû),

'Nostro liberatore (gō'ālēnû) fin dall'inizio' è il tuo nome...» (Is 63,8-9.15-16)<sup>21</sup>;

«<sup>7</sup> E perciò, Signore, tu sei il nostro Padre ('ābînû 'attâ),

noi la creta e tu Colui che ci modella (yōš'ē rēnû),

e tutti noi siamo opera della tua mano (ma'āsēh yād'kā).

<sup>8</sup> Non adirarti, Signore, oltremisura

e non ricordare in eterno l'iniquità!

Ecco guarda: tutti noi siamo tuo popolo» (64,7-8).

Il rifiuto dei padri, o piuttosto la confessione della loro impotenza a salvare i loro discendenti, contrasta in certo modo con l'invito di Dio in Is 51,2:

«Guardate ad Abramo vostro padre  
e a Sara che poi vi avrebbe dato alla luce,  
poiché solo ('in uno') lo chiamai  
ma poi lo benedissi e lo moltiplicai».

Is 63-64 sottolinea dunque con forza la paternità di Dio nei confronti del popolo e nello stesso tempo proclama l'impotenza dei padri umani Abramo e Giacobbe (63,16). Oltre a ciò, secondo l'interpretazione data sopra, proclama la liberazione diretta da parte di Dio: «non un inviato né un angelo, ma lui in persona li salvò» (63,9). Proclama anche che è Dio il vero «Mosè del suo popolo» (63,11), cioè colui che li «trasse» fuori dalle acque del mare e li condusse al riposo nella terra promessa<sup>22</sup>. È, insomma, un'appassionata confessione e richiesta di un rapporto diretto con Dio salvatore, liberatore e padre senza mediatori umani.

La singolarità di questa rivendicazione di un rapporto con «Dio senza mediatori» risulta chiaramente in 1 Cr 29,10, dove David benedice il Signore sia come «Dio di Israele nostro padre ('ābînû)» che come «Dio di Abramo, Isacco e Israele nostri Padri ('ābōtēnû)» (29,18; cf. v. 20).

<sup>21</sup> Commenta RASHI: «Poiché tu sei nostro padre ed è tuo dovere guardare alle nostre afflizioni. Poiché Abramo non ci conosceva nell'afflizione dell'Egitto; e Israele non ci riconosceva nel deserto, dato che essi erano già stati tolti via da questo mondo. E tu, Signore, in tutte queste cose sei diventato un padre per noi». Rashi rinvia alla discussione sull'argomento che si legge nel trattato bShabbat 89b (cf. *Miqraot Gedolot*).

<sup>22</sup> Già IBN EZRA suggerì di intendere *mōšēh* di Is 63,11 come participio riferito a Dio (cf. *Miqraot Gedolot*). Si verifica perciò un gioco di parole sul nome Mosè e anche una professione di fede: è Dio il vero Mosè del popolo!

### I.2.5. Padre del re-Messia, dei bisognosi

Oltre che padre del popolo, il Dio di Israele è padre del re. I testi classici sono 2 Sam 7,14 (con paralleli in 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6) e alcuni Salmi:

«<sup>14</sup>Io sarò per lui padre (*l'ē'āb*) ed egli sarà per me figlio (*l'ē'bēn*), per cui quando peccherà, lo castigherò con un bastone di uomini e con percosse di figli di uomo, <sup>15</sup>la mia grazia però non si allontanerà da lui...» (2 Sam 7,14-15);

«<sup>27</sup>Egli mi chiamerà: tu sei mio Padre (*'ābī'attā*),  
mio Dio e roccia della mia salvezza;

<sup>28</sup>e io, per parte mia, lo costituirò primogenito (*b'kôr*),  
il più alto tra i re della terra.

<sup>29</sup>Per sempre conserverò per lui la mia grazia  
e il mio patto sarà fedele a lui» (Sal 89,27-29);

«Raconterò del decreto del Signore.

Mi disse: Tu sei mio figlio (*b'nî'attā*),

io oggi ti ho generato (*y'ladīkā*)» (Sal 2,7; cf. 110,3).

L'idea che Dio è padre del re è patrimonio comune delle civiltà del Vicino Oriente Antico, dall'Egitto alla Mesopotamia<sup>23</sup>. In Egitto il re veniva ritenuto figlio corporale della divinità dinastica. Per Israele gli studiosi parlano di figliolanza adottiva per sottolineare che Dio non ha corpo e che la generazione non avviene per via sessuale. Forse però il termine adottivo è insufficiente, in quanto Dio è realmente colui che origina la vita del re, come anche di Israele e di tutti gli esseri umani; solo che lo fa a suo modo, non nel modo normale degli uomini (cf. § IV.1).

Il re è dunque «figlio», «primogenito», ma è anche «il suo unto», «il suo Unto/Messia» (*m'šīḥô*), un termine che compare, ad esempio, nel Sal 2 citato qui sopra:

«<sup>1</sup> Perché mai si sono agitati i popoli

e le nazioni mediteranno cose vane?

<sup>2</sup> (Perché mai) i re della terra sorgeranno

e i reggenti si sono consigliati insieme

contro il Signore e contro il suo Unto (*m'šīḥô*)?» (Sal 2,1-2; cf. 18,51; 20,7; 28,8).

Un altro aspetto comune nell'ambiente vicino orientale antico è che Dio è padre dell'orfano e sposo (o protettore) della vedova, per indicare che si prende cura speciale delle persone più deboli della società (cf. Sal 68,6; 10,14). Fare giustizia agli orfani e alle vedove è compito specifico del re nell'area vicino orientale

<sup>23</sup> Oltre ai dizionari, si può consultare H.-W. JÜNLING, «Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?» *Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache*, in W. DIETRICH-M.A. KLOPFENSTEIN (edd.), *JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Fribourg-Göttingen 1994, 365-386, spec. 368-380, e G. VANONI, «Du bist doch unser Vater» (*Jes 63,16*). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments*, Stuttgart 1995, 33-37.

antica<sup>24</sup>.

Un'altra categoria che Dio Padre assiste è quella dei marinai che vengono a trovarsi in balia delle onde (cf. Sal 107,23-30):

«<sup>2</sup>Questa (*scil.* la barca), infatti, la ideò, sì, il desiderio di guadagno,  
ma fu la Sapienza artigiana che la costruì,  
<sup>3</sup>ma è la tua Provvidenza, o Padre (πάτερ), che la guida,  
poiché tu hai disposto una strada anche nel mare  
e fra le onde un sentiero sicuro» (Sap 14,2-3)<sup>25</sup>.

### I.3. Sapienza: prima creatura

#### I.3.1. Padre della sapienza

L'essere umano (*'ādām*) reca l'immagine di Dio in quanto fu creato sia uomo che donna. Questo indica il parallelismo delle espressioni: «*a immagine di Dio lo* creò» e «*maschio e femmina (zākār ûn°qēbâ) li* creò» (Gen 1,27)<sup>26</sup>. Tuttavia l'immagine non si esaurisce nella distinzione dei sessi e nella generazione di esseri simili, poiché l'ordine di crescere e moltiplicarsi viene dato anche agli animali; quello che viene detto in più all'uomo è di esercitare il dominio sulla terra e su tutte le creature. Si confronti Gen 1,22 con 1,28:

«Dio li benedisse (*scil.* pesci e uccelli) dicendo: Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite l'acqua nei mari, mentre gli uccelli si moltiplichino sulla terra» (1,22);  
«Poi Dio li benedisse (*scil.* l'uomo e la donna). Dio disse loro: Siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra *e assoggettatela. E dominate* sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra» (1,28).

Questa visione proclama re ogni essere umano, non solo di quello investito di autorità, come canta il Sal 8:

«<sup>5</sup>Che cosa è il mortale che tu te ne ricordi  
e il figlio dell'uomo che tu ne abbia cura?  
<sup>6</sup>Lo hai fatto poco meno di un dio:  
di gloria e di onore lo coronavi,  
<sup>7</sup>lo costituivi sovrano sulle opere delle tue mani;  
tutto hai posto sotto i suoi piedi» (Sal 8,5-7).

<sup>24</sup> Si veda, ad es., una bella preghiera al dio Amon (tomba nel British Museum n. 1182) in A. NICCACCI, *Testi dell'antico Egitto sulla «religione del povero» e alcune concezioni bibliche*, in «Rivista Biblica» 21 (1973) 413-427: «Il mio cuore è in tripudio, o Amon campione del povero. Tu sei un padre per chi non ha madre, uno sposo per la vedova» (p. 421).

<sup>25</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 137-139.

<sup>26</sup> Nonostante le varie opinioni dei Rabbini (cf. I. EPSTEIN [ed.], *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed in Four Volumes*, II, London 1938, 124; IDEM, *Midrash Rabbah. Genesis I*, London 1939, 54-63, Gen 1,27 esprime a meraviglia l'unità dell'essere umano: unico per l'immagine di Dio, distinto per il sesso, che nel matrimonio si ricompone in «una sola carne» (Gen 2,24; cf. § III.3)

L'uomo – come il re – deve esercitare il dominio sul creato non in modo dispotico ma «con santità e giustizia», imitando Dio che tutto ha fatto secondo la sua Sapienza:

«<sup>1</sup> Dio dei Padri e Signore della misericordia,  
che hai fatto l'universo con la tua Parola  
<sup>2</sup> e con la tua Sapienza hai formato l'uomo  
affinché domini le creature da te generate,  
<sup>3</sup> governi il mondo con santità e giustizia  
e con rettitudine di anima eserciti il diritto,  
<sup>4</sup> dammi la Sapienza che siede accanto al tuo trono,  
e non escludermi dai tuoi figli (ἐκ παίδων σου),  
<sup>5</sup> poiché io sono tuo servo e figlio della tua ancella,  
uomo debole e di vita breve  
e incapace di comprendere il diritto e le leggi...  
<sup>7</sup> Tu mi hai scelto come re del tuo popolo  
e giudice dei tuoi figli e figlie (υἱὸν σου καὶ θυγατέρων)» (Sap 9,1-5.7)<sup>27</sup>.

Siamo passati così alla prospettiva della sapienza biblica (cf. § II), la quale è un movimento che, almeno nella fase antica, non si basa sulla fede in Dio redentore – e quindi sulla liberazione dall'Egitto, sul patto e sulla Legge data a Israele popolo eletto – ma sulla fede in Dio creatore dell'universo. La Sapienza personificata, che come una signora maestosa parla agli uomini in Pro 8, rappresenta il piano della creazione. Come un buon architetto, prima di mettersi all'opera Dio delineò un piano dettagliato delle cose da fare; questo piano è la Sapienza; secondo questo piano, cioè con la Sapienza, creò tutte le cose:

«<sup>19</sup> Il Signore con la Sapienza fondò la terra,  
stabilì il cielo con la prudenza;  
<sup>20</sup> con la sua conoscenza gli abissi furono aperti  
mentre le nubi stilleranno rugiada» (Pro 3,19-20).

Il Siracide esprime la stessa cosa in modo diverso:

«<sup>7</sup> Il Signore stesso la creò (*scil.* la Sapienza),  
la vide e la contò  
e la versò su tutte le sue opere,  
<sup>8</sup> con ogni carne secondo il suo dono,  
e l'ha concessa a quelli che lo amano» (Sir 1,7-8/9-10).

I racconti di Gen 1-3 si accordano bene con questa concezione. Per Gen 1 l'essere umano è creato secondo l'immagine di Dio; per i libri sapienziali tutti gli esseri, non solo l'uomo, sono creati secondo la Sapienza di Dio. Qualsiasi creatura ha in sé una piccola parte della Sapienza divina secondo la quale è stata creata; per questo il mondo è degno di fiducia ed è conoscibile. Usando le creature –

<sup>27</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 82.110-118.

mangiandole, secondo il linguaggio di Gen 3 – l'uomo acquista la Sapienza, aumenta le sue conoscenze e la capacità tecnica; secondo il linguaggio di Gen 1, domina l'universo. Ma – ancora secondo Gen 3 – l'esperienza delle creature porta la vita, oltre che la conoscenza, solo se rispetta il comando del Creatore; altrimenti porta la morte. Nell'obbedienza, o nel timore di Dio, l'essere umano acquista Sapienza, sviluppa le sue capacità, esercita il dominio sulle creature in quanto re del creato e rappresentante di Dio e in fondo conosce Dio.

Anche la Sapienza, come l'immagine, è collegata alla paternità di Dio. In Pro 8 troviamo qualcosa che, a prima vista, può sorprendere, ma poi rivela il suo senso profondo al di là delle immagini. Consideriamo i versetti seguenti:

«<sup>22</sup>Il Signore mi ha originata (*qānānî*) come inizio della sua via,  
prima delle sue opere, da allora.

<sup>23</sup>Dall'eternità sono stata intessuta (*nissaktî*),  
dal principio, dagli albori della terra.

<sup>24</sup>Quando non c'erano gli abissi fui generata (*hōlāl'î*),  
quando non c'erano le sorgenti abbondanti di acqua;

<sup>25</sup>prima che i monti fossero fondati,  
prima delle colline fui generata (*hōlāl'î*)» (Pro 8,22-25).

Ecco dunque un'altra manifestazione della paternità di Dio: la Sapienza, oltre al popolo e al re. Come l'immagine (cf. § I.1), la Sapienza è una prospettiva ignorata quando si tratta della paternità di Dio nell'AT; eppure è strettamente legata alla generazione della Sapienza/Verbo incarnato nel NT (cf. § II). Infatti accanto a un termine che indica la formazione delle membra (*nsk*)<sup>28</sup> compare anche qui un termine che designa la generazione della donna: *hōlāl'î* «dare alla luce, generare» (cf. I.2.2). Ma come intendere il primo verbo *qānā*? La traduzione più frequente è «originare/generare»; in effetti abbiamo già incontrato questo termine per indicare la generazione (cf. Dt 32,6, § I.2.2). Nei libri sapienziali però il suo senso normale è «acquistare». Alla luce di questo significato, confrontiamo il nostro testo con altri due simili:

«Il Signore mi ha acquistata come inizio della sua via,  
prima delle sue opere, da allora» (Pro 8,22);

«Come inizio della sapienza, acquista la sapienza  
e con ogni tuo possesso, compra l'intelligenza» (Pro 4,7);

«Acquista una donna come inizio del (tuo) possesso,  
aiuto, forza e colonna di appoggio» (Sir 36,24).

Il fatto di usare espressioni simili ha lo scopo di stabilire delle analogie<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. L. GARCÍA UREÑA, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía. Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita*, Romae 2003, 67-71.81-88, dove l'autrice esamina anche il Sal 139 (cf. *infra*, § I.3.2 e nota 34).

<sup>29</sup> Cf. A. NICCACCI, *Wisdom as Woman – Wisdom and Man, Wisdom and God*, in N. CALDUCH-BENAGÉS-J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*.

Secondo i saggi, il giovane deve anzitutto stabilire il suo possesso essenziale nella vita: un campo (Pro 24,27) e una donna (Sir 36,24); deve poi investire tutte le sue ricchezze per comprare la Sapienza, cioè anteporla ad ogni tesoro, come primo passo per trovarla («come inizio della sapienza», Pro 4,7). In questo il discepolo segue il modello di Dio stesso, il quale all'inizio della sua opera, che è la creazione, ha anch'egli «acquistato» la sapienza. Non l'ha avuta da nessuno ma l'ha «originata» egli stesso: è esclusa perciò ogni dipendenza da parte sua. Dire però che Dio «ha acquistato» la sapienza significa che si è preparato scrupolosamente al suo lavoro; così egli è diventato il modello del saggio.

Quest'ultimo punto si trova espresso in forma esemplare in Sap 8-9, in cui il protagonista – che si presenta come il re Salomone – prega Dio perché gli conceda il dono della sapienza. Egli ha deciso di «prendere a vivere» con sé la sapienza che «vive con» Dio, o «che siede accanto a te (Dio) sui tuoi troni» (τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν, 9,4). Ora il termine «vita insieme con» (*symbiōsis*) indica intimità, sia matrimoniale che metaforica. Ecco i passi più significativi:

«<sup>2</sup>Lei (*scil.* la Sapienza) ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza, ho cercato di prenderla come sposa (νύμφην ἀγαγέσθαι) per me e sono divenuto un innamorato della sua bellezza.

<sup>3</sup>Lei glorifica la sua nobile origine avendo una vita insieme con Dio (συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα) e il Signore dell'universo l'ha amata.

<sup>4</sup>Lei infatti è iniziata alla scienza di Dio e conoscitrice delle sue opere...

<sup>9</sup>Decisi quindi di prendere lei per una vita insieme (ταύτην ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν), sapendo che sarebbe stata per me consigliera di beni e conforto nelle preoccupazioni e nel dolore» (8,2-4.9)<sup>30</sup>.

Utilizzando un linguaggio diverso rispetto alla Genesi, i libri sapienziali mostrano dunque che la creazione è la prima manifestazione della paternità di Dio. Il Creatore è Padre e Sposo della Sapienza e di tutte le creature che con la Sapienza ha creato. Come Padre ama le sue creature:

«<sup>21</sup> Infatti prevalere con la forza ti è sempre possibile e chi potrà opporsi al potere del tuo braccio?

<sup>22</sup> Poiché come polvere dalla bilancia è tutto il mondo davanti a te, come una stilla di rugiada mattutina caduta sulla terra.

<sup>23</sup> Ma tu hai compassione di tutti perché tutto puoi e non guardi ai peccati degli uomini in vista del pentimento.

<sup>24</sup> Infatti tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se infatti odiassi qualcosa, non l'avresti realizzata;

*Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, 369-385, pp. 375-378.

<sup>30</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 105-110.

<sup>25</sup> d'altra parte, come potrebbe sussistere una cosa, se tu non avessi voluto, o conservarsi, se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?

<sup>26</sup> Ma tu risparmi tutte le cose, perché sono tue, Signore, amante della vita» (Sap 11,21-26)<sup>31</sup>.

### *1.3.2. Padre dell'individuo*

Nei libri sapienziali tardivi, Sir e Sap, alcune volte Dio è designato come Padre dell'individuo, oltre che come Padre del popolo, del re, dei deboli o della Sapienza. Sir 4,10 rivolge ad ogni persona l'invito ad aiutare i deboli, come fa Dio stesso (cf. § I.2.5):

«Sii come un padre per gli orfani  
e al posto del marito per le vedove,  
perché Dio ti chiami figlio (*yqr'k bn*),  
abbia misericordia di te e ti salvi dalla fossa» (Sir 4,10).

In 23,1 Ben Sira prega il «Signore e Padre della mia vita (*πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου*)» perché non lo abbandoni in potere dei desideri cattivi; e verso la fine della stessa preghiera (22,27-23,6) invoca di nuovo il «Signore Padre e Dio della mia vita (*κύριε πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου*)» (23,4). Questa invocazione compare due volte anche nella preghiera finale del vecchio saggio (51,1-12):

«<sup>1</sup> Voglio lodarti, Dio della mia salvezza,  
voglio glorificarti, mio Dio e mio Padre (*'lhy 'by*),  
voglio raccontare il tuo Nome, <sup>2</sup> fortezza della mia vita,  
poiché hai liberato dalla morte la mia anima...  
<sup>10</sup> Voglio esaltarti, o Signore, tu sei mio Padre (*'by 'th*),  
poiché tu sei l'eroe della mia salvezza» (Sir 51,1-2.10).

Che il saggio consideri Dio suo padre è attestato in via indiretta dai ragionamenti degli stolti nel libro della Sapienza:

«<sup>13</sup> (Il giusto) proclama di possedere la conoscenza di Dio  
e si dichiara figlio del Signore (*παῖδα κυρίου*)...  
<sup>16</sup> Proclama beata la fine dei giusti  
e si vanta di aver Dio per padre (*πατέρα θεόν*).  
<sup>17</sup> Vediamo se le sue parole sono vere,  
proviamo cosa gli accadrà alla fine.  
<sup>18</sup> Se infatti il giusto è figlio di Dio (*υἱὸς θεοῦ*), egli lo assisterà  
e lo libererà dalla mano degli avversari» (Sap 2,13.16.18)<sup>32</sup>;  
«Come egli (*scil.* il giusto) è stato computato tra i figli di Dio (*ἐν υἱοῖς θεοῦ*)  
e con i santi è la sua sorte?» (5,5).

<sup>31</sup> Sul comportamento di Dio creatore che ama le sue creature, sia il suo popolo che le nazioni nemiche, si può vedere NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 125-133.

<sup>32</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 53-55.

Il fatto che Dio venga invocato come Padre dell'individuo solo in questi passi riflette il carattere proprio del movimento sapienziale. Mentre infatti il movimento maggioritario della storia della salvezza, attestato nei libri storici, nei profeti e per lo più nei Salmi, si rivolgono al popolo eletto, il movimento della sapienza, attestato nei libri sapienziali, compreso il Cantico dei Cantici, si indirizza all'individuo. Individuo però non isolato, bensì inserito vitalmente nella comunità credente di Israele, per quanto, almeno fino al Siracide, questa comunità non venga presentata come il popolo eletto, né si faccia riferimento ai grandi temi della storia della salvezza (esodo, patto e Legge).

I Salmi proclamano che la cura di Dio per l'individuo è anche maggiore di quella dei genitori:

«Poiché mio padre e mia madre mi hanno abbandonato,  
ma il Signore mi raccoglierà»<sup>33</sup> (Sal 27,10).

Nei Salmi, come anche nel libro di Giobbe, trova espressione la fede che la generazione di un bambino nel seno della madre è opera di Dio. Come già per il popolo (§ I.2.2), questa fede comporta il riconoscimento dell'uguaglianza tra le creature umane e della dipendenza dal Creatore:

«<sup>1</sup> Signore, tu mi hai scrutato e mi conosci.

<sup>2</sup>Tu conosci quando mi seggo e quando mi alzo...

<sup>13</sup>Poiché sei tu che hai formato (*qānītā*) i miei reni,  
che mi intessevi (*t<sup>e</sup>sukkēnī*) nel seno di mia madre» (Sal 139,1-2.13);

«<sup>15</sup>Colui che mi ha fatto nel seno non ha forse fatto anche lui (*'ōsēnī 'āsāhū*, scil. il mio servo),

e non lo ha modellato l'Unico (*way<sup>e</sup>kunennū... 'eḥād*) nel seno?»<sup>34</sup> (Gb 31,15).

## II. Traiettorie della Sapienza nell'AT e intertestamento

Dopo aver presentato la Sapienza come prima creatura di Dio (cf. § I.3), cercherò ora di sviluppare il tema meraviglioso della Sapienza delineando una traiettoria di secoli, dall'AT all'intertestamento. Cito qui sotto i passi principali secondo tre prospettive (a-c) che compaiono nei libri dell'AT in vista di utilizzarli più avanti per mostrare come la traiettoria della Sapienza raggiunge il suo compimento nel NT (§ IV). All'interno della prima prospettiva, metto in parallelo (//) i testi tra loro più simili.

<sup>33</sup> In ebraico *ya'aspēnī*, appunto «mi raccoglierà», mentre le traduzioni lo rendono per lo più al passato. Inoltre il verbo *'āsap*, che si comprende male riferito all'individuo, è caratteristico per indicare il raduno dei dispersi di Israele; cf. ad es. A. NICCACCÌ, *Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del capitolo 2 di Michea nel piano generale del libro*, Jerusalem 1989, 125-127. Se è così, qui l'orante parla a nome del popolo e il senso della frase non è lontano dalla confessione di impotenza dei padri del popolo che si legge in Is 63,16 (cf. § I.2.4). In questa prospettiva si comprende bene l'uso del futuro.

<sup>34</sup> Cf. nota 28 e anche F. VATTIONI, *La sapienza e la formazione del corpo umano*, in «Augustinianum» 6 (1966) 317-323.

a) *Dio e Sapienza in principio, prima della creazione*

Gb 28,23-24:

«<sup>23</sup> Solo Dio ha saputo la via ad essa  
e lui solo ha conosciuto la sua sede,  
<sup>24</sup> poiché lui solo fin le estremità della terra guarderà,  
tutto ciò che è sotto il cielo vedrà»;

// Sir 1,1-3:

«<sup>1</sup> Ogni sapienza è dal Signore  
ed è con lui per sempre.  
<sup>2</sup> La sabbia del mare, le gocce della pioggia  
e i giorni dell'eternità, chi potrà contarli?  
<sup>3</sup> L'altezza del cielo, l'estensione della terra,  
l'abisso e la sapienza, chi potrà esplorarle?»;

// Sir 24,3-4:

«<sup>3</sup> Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo  
e come nebbia ho ricoperto la terra.  
<sup>4</sup> Io nelle altezze ho posto la tenda  
e il mio trono è su una colonna di nube»;

// Sap 9,9:

«E con te è la Sapienza che conosce le tue opere  
e che era presente quando creavi il mondo  
e sa cosa piace ai tuoi occhi  
e cosa è retto secondo i tuoi comandamenti».

Pro 8,22-26 (cf. I.3):

«<sup>22</sup> Il Signore mi ha originata come inizio della sua via,  
prima delle sue opere, da allora...  
<sup>26</sup> quando ancora non aveva fatto la terra e le campagne  
né il principio delle polveri del cosmo»;

// Sir 1,4.6.9a:

«<sup>4</sup> Prima fra tutte le cose è stata creata la sapienza  
e la saggia prudenza è da sempre...  
<sup>6</sup> La radice della sapienza a chi è stata rivelata  
e i suoi segreti chi li ha conosciuti?...  
<sup>9a</sup> Il Signore, lui stesso la creò,  
la vide e la contò...»;

// Sir 24,9-10a:

«<sup>9</sup> Prima dei secoli, fin dal principio egli mi creò  
e per l'eternità non verrò mai meno.  
<sup>10</sup> Nella Tenda santa davanti a lui ho officiato...».

b) *Sapienza con Dio durante la creazione*

Gb 28,25-27:

«<sup>25</sup> Quando stabili per il vento un peso  
e l'acqua ponderò con la misura,  
<sup>26</sup> quando stabili per la pioggia una legge  
e una via per il fulmine dei tuoni,  
<sup>27</sup> allora la vide e la enumerò,  
la stabili e anche la scrutò»;

Pro 8,27-31a:

«<sup>27</sup> Quando egli fissava i cieli, io ero là,  
 quando tracciava la volta sulla superficie dell'oceano,  
<sup>28</sup> quando consolidava il firmamento in alto,  
 quando rinsaldava le sorgenti dell'oceano,  
<sup>29</sup> quando egli poneva al mare il suo limite,  
 cosicché le acque non trasgrediranno il suo comando,  
 quando fissava le fondamenta della terra.  
<sup>30</sup> E fui presso di lui, l'architetto (oppure: lui come artefice);  
 fui in delizie ogni giorno,  
 giocando davanti a lui in ogni tempo,  
<sup>31</sup> giocando nell'orbe della sua terra»;  
 Sir 1,9b-10a:  
 «E (il Signore) la versò su tutte le sue opere,  
 con ogni carne secondo il suo dono...»;  
 Sap 9,1-3 (cf. § I.3):  
 «<sup>1</sup> Dio dei Padri e Signore della misericordia,  
 che hai fatto l'universo con la tua Parola  
<sup>2</sup> e con la tua Sapienza hai formato l'uomo...».

c) *Sapienza con gli uomini dopo la creazione*

Gb 28,28:  
<sup>28</sup> E (Dio) ha detto all'uomo:  
 Ecco, il timore del Signore è sapienza  
 e allontanarsi dal male, intelligenza!»;  
 Pro 8,31b-33:  
 «<sup>31b</sup> E le mie delizie (*scil.* della Sapienza) sono con i figli dell'uomo.  
<sup>32</sup> E perciò, figli, ascoltate mi,  
 e beati quelli che le mie vie custodiranno!  
<sup>33</sup> Ascoltate la correzione e diventate saggi,  
 e non trascuratela!»;  
 Sir 1,10b.19:  
 «<sup>10b</sup> E (il Signore) l'ha concessa (*scil.* la Sapienza) a quelli che lo amano...  
<sup>19</sup> E la vide e la contò.  
 Conoscenza e comprensione di istruzione ha sparso  
 e la gloria di quelli che la (sapienza) accolgono ha esaltato»;  
 Sir 24,10b-12:  
 «<sup>10b</sup> E così in Sion sono stata collocata (*scil.* la Sapienza).  
<sup>11</sup> Nella Città amata come me mi ha fatto stare  
 e in Gerusalemme è il mio potere.  
<sup>12</sup> Ho posto le radici in mezzo a un popolo glorioso,  
 nella porzione del Signore, della sua eredità»;  
 Sap 9,4.18:  
 «<sup>4</sup> (Salomone prega:) Dammi la sapienza che siede accanto al tuo trono,  
 e non escludermi dai tuoi figli...  
<sup>18</sup> E così sono stati raddrizzati i sentieri di quelli che sono sulla terra  
 e sulle cose a te gradite gli uomini sono stati istruiti  
 e con la Sapienza sono stati salvati».

Nei testi sapienziali dell'AT la figura della Sapienza è presentata come una persona, una Signora maestosa che parla ai giovani discepoli a cui sono destinate

per lo più le istruzioni sapienziali, da Proverbi a Siracide, mentre il libro della Sapienza è indirizzato ai re della terra. Si delinea una traiettoria mirabile della Sapienza che qui posso solo presentare in sintesi.

In Pro 8 Signora Sapienza personifica tutte le qualità positive, il buon governo (8,12-16); è la prima creatura di Dio, generata all'inizio di ogni sua opera (8,22-26); è presente accanto a Dio durante la creazione; è gioia e danza nel cosmo, presso Dio e con i figli dell'uomo; è quindi legame cosmico tra Creatore e creature: generata prima della creazione, era con Dio durante la creazione, è con gli uomini dopo la creazione (8,27-31); ha rapporti personali con le creature: ama quelli che la amano e li riempie di tesori (8,17-21); beato chi l'ascolta, veglia ogni giorno alle sue porte, custodisce attentamente la sua soglia; chi la trova trova la vita e favore da Dio (8,32-36).

Il rapporto Dio-Sapienza durante la creazione viene delineato in Gb 28 in modo diverso da Pro 8, ma non contraddittorio (cf. Gb 28,25-28). Scopo di queste parole e del poema Gb 28 in generale è mostrare, in rapporto al problema del libro, che solo Dio conosce pienamente la sapienza, la quale è presente nel mondo ma resta elusiva nel profondo, nel senso che nessuna creatura ne ha piena conoscenza o possesso. La sapienza che l'uomo può raggiungere si riassume nel motto «temere Dio e allontanarsi dal male» (v. 28)<sup>35</sup>.

Il rapporto Dio-Sapienza viene ripreso più tardi (III-II sec. a.C.) in Sir 1 (in particolare 1,1-8). Nel suo splendido rifacimento di Pro 8 e Gb 28, Ben Sira aggiunge una specificazione importante: la sapienza (piano divino secondo cui tutto è stato creato) è stata «diffusa» in ogni creatura (1,9).

Sir 24 precisa la figura della Signora Sapienza sotto vari aspetti, in particolare il suo rapporto con Israele (24,13-17). Come in Pro 8, si tratta di una auto-presentazione e lode che introduce l'invito della Signora Sapienza a partecipare al suo banchetto (24,18-21; cf. Pro 9). Finito il discorso della Sapienza in prima persona, Sir identifica espressamente la Sapienza con la Legge di Mosè e ne enumera i benefici (24,22-27).

Nel resto del c. 24 Ben Sira parla della propria vocazione di saggio e di maestro. Vede se stesso come un canale o come un corso d'acqua uscito dal grande fiume dell'Eden: un canale che gradualmente cresce e diventa fiume e mare, simbolo del suo insegnamento che rimane per le generazioni future (24,28-32).

Il rapporto tra Sapienza e Maestro ritorna alla fine del libro (Sir 51). Dopo una preghiera di lode a Dio che lo ha salvato da tutti i pericoli (51,1-12), Ben Sira ripercorre il suo rapporto con la sapienza, dalla prima giovinezza alla vecchiaia, come esempio per i suoi discepoli e lettori (51,12-30). La ricerca della Sapienza assume qui toni di intensa attrazione, comunione e godimento, con un linguaggio che conviene a un giovane verso la donna della sua giovinezza e della sua vita (cf. 51,20-21). Il saggio Ben Sira ha sposato la Sapienza, è diventato uno con lei e alla fine parla come lei. La sua persona e il suo insegnamento rimandano alla Sapienza

<sup>35</sup> Cf. A. NICCACCI, *Giobbe 28*, in «Liber Annuus» 31 (1981) 29-58.

e in ultima analisi a Dio (cf. Sir 51,23-30).

Due elementi vanno sottolineati nella traiettoria della Sapienza fino a questo punto. Primo, l'identificazione esplicita della Sapienza con la Legge di Mosè si incontra per la prima volta in Sir 24; in questo modo le due grandi tradizioni di Israele, quella della creazione (sapienza) e quella dell'alleanza (storia della salvezza), vengono unificate in modo esplicito. Secondo, il maestro di sapienza parla come Signora Sapienza: non c'è discontinuità tra i due. È importante sottolineare l'omogeneità della sapienza biblica nei suoi vari aspetti e manifestazioni: insegnamento della famiglia, della tribù, del maestro, esperienza propria e altrui, osservazione dei fatti e delle persone, voce delle creature e del cosmo. Dietro tutto questo Dio si cela e si rivela.

Contemporaneo di Sir, il libretto pseudo-epigrafico di Baruc ha un brano (3,9-4,4) che è un discorso penitenziale che utilizza motivi sapienziali antichi. Come Sir, Bar identifica Sapienza e Legge di Mosè e parla della discesa della Sapienza. Al riguardo usa un linguaggio singolare (cf. Bar 3,38). Nella persona della Sapienza Dio stesso è apparso in forma umana sulla terra, come leggiamo in alcuni scritti apocrifi (*Test. Zab.* IX,8; *Test. Ben.* X,7-8)<sup>36</sup>. Forse non si tratta, come ritengono alcuni autori, di interpolazioni cristiane ma piuttosto di formulazioni mistiche giudaiche sulla scia della sapienza biblica. In effetti la discesa della Sapienza sulla terra, il dono della Legge e la presenza di Dio nel tempio, nei giusti e nel Messia compaiono come idee connesse nella tradizione del periodo ellenistico da Baruc in poi<sup>37</sup>. In questo modo la traiettoria della sapienza biblica punta, in modo intrigante, non solo verso l'idea della personificazione ma addirittura verso l'idea dell'incarnazione.

Nel libro della Sapienza, fusione della tradizione biblica e della cultura alessandrina nel II-I sec. a.C., la figura della Sapienza si precisa ancora: non solo primogenita (Pro 8), uscita dalla bocca di Dio (Sir 24), ma anche immagine (*eikôn*) di Dio (Sap 7,25-26); essa non solo è conosciuta unicamente da Dio (Gb 28 e Sir 1), ma anche «conosce» il mondo (Sap 8,4; 9,90. Inoltre la Sapienza viene detta «artefice (*technitis*) di tutte le cose» (7,21). Anche se questo termine non attribuisce alla Sapienza un'attività creatrice vera e propria, indica comunque che lei tutto conosce e perciò, quale perfetta «maestra artigiana», è capace di insegnare ogni genere di comportamento, attività, arte e tecnica secondo il volere di Dio.

Ma la Sapienza è anche guida della storia umana in alternanza con Dio. In effetti l'inizio di Sap 10 è scandito da sei pronomi «lei (*hautê*)», tutti riferiti alla Sapienza personificata, attiva nella storia dell'umanità in continuità con la fine di 9,17: «e con la Sapienza (gli uomini) sono stati salvati (da Dio)»<sup>38</sup>. Ecco una presentazione

<sup>36</sup> Questi testi apocrifi e anche quelli citati più avanti, li ho riportati nel mio libro *La casa della Sapienza. Voci e volti della Sapienza biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 161-164.

<sup>37</sup> Basti rimandare all'ampia documentazione di LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 130-164.

<sup>38</sup> Questo è solo uno dei tanti legami che si scoprono nel testo, per cui Sap è un libro fortemente compatto, comprendente due istruzioni sapienziali (cc. 1-5 e 6-19) sul modello degli antichi saggi di

sommario del testo:

- *Lei* protesse il primo uomo (Adamo), invece un ingiusto fratricida (Caino) però, ma lei salvò la terra sommersa a causa di lui guidando la barca di un giusto (Noè, 10,1-4);
- *lei* tra le genti malvagie confuse (Babele) preservò il giusto (Abramo, 10,5);
- *lei* salvò un giusto (Lot) tra gli empi della Pentapoli, della cui insipienza restano ancora i segni (10,6-9);
- *lei* guidò il giusto (Giacobbe) in fuga dal fratello (Esaù) e gli mostrò il regno di Dio, lo custodì perché comprendesse (10,10-12);
- *lei* preservò il giusto venduto (Giuseppe) e gli diede gloria eterna (10,13-14);
- *lei* liberò un popolo santo (gli Israeliti) dagli oppressori (gli Egiziani), entrò in un servo del Signore (Mosè) e affrontò i re (egiziani), guidò i santi, fece loro attraversare il Mar Rosso, mentre affogò i loro nemici, per cui i giusti depredarono i nemici e cantarono al Signore (10,15-21).

A sua volta Sap 11 continua la riflessione del c. 10, che termina con il passaggio del Mar Rosso, e prosegue con il cammino degli Israeliti nel deserto. In 11,1 soggetto agente che guida della storia è ancora la Sapienza, ma poi in 11,7 diventa Dio («tu desti loro [agli Israeliti] inaspettatamente acqua abbondante»), già evocato con appello diretto in 10,20 e in 11,4, e tale rimane in tutti i capitoli successivi. Chiaramente questo passaggio dalla Sapienza personificata a Dio non indica una differenza reale ma piuttosto intende presentare prospettive diverse di un unico piano che Dio disegna e realizza per mezzo della sua Sapienza o direttamente. È degno di nota che questa alternanza tra Dio e la Sapienza si rivela sia nella creazione che nella guida della storia umana.

In alcuni testi apocrifi, verso la fine del periodo ellenistico e l'inizio del periodo romano, troviamo una fusione dell'antica sapienza biblica con l'apocalittica. In un famoso testo di 1 Enoc leggiamo una delle formulazioni più compiute della traiettoria della sapienza: era in cielo; viene sulla terra; non accolta, torna in cielo di nuovo (1 En 42; cf. 4 Esdra 5,10-12).

L'ultima tappa della traiettoria antico-testamentaria della sapienza è rappresentato dai testi che parlano del Figlio dell'uomo sviluppando Dn 7. Egli è incarnazione della sapienza, di cui è pieno; nella sua persona la sapienza tornerà alla fine dei tempi come giudice escatologico.

Così la traiettoria è completa e meravigliosamente aperta verso la realizzazione in Cristo (cf. § IV.3): Sapienza preesistente, intimamente associata a Dio nella creazione; viene ad abitare tra gli uomini e pone la sua tenda in Israele; invita ad

Israele e in ambiente ellenistico. Si possono consultare i miei studi: *Il libro della Sapienza*, 24-28, e *The Structure of the Book of Wisdom – Two Instructions (Chs. 1–5, 6–19) in Line with Old Testament Wisdom Tradition*, di prossima pubblicazione.

andare a lei, ascoltarla e mangiare il suo cibo; la sua predicazione viene però rifiutata; perciò ritorna al cielo da dove è venuta; gli uomini non la vedono più, la cercano senza trovarla; solo Dio conosce la via ad essa; alla fine tornerà come giudice nel Figlio dell'uomo.

### III. Lo Spirito di Dio

Lo Spirito-*rûah* è forza di vita che proviene da Dio e svolge funzioni differenti: nel cosmo, negli animali, nell'umanità e in Dio stesso. In quanto tale stabilisce una certa connaturalità tra il mondo divino, quello animale e umano e il cosmo nel suo complesso. Ne risulta una visione integrata della realtà, che è biblica ma che si riflette in modo speciale nella corrente sapienziale.

Spirito-*rûah* è fra i termini biblici più ricchi, come parola e sapienza<sup>39</sup>. Abbraccia una vasta gamma di significati, al punto che non è facile tracciare confini precisi tra l'uno e l'altro. L'interprete che voglia definirlo si trova molte volte in difficoltà: significa vento (accezione cosmologica), respiro (accezione zoologica e umana) oppure spirito (accezione teologica)?

Senza pretendere di definirlo con esattezza, tratterò un panorama delle diverse funzioni che il termine *rûah* svolge nell'AT. Darò qui maggiore spazio alle funzioni non esplicitamente teologiche dello Spirito, che sono meno studiate ma che in realtà sono più importanti per rilevare le tracce della Trinità nell'AT, rispetto a quelle più esplicitamente teologiche, come lo Spirito nei profeti, nei giudici e negli eroi di Israele, re e Messia (cf. §§ III.6; III.7).

#### III.1. Spirito nel cosmo

«<sup>1</sup> Quando Dio all'inizio creò il cielo e la terra, <sup>2</sup> la terra era informe e deserta, le tenebre erano sulla superficie delle acque e lo spirito di Dio aleggiava (*rûah 'ēlohîm m'raḥepet*) sulla superficie delle acque» (Gen 1,1-2).

L'interpretazione è discussa: bisogna intendere «spirito di Dio», oppure «vento di Dio» (*scil.* vento fortissimo), e con quale funzione? Vento che dissecca le acque, come in occasione del diluvio (Gen 8,1) o al passaggio del Mar Rosso (Es 14,21; 15,8.10)? Oppure spirito-soffio proveniente da Dio, inizio di vita e strumento di creazione (cf. § III.2)<sup>40</sup>?

La seconda possibilità è preferibile per due motivi. Da un lato, quando in Gen 1,9 si descrive la separazione delle acque dalla terraferma, non si parla dello

<sup>39</sup> Alla bibliografia che ho citato nell'articolo *Lo Spirito, forza divina del creato*, che utilizzo in questa parte, aggiungo LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I-II, che tratta dello Spirito in tutte le fasi della sua ricerca, dall'ellenismo al cristianesimo primitivo.

<sup>40</sup> Sull'interpretazione di Gen 1,2 si veda la ricerca di K. SMOROŃSKI, «*Et Spiritus Domini ferebatur super aquas*». *Inquisitio historico-exegetica in interpretationem textus Gen. 1,2<sup>c</sup>*, I, in «*Biblica*» 6 (1925) 140-156; II, 275-293; III, 361-395 (interpretazione giudaica; Padri orientali; Padri occidentali; scrittori medievali e posteriori; esegesi), e anche F. MANN, *Le symbolisme eau-Esprit dans le judaïsme ancien*, Jerusalem 1983, 51-53.

spirito-vento, ma la separazione avviene secondo lo schema ‘Dio disse e fu fatto’. D’altro lato, il verbo usato per lo spirito di Dio (*m<sup>e</sup>raḥpet*, 1,2), in Dt 32,11 è usato per l’aquila che, dopo aver svegliato i piccoli, si agita (*y<sup>e</sup>raḥēp*) sopra di essi<sup>41</sup>, allarga le ali e li prende sopra di sé<sup>42</sup>. Dunque il verbo si può intendere in rapporto agli inizi della vita nel cosmo. Commenta Rashi: «Il Trono della Gloria stava in aria e aleggiava sulla superficie delle acque con il vento della bocca del Santo, sia benedetto, e con la sua parola, come colomba che aleggia sul nido. *Acoveter*, in lingua straniera»<sup>43</sup>.

Nelle cosmogonie orientali il vento-aria ha funzione ordinatrice. Per gli Egiziani l’aria (il dio Shu) manteneva separata la terra (il dio Gheb) dal cielo (la dea Nut)<sup>44</sup>. Nel racconto biblico una funzione simile è svolta dal firmamento (*raqîa’*), che separa le acque inferiori da quelle superiori, mentre l’altra divisione, tra mari e terraferma, è operata direttamente dalla parola di Dio (Gen 1,9-10).

### III.2. Spirito negli esseri viventi

«Ogni carne in cui è spirito di vita (*rûaḥ ḥayyîm*)...» (Gen 6,15);  
 «Per la Parola del Signore i cieli furono fatti  
 e per lo Spirito (*rûaḥ*) della sua bocca tutti i loro ornamenti» (Sal 33,6);  
 «<sup>29</sup> (O Dio,) se nasconderai il tuo volto, verranno meno;  
 se ritirerai il loro Spirito (*rûḥām*), moriranno  
 e alla loro polvere ritorneranno;  
<sup>30</sup> se manderai il tuo Spirito, saranno creati,  
 affinché tu rinnovi la superficie della terra» (Sal 104,29-30);  
 «Se (Dio) porrà verso di lui (*scil.* l’uomo) il suo cuore,

<sup>41</sup> Il verbo *rḥp* si trova anche in Ger 23,9 nel senso di «scuotersi, agitarsi»: «Si è spezzato (*nišbar*) il mio cuore, / dentro di me si sono scosse (*rāḥpû*) le mie ossa». Nel mito ugaritico di Aqhat il verbo *rḥp* si dice delle aquile che volteggiano sul protagonista; cf. G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit. Textos, versión y estudio*, Madrid-Valencia 1981, 624, s.v.

<sup>42</sup> Un bel testo di Qumran applica agli umili/fedeli l’azione dello Spirito all’inizio della creazione: *w’l ’nwym rwḥw trḥp w’mwym yḥlyp bkḥw* «Sugli umili leggerà il suo Spirito (*scil.* di Dio) e i fedeli rinnoverà con la sua forza» (4Q521). Su questo e altri testi del giudaismo esseno sullo Spirito di Dio si può consultare E. PUECH, *L’Esprit saint à Qumrân*, in «Liber Annuus» 49 (1999) 283-297.

<sup>43</sup> Dal punto di vista della nostra ricerca è degno di nota il fatto che questo «aleggiare» sulle acque sia attribuito a una colomba, piuttosto che a un’aquila, non solo dai cristiani ma anche dai giudei: cf. W. HILDEBRANDT, *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, Peabody (MA) 1995, 37-39. Il riferimento alla colomba si trova già nel Talmud (Hagigah 15a: *The Babylonian Talmud: Seder Mo’ed*, ed. I. EPSTEIN, London 1938, 92) e nel Midrash (*Midrash Rabbah: Genesis*, I, ed. H. FREEDMAN-M. SIMON, London 1939, 18). Per *acoveter* «coprire, aleggiare» nel commentario di Rashi si veda J.C. GREENBERG, *Foreign Words in the Bible Commentary of Rashi*, rev. ed., Jerusalem 1992, 23; G. SED-RAJNA (ed.), *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Paris 1993, 415 (in Is 5,5).

<sup>44</sup> Per l’iconografia della cosmogonia egiziana, e anche delle altre orientali, si consulti O. KEEL, *The Symbolism of the Biblical World*, New York 1978, cap. I, figg. 25-27: il dio dell’aria-Shu tiene separati la terra-Gheb (elemento maschile) e cielo-Nut (elemento femminile); in qualche immagine il faraone prende il posto di Shu, cioè compie la medesima funzione cosmogonica ordinatrice (sostiene l’ordine del cosmo: figg. 20-21). Lam 4,20 esprime una concezione simile in termini israelitici: «spirito del nostro naso (*rûaḥ ’appênû*) è l’Unto del Signore», cioè il re fa vivere la nazione.

se il suo Spirito e il suo respiro (*rûḥô w<sup>e</sup>nišmâtô*) a sé ritirerà,  
morirà ogni carne insieme  
e l'uomo alla sua polvere ritornerà» (Gb 34,14).

L'idea che la creazione avviene per la Parola del Signore o per il suo Spirito riflette lo schema del primo racconto di creazione, attribuito all'autore sacerdotale (Gen 1,1-2,3): 'Dio disse e fu fatto' (cf. § II.2). È un'idea molto pura, quasi filosofica, dell'azione creatrice, per cui Israele si distingue tra le nazioni vicino-orientali antiche<sup>45</sup>. Il secondo racconto di creazione, attribuito all'autore yahvista (Gen 2,4-25), usa invece un linguaggio antropomorfo, più vicino a quello dei popoli circostanti.

Lo Spirito è collegato alla creazione anche perché ogni essere, sia animale che uomo, è vivente in quanto ha in sé il respiro (*n<sup>e</sup>šāmâ*) o Spirito (*rûaḥ*) di Dio. C'è somiglianza tra la Parola che chiama all'esistenza e lo Spirito che dà vita, al punto che un testo di Giobbe attribuisce la creazione dell'uomo allo Spirito-respiro di Dio:

«Lo Spirito (*rûaḥ*) di Dio mi ha fatto  
e il soffio (*nišmat*) di Shaddai mi manterrà in vita» (Gb 33,4).

Questi testi stabiliscono dunque una somiglianza profonda tra Parola e Spirito in quanto agenti divini della creazione. In questo contesto è importante ricordare che anche Sap 9,1-2 mette in stretto rapporto Parola e Sapienza, mentre in 9,17 il medesimo rapporto compare tra Sapienza e Spirito (cf. II.2). Su questa linea si pone anche Sir 24,3<sup>46</sup>:

«Io (*scil.* la Sapienza) dalla bocca dell'Altissimo sono uscita (come lo Spirito e la Parola!)  
e come nube ho ricoperto la terra».

Come già indicato (cf. II.1), la Sapienza personifica il piano della creazione che Dio, come un perfetto architetto, concepisce nei minimi dettagli prima di cominciare l'opera e poi lo realizza. È altamente significativo che Sapienza, Parola e Spirito sono presentati come agenti equivalenti, intercambiabili di Dio nell'opera della creazione e anche nella guida della storia umana.

<sup>45</sup> È paragonabile, per quanto riguarda l'Egitto antico, il cosiddetto «Documento di teologia menfita»; cf. A.-M. ESNOL *et al.* (edd.), *La naissance du monde: Égypte ancienne – Sumer – Akkad – Hourrites et Hittites – Canaan – Israël etc.*, Paris 1959, 17-91 (spec. pp. 62-64).

<sup>46</sup> Cf. anche G. BAUMANN, *Gottes Geist und Gottes Weisheit. Eine Verknüpfung*, in H. JAHNOW *et al.* (edd.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 138-148; M. PRIOTTO, *Logos, Sophia, Pneuma*, in «Theotokos» 8 (2000) 457-484.

### III.3. Spirito nell'essere umano

«Poi Dio creò l'uomo a sua immagine: a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1,27; cf. I.1; I.3);

«Allora il Signore formò l'uomo con la polvere dalla terra e soffiò nel suo naso il respiro della vita (*nišmat hayyîm*) e l'uomo diventò essere vivente» (Gen 2,7);

«<sup>1</sup>Questo è il libro delle genealogie di Adamo. Nel giorno in cui Dio creò Adamo, a immagine di Dio lo fece, <sup>2</sup>maschio e femmina li creò, nel giorno in cui furono creati.

<sup>3</sup>Poi Adamo compì 130 anni e generò (un figlio) a sua somiglianza, secondo la sua immagine, e lo chiamò Set» (5,1-3);

«Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue verrà sparso, poiché a immagine di Dio (Dio) fece l'uomo» (9,6).

Per concisione e profondità, Gen 1,27 è uno dei testi più straordinari della Bibbia<sup>47</sup>. Dio creò l'essere umano (*'ādām*) a sua immagine come uno («lo creò») e questa immagine si manifesta nella distinzione dei sessi («*maschio e femmina li creò*»). Ciò significa che il matrimonio realizza l'immagine di Dio nell'essere umano completo, cioè nell'unione dell'uomo alla sua donna<sup>48</sup>. Gen 5,1-3 ribadisce lo stesso concetto, con le stesse parole, e aggiunge che mediante la generazione l'essere umano trasmette ai figli la propria immagine e in fondo l'immagine stessa di Dio<sup>49</sup>.

Il fatto di portare in sé l'immagine di Dio costituisce la dignità più grande di ogni essere umano di qualunque razza, colore e religione. È questa la base della più genuina antropologia. L'immagine di Dio rende ogni essere umano inviolabile icona del divino. Perciò la Scrittura condanna l'omicidio al di sopra di ogni altro delitto come un attentato contro Dio stesso.

Che rapporto esiste tra immagine di Dio e Spirito di Dio? Per comprenderlo occorre combinare l'apporto del primo racconto di creazione – appunto l'idea dell'immagine di Dio – con l'apporto del secondo racconto che parla di respiro-Spirito di Dio nell'essere umano (Gen 2,7). Per il primo racconto l'immagine costituisce lo specifico dell'essere umano nei confronti degli animali; per il secondo lo specifico è rappresentato dallo Spirito o «soffio della vita» per cui Adamo diventa «essere vivente» (*nepeš hayyâ*). Nel secondo racconto solo Adamo è detto «essere vivente» sia in Gen 2,7 che in 2,19<sup>50</sup>.

Quest'ultimo è un testo complesso che viene normalmente corretto, ma dal punto di vista sintattico è ben costruito. Si può tradurre: «e in qualunque modo (“quanto a tutto quello che”) Adamo, *in quanto essere vivente*, avrebbe chiamato ognuno (degli animali), quello sarebbe stato il suo nome». Così inteso, Gen 2,19

<sup>47</sup> Cf. *supra*, § I.3.1 e nota 26.

<sup>48</sup> Sap 2,23 presenta la destinazione dell'uomo all'immortalità come segno dell'immagine di Dio: «Perché Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità (*ἐπ' ἀφθαρσίᾳ*) / e lo ha fatto a immagine della sua eternità (*εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος*)»; cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 55.

<sup>49</sup> Oltre alle note 6 e 26, rimando a G.A. JÓNSSON, *The Image of God. Genesis I:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Stockholm 1988.

<sup>50</sup> Nel primo racconto, invece, anche gli animali sono detti «esseri viventi» (Gn 1,20.21.24, ecc.).

significa che Adamo è capace di dare il nome adatto ad ogni essere proprio in quanto è un «essere vivente»<sup>51</sup>.

Così Adamo, formato dalla terra esattamente come gli animali, si distingue da essi per lo Spirito-respiro che Dio ha soffiato nelle sue narici. Ciò costituisce la sua dignità, esattamente come l'immagine di Dio nella prospettiva del primo racconto.

La creazione della donna avviene in modo singolare. Il primo racconto indica il rapporto unico di lei con l'uomo affermando che i due furono creati come un'unità (Gen 1,27; cf. *supra*); il secondo esprime la stessa idea affermando che la donna fu tratta dall'uomo (2,21-22), non direttamente dalla terra come un essere separato da lui o come gli animali. L'unità viene espressa mediante un nome speciale:

«Questa verrà chiamata donna (*'iššâ*)  
perché dall'uomo fu presa questa (*mē'iš luq<sup>o</sup>hâ-zzō't*)» (Gen 2,23).

Prima del peccato il nome significativo per entrambi, quello che esprime il loro rapporto, è dunque *'iš-'iššâ*. Dopo il peccato un altro nome diventa significativo:

«<sup>19</sup> (Dio disse a Adamo) Con il sudore del tuo volto mangerai pane,  
finché tornerai alla terra (*'ādāmâ*),  
perché da essa fosti preso (*kî mimmennâ luqqāh<sup>e</sup>tā*),  
perché polvere sei  
e in polvere tornerai».

<sup>20</sup> Allora l'uomo chiamò sua moglie Eva (*'ištô hawwâ*) perché lei fu la madre di ogni vivente (*'ēm kol-hāy*)» (Gen 3,19-20).

L'uomo-*'ādām* tornerà alla terra-*'ādāmâ*, sarà padre di un'umanità destinata alla morte. La donna riceve un nome nuovo, spiegato con un gioco di parole *hawwâ-hāy* «Eva-vivente»: è lei che porta avanti la vita. Inoltre lei-*'iššâ* resta il perno dell'esistenza di lui-*'iš* come prima del peccato. Egli nasce all'interno di una famiglia (padre-madre), ma deve lasciarla per aderire alla sua *'iššâ*: «e così diventeranno una sola carne» (Gen 2,24)<sup>52</sup>.

Nel seguito del racconto l'autore yahvista mostra che la permanenza dello

<sup>51</sup> Cinque diverse interpretazioni di questo difficile passo si trovano elencate in U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I, From Adam to Noah: Genesis I-VI,8*, Jerusalem 1961, 130-131. L'interpretazione di Isaac Samuel Reggio è simile a quella data sopra: «Every name given by the man, *who is a living creature*, to each one of the animal and birds, that is its name» (corsivo aggiunto). Cassuto invece propone: «and whatever name the man would give to each one / of the living creatures / that would be its name» (p. 126). Egli spiega che *nepeš hayyâ* è accusativo di limitazione e definizione avente lo scopo di precisare quanto detto prima: «within the category of living creatures». Adamo avrebbe cioè l'incarico di dare un nome non a tutte le creature ma solo a quelle viventi. Penso però che l'interpretazione data sopra sia la più coerente.

<sup>52</sup> Cf. Sir 36,24-26: «<sup>24</sup> Chi compra una donna, inaugura il possesso, / un aiuto adatto a lui e una colonna d'appoggio. <sup>25</sup> Chi non ha una siepe, la sua proprietà sarà saccheggiata, / e chi non ha la moglie genererà randagio...»; cf. A. NICCACCI, *Siracide o Ecclesiastico. Scuola di vita per il popolo di Dio*, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 45.

Spirito di Dio nell'uomo è condizionata a un corretto rapporto con la donna.

«<sup>2</sup>I figli di Dio videro che le figlie dell'uomo erano belle e si presero per mogli fra tutte quelle che scelsero. <sup>3</sup>Allora il Signore disse: Il mio Spirito non lotterà a proposito dell'uomo (*lō'-yādōn rūhî bā'ādām*) in eterno, perché appunto egli è carne. Perciò la sua vita sarà 120 anni» (Gen 6,2-3).

Il senso di «lottare» sembra convenire al verbo *dîn / dūn* «giudicare, disputare in giudizio», e perciò anche «contendere, lottare»<sup>53</sup>. La preposizione *bet* di *bā'ādām* si può intendere come «lotterà nell'uomo», oppure «lotterà a proposito dell'uomo». Il primo senso evoca la lotta tra Spirito (proveniente da Dio) e carne (tratta dalla terra) all'interno dell'uomo (cf. S. Paolo, Rm 7,5-6, ecc.), il secondo invece la lotta di Dio con se stesso, se distruggere o avere misericordia dell'uomo. Il secondo senso sembra confermato da Gen 6,5-6:

«<sup>5</sup>Il Signore vide che era grande la malvagità dell'uomo sulla terra e che ogni progetto dei pensieri del suo cuore era solo malvagio tutto il tempo. <sup>6</sup>E il Signore si pentì che aveva fatto l'uomo sulla terra e si rattristò nel suo cuore».

Qualunque sia il senso preciso dell'episodio dei figli di Dio e delle figlie dell'uomo in Gen 6,2-3, è chiaro che la causa per cui Dio decide di ritirare il suo Spirito dall'uomo dopo un certo periodo, e così limitare la lunghezza della sua vita, è un disordine nel rapporto con la donna. Ciò conferma l'importanza del rapporto di coppia in relazione allo Spirito di Dio presente nell'uomo e in relazione alla vita<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Invece di «lotterà», la LXX ha «rimarrà» (καταμείνη); così anche la Vulgata (*permanebit*) e molti interpreti moderni, ad esempio CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, 295-296 (da una radice *dnn*). L'esegesi giudaica è quanto mai divisa circa il senso di Gen 6,3. Varie interpretazioni sono riportate in H. FREEDMAN-M. SIMON (edd.), *Midrash Rabbah: Genesis*, I, London 1939, 214-217. Si veda anche bSanh 108a; cf. E.A. SPEISER, *Ydwn, Gen 6 3*, «Journal of Biblical Literature» 75 (1956) 126-129, il quale suggerisce: «My spirit shall not answer for man forever, in that he too is but flesh», collegando *yādōn* all'accadico *dinānu* e all'aramaico *ndn* «custodia, guaina» (dello spirito, cf. Dn 7,15).

<sup>54</sup> In questa prospettiva si comprende, almeno in parte, un testo complesso come MI 2,13-16, in cui il popolo si chiede perché Dio non gradisca le sue offerte. La risposta è la seguente: «<sup>14</sup>Per il fatto che il Signore è stato testimone fra te e la moglie della tua giovinezza, / contro la quale tu sei stato infedele, / mentre lei è la tua compagna e la moglie del tuo patto. <sup>15</sup>Eppure non (vi) ha fatto l'Unico ('*ehād*), / a cui appartiene il resto (= il permanere?) dello spirito (*ûš'e'ār rūah*)? / E cosa l'Unico (*hā'ehād*) chiede? / La discendenza di Dio! / Perciò farete attenzione al vostro spirito (*b<sup>e</sup>rūhākem*) / e contro la moglie della vostra giovinezza nessuno sia infedele! / [16] Poiché (l'Unico) odia il ripudiare – ha detto il Signore Dio di Israele, / e (chi lo fa) coprirà di violenza il suo (proprio) manto – ha detto il Signore degli eserciti. / Perciò farete attenzione al vostro spirito (*b<sup>e</sup>rūhākem*) / e alla moglie della sua ('tua') giovinezza nessuno sia infedele». «L'Unico» è epiteto di Dio; si confronti: «Non abbiamo tutti un Padre unico ('*āb 'ehād*)? / Non un Dio unico ('*ēl 'ehād*) ci ha creati?» (2,10). Su questo passo si può consultare A. NICCACCI, *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, 65.87-90.

### III.4. Spirito di Dio nell'uomo, spirito dell'uomo

Lo Spirito è di Dio ma risiede nell'uomo, lo fa vivere e gli conferisce la Sapienza: sia la sapienza che è capacità di realizzare opere artigianali e artistiche (Es 28,3; 31,3; 35,31), sia quella che è apertura agli altri e al mondo e, attraverso di essi, a Dio. Lo costituisce anche profeta e capace di trasmettere i messaggi divini.

«<sup>7</sup> (Parla il giovane Elihu:) Dissi: I (molti) giorni parleranno e la moltitudine di anni farà conoscere la Sapienza.

<sup>8</sup> Invece lo Spirito che è nell'uomo, e il soffio di Shaddai lo renderà sapiente» (Gb 32,7-8).

Cioè: non è sempre l'età che porta saggezza, come vuole l'opinione corrente, ma è lo Spirito di Dio posto nell'uomo.

«Ma il tuo consiglio (*scil.* di Dio) chi l'avrebbe conosciuto se tu non avessi dato la Sapienza e (non) gli hai inviato il tuo santo Spirito (*to hagion sou pneuma*) dall'alto?» (Sap 9,17)<sup>55</sup>.

Lo Spirito presente nell'uomo diventa termine antropologico frequente per indicare diversi stati d'animo e tipi di persone: il proprio spirito, cioè le proprie idee (Pro 1,23) o se stesso (Sal 31,6); stabile/fedele di spirito (Pro 11,13); corto di spirito, cioè impaziente (14,29); spirito infranto, cioè triste (15,13; 17,12); alto di spirito, cioè superbo (16,18); basso di spirito, cioè umile (16,19; 29,23); colui che controlla (o non controlla) il suo spirito, cioè (im)paziente (16,32; 25,26); freddo di spirito, cioè calmo, riflessivo, silenzioso (17,27). Non avere più lo spirito significa, oltre che morire, restare senza fiato per la paura (Gs 3,10; 5,1), per lo stupore (1 Re 10,5 // 2 Cr 9,4) o per il dispiacere (1 Re 21,5).

Data la doppia natura dello Spirito, che è di Dio e dell'uomo, si produce come uno sdoppiamento all'interno dell'essere umano: lo Spirito di Dio, che è il principio più intimo all'uomo che si possa immaginare, che lo fa vivere e lo fa agire, rimane distinto e anche lo controlla<sup>56</sup>:

«<sup>1</sup> Signore, tu mi hai scrutato e mi conosci...

<sup>7</sup> Dove andrò lontano dal tuo spirito (*mērûhekā*)?...

<sup>13</sup> Poiché tu hai formato i miei reni e mi hai tessuto nel seno di mia madre...» (Sal 139,1.7.13);

«Lampada del Signore è il soffio dell'uomo (*nišmat 'ādām*), che scruta tutti i recessi del ventre» (Pro 20,27);

«<sup>5</sup> Infatti il santo spirito (*hagion gar pneuma*) di disciplina rifuggirà dall'inganno e si allontanerà dai pensieri insensati

<sup>55</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 111.116.

<sup>56</sup> Cf., ad es., J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV congrès de l'ACFEB, Paris 1993*, Paris 1995.

e sarà respinto al sopraggiungere dell'ingiustizia.

<sup>6</sup> Infatti la Sapienza è uno Spirito amico dell'uomo  
e non lascerà impunito il bestemmiatore a motivo delle sue labbra,  
poiché testimone dei suoi reni è Dio  
e del suo cuore osservatore verace  
e della sua lingua ascoltatore.

<sup>7</sup> Poiché lo Spirito del Signore ha riempito l'universo  
e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce.

<sup>8</sup> Per questo non gli sfuggirà nessuno che dica cose ingiuste  
e la giustizia punitrice non lo risparmierà» (Sap 1,5-8)<sup>57</sup>.

Pro 20,27 viene utilizzato in 1 Cor 2,10 in rapporto alla Sapienza di Dio, o il suo mistero, cioè il piano di salvezza che è rimasto nascosto a tutti gli esseri più forti:

«<sup>10</sup> Ma a noi Dio lo ha rivelato per mezzo del suo Spirito. Infatti lo Spirito tutto scruta, anche le profondità di Dio. <sup>11</sup> Chi infatti degli uomini conosce le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche le cose di Dio nessuno le conosce se non lo Spirito di Dio. <sup>12</sup> Noi però non lo spirito del mondo abbiamo ricevuto, ma lo Spirito che è da Dio, affinché conosciamo le cose donateci da Dio» (1 Cor 2,10-12).

### III.5. Spirito e carne, Adamo e Cristo

Nel linguaggio biblico c'è opposizione netta tra carne (*bāsār*, σάρξ), che è terra e polvere, e spirito. Tutte le potenze terrene, qualunque esse siano, sono carne, non spirito.

Però lo stesso Spirito divino è presente sia nell'uomo che negli animali. Qohelet ne trae due verità opposte. La prima è tratta dall'esperienza, che è negativa, nel senso che l'uomo non riesce a vedere la differenza tra l'uomo e l'animale:

«Chi conosce lo spirito dei figli dell'uomo,  
se esso sale in alto,  
e lo spirito della bestia,  
se esso scende in basso nella terra?» (Qo 3,21).

L'altra verità è derivata dalla fede:

«Finché la polvere torni alla terra come fu nel passato,  
e lo spirito torni a Dio» (Qo 12,7);  
«Tutto quello che è dalla terra, alla terra tornerà,  
e quello che è dall'alto, all'alto» (Sir 40,11).

Le due verità contrapposte sono manifestazione di una visione della natura 'duplice', con bene e male posti uno di fronte all'altro. Visione che Qohelet condivide con Siracide e che non è da confondere con il dualismo greco<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 41.51-53.

<sup>58</sup> Cf. NICCACCI, *La casa della Sapienza*, 96-97; IDEM, *Qohelet o la gioia come fatica e dono di*

Per dimostrare la risurrezione della carne, 1 Cor 15,35-50 distingue *sōma* «corpo» da *sarx* «carne», ambedue contrapposti, ma in modo diverso, a *pneuma* «spirito». C'è carne e carne, come c'è corpo e corpo. C'è la *sarx* dell'uomo e quella degli animali, e quindi c'è connaturalità tra uomo e animali. C'è il *sōma* «celeste» e quello «terrestre», e quindi c'è connaturalità tra uomo e esseri celesti.

«<sup>44</sup> Si semina un corpo psichico, risorge un corpo pneumatico. Se c'è un corpo psichico, c'è anche (un corpo) pneumatico. <sup>45</sup> Così appunto sta scritto: Il primo uomo «Adamo diventò un'anima vivente», l'ultimo Adamo uno Spirito vivificante. <sup>46</sup> Ma non è primo lo pneumatico bensì lo psichico, poi lo pneumatico. <sup>47</sup> Il primo uomo dalla terra è terrestre, il secondo uomo è dal cielo. <sup>48</sup> Quale il terrestre, tali anche i terrestri, e quale il celeste, tali anche i celesti. E come portammo l'immagine del terrestre, porteremo anche l'immagine del celeste» (1 Cor 15,44-48).

### III.6. Spirito e nuova creazione

Perdonare i peccati e suscitare nell'essere umano efficaci propositi di bene costituisce una rigenerazione, una nuova creazione da parte di Dio. La nuova creazione, come la prima, consiste nell'infusione dello Spirito del Signore nel singolo o nel popolo di Israele. Lo Spirito manifesta qui la sua potenzialità superiore nell'uomo rispetto all'animale. Si parla infatti, riferito a Dio, di «il tuo santo Spirito», o «il tuo Spirito buono», che interviene a purificare lo spirito dell'uomo e renderlo capace di camminare nella giustizia. La nuova creazione comporta la partecipazione più profonda che si possa immaginare alla realtà di Dio.

Secondo il linguaggio biblico, anche Dio ha il suo Spirito, come l'uomo, gli animali e tutto il cosmo. Anzi, in tutti lo Spirito è quello di Dio, anche se in grado e con partecipazione diversa.

«<sup>12</sup> Un cuore puro crea per me, o Dio  
e uno spirito saldo rinnova dentro di me<sup>59</sup>.  
<sup>13</sup> Non gettarmi lontano dalla tua presenza  
e il tuo santo Spirito non togliere da me.  
<sup>14</sup> Rendimi la gioia della salvezza  
e uno Spirito generoso mi sostenga» (Sal 51,12-14);  
«Insegnami a fare la tua volontà,  
poiché tu sei il mio Dio;  
il tuo Spirito buono mi guidi su terra piana (143,10).

Nella grandiosa visione delle ossa aride di Ez 37, la restaurazione di Israele dall'esilio viene presentata come il passaggio dalla morte alla vita. Questa resurrezione viene operata da Dio che asseconda l'ordine del profeta. Le ossa si ricongiungono, i nervi, la carne e la pelle le ricoprono, ma manca lo spirito. È necessario un nuovo ordine del profeta al vento-spirito (*rûah*) perché venga dalle

*Dio a chi lo teme*, in «Liber Annuus» 52 (2002) 29-102, pp. 53-56.

<sup>59</sup> Cuore e spirito sono spesso in connessione: cf. Sal 34,19; 77,7; 143,4.

quattro direzioni della terra e soffi sui morti; così essi finalmente rivivono. Il respiro di vita dei risuscitati viene dai quattro venti (*rûah-rûhôt*), ma nel seguito di Ez 37, quando si fa l'applicazione dell'immagine delle ossa aride alla Casa di Israele, lo Spirito che fa rivivere il popolo è quello di Dio (*rûhî*, «il mio Spirito»). Ciò non implica alcuna contraddizione: lo stesso Spirito di Dio soffia come vento sulla terra e come respiro vivifica le creature.

«<sup>10</sup>Mentre profetizzavo come mi aveva ordinato, entrò in essi lo Spirito (*hârûah*), rivissero e si alzarono in piedi: una moltitudine molto grande. <sup>11</sup>Mi disse: Figlio di uomo, queste ossa sono tutta la Casa di Israele... <sup>12</sup>Perciò profetizza. Dirai loro: Così ha detto il Signore Dio: Ecco io sto per aprire le vostre tombe, vi farò risalire dalle vostre tombe, popolo mio, e vi farò entrare nella terra di Israele...<sup>14</sup>Porrò il mio Spirito (*rûhî*) in voi e vi porrò sulla vostra terra» (Ez 37,10-12.14).

Alcuni testi presentano la nuova creazione come una sostituzione organica: un cuore nuovo e uno spirito nuovo al posto del vecchio cuore e del vecchio spirito. In Ez 18,31 questa sostituzione viene richiesta agli Israeliti, ma secondo Ez 36,27 essa è fatta da Dio stesso. È lui che pone un cuore di carne al posto del cuore di pietra e infonde il suo Spirito e così rende gli Israeliti capaci di osservare le sue leggi. Le due prospettive rappresentano il rapporto delicato e complesso, che Dio liberamente gestisce, tra responsabilità umana e grazia divina.

«Gettate via da sopra di voi tutte le vostre iniquità che avete commesso e fatevi un cuore nuovo e uno spirito nuovo. Perché volete morire, o Casa di Israele?» (Ez 18,31);

<sup>26</sup>Darò a voi un cuore nuovo e uno spirito nuovo porrò dentro di voi. Togliero il cuore di pietra dalla vostra carne e darò a voi un cuore di carne. <sup>27</sup>Il mio Spirito porrò dentro di voi e farò in modo che voi nelle mie leggi camminate, e così i miei giudizi custodirete e farete» (36,26-27).

L'effusione dello Spirito di Dio su personaggi importanti della storia sacra (giudici, re e condottieri, Messia) somiglia a una nuova creazione. La rinnovata effusione dello Spirito li rende creature nuove, capaci di opere sovrumane (1 Re 3; Is 11,1-5; Sap 9, ecc.)<sup>60</sup>.

### III.7. Spirito come ipostasi?

Lo Spirito-vento è un mezzo di cui Dio si serve per intervenire nel cosmo (2 Sam 22,11; Sal 18,11; 104,3-4), per trasferire personaggi in modo prodigioso da un luogo all'altro (Elia: 1 Re 18,12; Eliseo: 2 Re 2,16; Ezechiele: Ez 3,12.14, ecc.), o per punire i malvagi (Is 11,14-15; 41,16; 57,13).

Lo Spirito è uno dei consiglieri di Dio e si dichiara disposto ad entrare nei falsi profeti come spirito di menzogna (1 Re 22,21-23 // 2 Cr 18,20-22). Anche i quattro venti stanno davanti al Signore di tutta la terra (Zc 6,5). Lo Spirito di Dio

<sup>60</sup> Cf. BARDY, *Trinité*, 1553-1555.

rappresenta Dio stesso accanto ai capi del popolo (Ag 2,4-5) e ne assicura il successo (Zc 4,6).

Gli «Spiriti», accanto ai «Santi» e ai «Cherubini», sono dunque membri del Consiglio celeste che assiste il Dio di Israele nel governo del mondo. Una concezione simile è attestata nella mitologia cananea<sup>61</sup>.

Lo Spirito, come la Parola e la Sapienza, sono agenti divini nel mondo che acquistano progressivamente consistenza teologica e personale nel corso della rivelazione dall'AT al NT. Si vede sempre più chiaramente che sono tracce della Trinità seminate nell'Antico Testamento (cf. § IV.3).

### III.8. Spirito-rûah, per una teologia al femminile

A differenza di *dābār*, sia *rûah* che *hokmâ* sono termini femminili in ebraico. Questa caratteristica grammaticale li rende particolarmente adatti a rivelare i tratti femminili della divinità e del mondo divino<sup>62</sup>. La moderna interpretazione femminista della Bibbia e la teologia ad essa collegata hanno sfruttato questo elemento. Però alcune voci, all'interno della stessa area femminista, hanno mosso critiche a questo filone interpretativo ritenendolo non abbastanza avanzato<sup>63</sup>.

Già nell'antichità una parte della Chiesa di ispirazione giudeo-cristiana aveva confuso o comunque identificato lo Spirito Santo con Maria, proprio a motivo del genere femminile del termine<sup>64</sup>. Anche nell'Islam lo Spirito Santo viene identificato con Mariam, la madre di Gesù, o con l'angelo Gabriele<sup>65</sup>.

### III.9. Spirito ed ecumenismo

Essendo forza divina diffusa nel cosmo, lo Spirito pervade e anima tutti i popoli, culture e religioni<sup>66</sup>. Questa prospettiva invita a guardare in modo positivo tutte le realtà umane per scoprirvi le tracce di Dio e i semi della rivelazione. Lo Spirito, che spira dove vuole, non si lascia rinchiudere in nessuno schema, area geografica o religione. In un certo senso tutte le religioni, nella misura in cui sono autentiche, cooperano alla diffusione del Regno di Dio.

<sup>61</sup> E.T. MULLEN, Jr., *The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38*, in «Journal of Biblical Literature» 102 (1983) 207-218; M. SEKINE, *Wort, Name und Geist im Alten Testament – in Bezug auf die Frühzeit Israels dargestellt*, «Annual of the Japanese Biblical Institute» 14 (1988) 3-9; A. UNTERMAN-R.G. HORWITZ, *Ru'ah Ha-Kodesh*, in *Encyclopaedia Judaica* 14 (1971) 364-368. Nei testi di Qumran lo Spirito Santo non è un'ipostasi distinta da Dio: cf. PUECH, *L'Esprit saint à Qumrân*, 290-291.

<sup>62</sup> Cf. H.-J. FABRY, *rûah*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* VII (1993) 386-425, pp. 424-425.

<sup>63</sup> Basti citare E. BOSETTI, *La donna nel Nuovo Testamento*, in L. BORRIELLO et al. (edd.), *La donna: memoria e attualità*, vol. II/1, Città del Vaticano, 46-117, con bibliografia nelle note 1 e 30.

<sup>64</sup> E. TESTA, *La fede della Chiesa Madre di Gerusalemme*, Roma 1995, cap. VI, spec. pp. 146-148.

<sup>65</sup> J. PEDERSEN, *Djabrâ'il*, in *Encyclopédie de l'Islam* II (1965) 372-376, pp. 372-373.

<sup>66</sup> R.K. JOHNSTON, *God in the Midst of Life. The spirit and the Spirit*, in «Ex auditu» 12 (1996) 76-93.

La concezione dello Spirito come forza divina del cosmo è strettamente legata alla fede in Dio creatore, che è la prospettiva caratteristica della sapienza biblica, prospettiva diversa, ma non disgiunta, da quella del Dio Salvatore, fondata sull'esodo, il patto, la Legge di Mosè e la storia della salvezza (cf. §§ I.3; II). Nei Salmi le due prospettive – creazione e storia della salvezza – appaiono insieme, come realtà parallele e complementari, a indicare che fanno parte di un unico piano divino<sup>67</sup>. Nel Deutero Isaia la fede in Dio creatore del mondo viene proclamata per suscitare la speranza in Dio salvatore del suo popolo (cf. ad es. Is 40,12-31; cf. I.2.3, nota 17). Le due prospettive vengono espressamente identificate in Sir 24,22 e Bar 4,1 (la sapienza è la Legge di Mosè; cf. § II.1-II.2). In Gesù giungono entrambe a perfezione: in lui la creazione viene redenta e la redenzione è una nuova creazione (cf. § IV.3).

La singolare espressione «Dio degli spiriti (*'ēlōhē hārûḥōt*) di ogni carne» viene usata in un paio di casi (Nm 16,22; 27,16) per ricordare a Dio che, essendo il Creatore, egli ha responsabilità irrinunciabili nei confronti del suo popolo e delle creature. È anche un modo per impietosirlo:

«Dio degli spiriti di ogni carne, un uomo solo pecca e su tutta la comunità ti adirerai?» (Nm 16,22);

«Il Signore, Dio degli spiriti di ogni carne, provveda un uomo per la guida della comunità» (27,16).

La ricchezza teologica di questa prospettiva viene esplicitata nel seguente passo di Sap<sup>68</sup>:

«<sup>24</sup> Infatti tu ami tutte le cose esistenti  
e nulla disprezzi di quanto hai creato;  
infatti se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata;  
<sup>25</sup> d'altra parte come potrebbe sussistere una cosa, se tu non l'avessi voluta,  
o conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?  
<sup>26</sup> Ma tu risparmi tutte le cose, perché tutte sono tue,  
Signore, amante della vita» (Sap 11,24-26).

In conclusione, *rûah* è un termine tanto indefinibile quanto capace di sempre nuovi e superiori significati: da vento, agente di Dio che arreca vita ma anche distruzione; a respiro sia degli animali che degli uomini; a spirito vivificante presente nell'uomo e infine a Spirito di Dio stesso. È vita per tutti gli esseri, anche per quelli che secondo la nostra concezione sono inanimati. In tutto il cosmo lo Spirito-vento è seminatore di vitalità. Negli uomini è anche energia per una condotta nella giustizia e nella rettitudine. In Dio raggiunge il culmine della sua

<sup>67</sup> A. NICCACCI, *La lode del Creatore. L'inno egiziano di Aton e la tradizione biblica*, in «Ephemerides Theologicae Zagrabienses» 64 (1994) 137-159; *IDEM*, *La teologia della creazione nei Salmi e nei Sapienziali*, di prossima pubblicazione.

<sup>68</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 125-133.

energia, santità e bontà.

#### IV. Sintesi e compimento nel NT

Constatiamo dunque che Dio si rivela mediante la sua attività nella creazione, considerata soprattutto dalla letteratura sapienziale antica, e nell'opera della salvezza, presente nel resto dell'AT, nella letteratura sapienziale più recente (Sir, Sap) e anche in quella intertestamentaria. Dio però non sempre agisce direttamente. Spesso sono fatti intervenire dei mediatori, degli intermediari, di cui egli si serve e che vengono presentati come manifestazione della presenza e dell'attività di Dio stesso sulla terra e nell'umanità. Fra questi mediatori sono emersi in particolare la Sapienza/Logos (§ II) e lo Spirito (§ III).

##### *IV.1. Dio Creatore e Padre dell'umanità con la Sapienza e con lo Spirito*

Il titolo di Padre attribuito a Dio nell'AT è legato anzitutto alla creazione dell'essere umano, uomo e donna, a immagine del Creatore (§ I.1). È anche legato alla creazione della Sapienza, prima opera di Dio, secondo la quale tutto è stato fatto (cf. § I.3).

L'immagine e la Sapienza sono comunicate dal Padre celeste agli esseri umani suoi figli, affinché esercitino il dominio sul creato in santità e giustizia (§ I.3.1). Sono realtà divine che stabiliscono partecipazione e stimolano imitazione del Padre da parte dei figli. Ma l'immagine di Dio, che secondo il primo racconto della creazione è specifica nell'uomo rispetto agli animali, si collega anche al «soffio della vita», o Spirito, per cui Adamo diventa un «essere vivente» (§ III.3). Abbiamo qui uno dei casi di intercambiabilità o equivalenza di prospettive diverse, che compaiono altrove, in particolare in Sap, tra Sapienza e Parola e tra Sapienza e Spirito (§ II.2).

In particolare nei confronti di Israele, popolo eletto, compaiono nell'AT una serie di termini legati alla simbologia del padre (§§ I.2.1-I.2.2). Dio genera il popolo liberandolo dall'Egitto; prodiga ogni cura, compresa la correzione, e mostra verso di lui viscere di misericordia. La paternità gli dà diritto all'onore e all'obbedienza dei figli, ma spesso si verifica il contrario. Il richiamo a Dio Padre serve a incoraggiare gli esiliati e a inculcare fraternità e uguaglianza tra il popolo. In un testo di Isaia (cc. 63-64) Israele rivendica un rapporto diretto con Dio Padre, denunciando l'inadeguatezza dei padri umani Abramo e Giacobbe (§ I.2.4).

La paternità di Dio non è dunque limitata a Israele e alla storia della salvezza a favore del popolo eletto; è legata anzitutto all'immagine che Dio ha impresso e allo Spirito che ha infuso mediante la creazione e alla Sapienza che ha versato nelle creature, e quindi abbraccia tutta l'umanità.

Per indicare la paternità divina vengono utilizzati termini legati alla sessualità umana, specificamente della donna (§ I.2.2), molto probabilmente allo scopo di far comprendere che Dio non ha bisogno di una divinità femminile. Egli genera da solo, crea. Possiede la pienezza della vita; detto in termini umani, possiede sia la paternità che la maternità. E l'essere umano partecipa al potere divino in forma

limitata e nella complementarità uomo-donna mediante la generazione sessuale.

Dio è anche Padre del re-Messia, suo plenipotenziario sulla terra, con il quale ha rapporti del tutto singolari. È inoltre Padre dell'orfano e difensore della vedova, cioè si prende cura speciale delle persone più deboli della società; e così deve fare anche il re (§ I.2.5).

I saggi hanno presentato la paternità di Dio anzitutto nei confronti della Sapienza, sua prima figlia e anche compagna nella creazione e nel governo provvidente del mondo. Il rapporto Dio-Sapienza diventa il modello del saggio che cerca la Sapienza come cerca una moglie, e così può fondare la sua famiglia e iniziare una vita ordinata nel timore del Signore (§ I.3.1). Creando con la sua Sapienza, Dio ha riempito l'universo della sua presenza. Usando le cose secondo il volere di Dio, l'uomo conosce il Creatore e realizza il dominio sul mondo secondo il piano di lui.

Quando parliamo di Dio Padre di Israele o suo Sposo, riteniamo che si tratti di antropomorfismi, cioè di modi di rappresentare Dio a immagine dell'uomo. Questo è vero nel senso che Dio non ha corpo e quindi ogni riferimento alla generazione, come anche agli altri comportamenti ed emozioni di tipo umano, è da intendere in senso analogico. Tuttavia se consideriamo che l'uomo è creato a immagine di Dio, la prospettiva si rovescia: più che di antropomorfismi per Dio converrebbe parlare di teomorfismi per l'uomo. In altre parole è possibile un linguaggio comune per Dio e per l'uomo in quanto la realtà umana costituisce una forma di rivelazione del Padre che ha creato, dà la vita, la sostiene e si prende ogni cura dei suoi figli.

Tale prospettiva è radicalmente diversa da quella delle religioni non rivelate, nelle quali gli uomini rappresentano Dio secondo la loro sensibilità e i loro bisogni. La religione rivelata, invece, si basa sulla fede in un atto libero di Dio che creando ha manifestato se stesso, la sua paternità. Ha generato delle rappresentazioni umane di sé, oppure, detto in altra forma, ha generato la Sapienza e l'ha versata nell'universo. La sua immagine umana, che è la coppia marito-moglie, ha ricevuto l'ordine di popolare la terra e sottometterla. Usando le cose in obbedienza al piano del Creatore, l'essere umano acquista la Sapienza divina e sviluppa il suo dominio sul mondo, incontra Dio Padre e lo conosce. Gode con lui della bellezza del creato, lo loda per la sua Sapienza e bontà, trova e rispetta il suo posto nell'ordine del cosmo.

#### *IV.2. Dio Padre e Sapienza/Figlio nel Prologo del Vangelo di Giovanni*

Dio è dunque Padre fin dall'inizio dei tempi e lo è in ogni opera della sua provvidenza. Secondo la fede cristiana, egli ha manifestato compiutamente la sua paternità in Gesù di Nazaret, che è perfetta «immagine di Dio» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2 Cor 4,4), «immagine del Dio invisibile» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Col 1,15); suo Figlio e discendente di David: «Tu sei mio Figlio (υἱός μου), io oggi ti ho generato (γενένηκά σε)» (At 13,33; Eb 1,5; cf. Sal 2,7, § I.2.5), «Egli sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo (υἱὸς ὑψίστου), e il Signore Dio gli darà il trono di David suo padre (τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ), e il suo regno

non avrà fine» (Lc 1,32); è anche sua Sapienza e Logos/Verbo incarnato (cf. § II).

Il compimento più ampio delle tracce antiche testamentarie della Trinità si raggiunge nella Sapienza/Logos nel Vangelo di Giovanni e nel Cristo Sapienza incarnata nel resto del NT (§ IV.3).

Sopra ho citato alcuni passi dei libri sapienziali che delineano la figura della Sapienza in base a tre prospettive: a) Dio e Sapienza in principio, prima della creazione, b) Sapienza con Dio durante la creazione, c) Sapienza con gli uomini dopo la creazione (§ II). Alla luce di questi passi esaminiamo ora il Prologo del Vangelo di Giovanni (Gv 1,1-18)<sup>69</sup>.

Detto in breve, il Prologo presenta la seguente composizione:

- a) 1,1-2: Logos e Dio prima della creazione: «in principio... era con/verso Dio», «era Dio»;
- b) 1,3-5: relazioni del Logos con il cosmo prima dell'incarnazione: «tutto venne all'esistenza per mezzo di lui / e senza di lui nulla... / Quello che è venuto all'esistenza in lui era vita / e la vita era la luce degli uomini»; «luce» non accolta dalle «tenebre»;
- c) 1,6-8: Giovanni Battista testimone del Logos/luce prima della sua venuta, «perché tutti credessero per mezzo di lui...»;
- b<sup>1</sup>) 1,9-10: venuta e presenza del Logos nel mondo prima dell'incarnazione: «stava venendo nel mondo» (v. 9) / «era nel mondo» (v. 10);
- b<sup>2</sup>) 1,11-14: il Logos incarnato «venne tra i suoi, ma i suoi non l'hanno accolto»; invece a «quelli che credono nel suo nome... ha dato il potere di diventare figli di Dio»; «diventò carne e pose la tenda fra di noi e noi vedemmo la sua gloria, / gloria come di Unigenito da parte del Padre...»;
- c<sup>1</sup>) 1,15: Giovanni Battista rende testimonianza al Logos incarnato che sta per manifestarsi: «Colui che viene dopo di me è esistito prima di me, poiché prima di me era»;
- b<sup>3</sup>) 1,16-17: la comunità «noi» completa la testimonianza di Giovanni sul Logos: «della sua pienezza noi tutti ricevemmo... la Legge per mezzo di Mosè fu data, / la grazia e la verità per mezzo di Gesù Cristo vennero»;
- a<sup>1</sup>) 1,18: il Logos-Figlio di Dio incarnato è rivelatore del Padre.

La cornice del Prologo (a-a<sup>1</sup>) presenta dunque cinque affermazioni circa il rapporto del Logos con Dio: la sua esistenza «in principio» (ἐν ἀρχῇ), cioè la sua preesistenza rispetto al tempo della creazione; il suo rapporto intimo con Dio; la sua identità divina; e tutto questo già «in principio»; e infine la rivelazione ai credenti del Dio che nessuno ha potuto mai vedere, da parte del Logos che vive con lui un rapporto intimo di Unigenito con il Padre.

Vari interpreti hanno suggerito che gli elementi costitutivi di questo rapporto trovano paralleli nella figura della Sapienza personificata dei libri sapienziali. Forse però c'è ancora spazio per mostrare che questi paralleli non sono soltanto molto estesi ma anche che non si limitano a singole parole o frasi bensì illuminano le dinamiche di base che abbiamo rilevato nella composizione del Prologo.

<sup>69</sup> Riprendo qui in parte quello che scrissi in *Logos e Sapienza nel Prologo di Giovanni*.

L'espressione «in principio» (Gv 1,1) richiama naturalmente l'inizio della Genesi e il racconto della creazione. A questo racconto rimanda anche il termine Logos, la Parola onnipotente di Dio, il quale «disse... e avvenne (*wayyō' mer... way' hî / καὶ εἶπεν... καὶ ἐγένετο*)»<sup>70</sup>. Non per nulla il verbo usato nel Prologo per indicare la creazione è ἐγένετο (v. 3) e non una voce di κτίζω (verbo mai usato nel quarto Vangelo).

Ma i collegamenti con i libri sapienziali per quanto riguarda il rapporto della Sapienza con Dio sono molteplici, a cominciare appunto dall'espressione «in principio»: «Il Signore mi credè *come principio* delle sue vie (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ) / verso le sue opere; / prima del tempo mi ha stabilita, *in principio* (ἐν ἀρχῇ)» (Pro 8,22-23 LXX; TM in parte diverso, cf. § I.3.1); «*Prima* fra tutte le cose è stata creata la sapienza / e la saggia prudenza è *da sempre*» (Sir 1,4); «*Prima dei secoli, fin dal principio* (ἀπ' ἀρχῆς) egli mi credè / e per l'eternità non verrò mai meno» (24,9). La Sapienza si rivela anche affine al Logos quando afferma: «Io dalla bocca dell'Altissimo uscii» (1,3). La differenza maggiore sta, evidentemente, nel fatto che il Logos «in principio era / era Dio», condivideva cioè la vita divina («era») e persino «era Dio»; la Sapienza invece fu creata: creata per prima ma pur sempre creatura.

I paralleli con la figura della Sapienza continuano durante l'opera della creazione:

«Dio con la sapienza (τῆ σοφίᾳ, *b<sup>e</sup>hokmâ*) ha fondato la terra, ha stabilito il cielo con l'intelligenza (ἐν φρονήσει, *bitbûnâ*, Pro 3,19);  
 «Con la parola (τῷ λόγῳ, *bidbar*) del Signore il cielo fu fatto e con lo spirito (καὶ τῷ πνεύματι, *ûb<sup>e</sup>rûah*) della sua bocca tutta la loro potenza (TM: il loro ornamento)» (Sal 32/33,6);  
 «(Dio) che ha fatto la terra con la sua forza (ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ, *b<sup>e</sup>kôhêd*), ha stabilito l'universo con la sua sapienza (ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ, *b<sup>e</sup>hokmâtô*) e con la sua intelligenza (καὶ τῇ φρονήσει αὐτοῦ, *ûbitbûnâtô*) ha disteso il cielo» (Ger 10,12);  
 «Dio dei padri e Signore della misericordia, che hai fatto l'universo con la tua parola (ἐν λόγῳ σου) e con la tua Sapienza (καὶ τῇ σοφίᾳ) hai formato l'uomo...» (Sap 9,1-2).

Come indicato sopra (§ I.3), secondo la tradizione dei saggi la Sapienza è la prima creatura di Dio, personifica il piano della creazione; con essa Dio ha creato e così ha realizzato il suo piano.

Nella formulazione del Prologo il Logos è mediatore della creazione: «tutto venne all'esistenza per mezzo di lui» (Gv 1,3). Il Logos può anche essere detto creatore poiché «era Dio» e inoltre l'espressione πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο attribuisce la creazione a lui solo, a differenza di quella usata per la Sapienza, in cui Dio è espressamente il soggetto (cf. i testi appena citati), e anche a differenza

<sup>70</sup> Alcuni autori rimandano alla speculazione targumica della *memrâ'*; cf. ad es. F. MANNS, *L'évangile de Jean à la lumière du judaïsme*, Jerusalem 1991, 38-42.

dell'espressione che nel Prologo qualifica la Legge: ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη «poiché la Legge per mezzo di Mosè fu data (da Dio)» (1,17). È degno di nota che nella frase successiva, parallela a questa sulla Legge, per il Logos incarnato si usa di nuovo la formulazione con ἐγένετο, simile a quella usata per la creazione (1,3): ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο «la grazia e la verità per mezzo di Gesù Cristo vennero» (1,18).

Il testo di Sap 9,1-2 citato sopra è importante per il fatto che mette in stretto parallelo λόγος e σοφία: «(Dio) che tutto hai creato con *la tua Parola* / e con *la tua Sapienza* hai formato l'uomo». Di conseguenza si prospetta, nel libro della Sapienza, un'equivalenza, e direi anche un'intercambiabilità, dei due attributi di Dio, Sapienza e Parola.

Anzi Sap 9,17 prospetta anche l'equivalenza tra Sapienza e Spirito: «ma il tuo consiglio chi l'avrebbe conosciuto, se tu non avessi dato *la Sapienza* (σοφίαν) / e (non) avessi inviato *il tuo santo Spirito* (τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα) dall'alto?». Inoltre in 1,1-9 i due termini Sapienza e Spirito si alternano e si scambiano come forme di Dio, sue manifestazioni o attributi, nell'ordine seguente: a) il Signore/Dio (vv. 1-3), b) la Sapienza (v. 4), c) il santo Spirito (v. 5), b) la Sapienza (che «è uno spirito amico dell'uomo», v. 6a), a) Dio (v. 6b), c) lo Spirito del Signore (vv. 7-9a), a) il Signore (v. 9b)<sup>71</sup>. Si tratta, in prospettiva, di bagliori rivelatori di altissimo valore, che si muovono in direzione della fede cristiana nella Trinità.

Della Sapienza i testi biblici affermano che era con Dio durante l'opera della creazione, non che lei fosse creatrice: «Quando egli (Dio) preparava il cielo, io (Sapienza) ero con lui (συμπαρήμην αὐτῷ; šām 'ānī "ero là")... / ero presso di lui in armonia (oppure: "facendo armonia, accordo", ἤμην παρ'αὐτῷ ἀρμόζουσα; wā'ehyeh 'ešlō 'āmōn "e fui presso di lui, l'architetto", Pro 8,27.30 LXX/TM)»; «e con te è la Sapienza che conosce le tue opere / e che era presente (παροῦσα) quando creavi il mondo» (Sap 9,9; § II).

Comunque il fatto stesso di essere stata presente al momento della creazione non è di poco conto alla luce delle seguenti domande poste a Giobbe:

«Dove eri quando io fondavo la terra?  
 Dimmelo se hai la conoscenza!» (Gb 38,4);  
 «<sup>7</sup> Forse primo uomo sei stato partorito  
 e prima delle colline sei stato generato?  
<sup>8</sup> Forse il segreto/consiglio di Eloah ascoltavi  
 perché tu possa accaparrare per te la sapienza?» (15,7-8).

Con queste domande Dio (38,4) e l'amico Elifaz (15,7-8) fanno presente a Giobbe che egli non è nato prima della creazione né ha partecipato al consiglio di Dio creatore e perciò realmente non sa e non può pretendere di discutere con Dio. La Sapienza invece «era là», generata prima delle colline, presente durante la creazione, e questo fonda la sua conoscenza unica e la sua eccellenza.

<sup>71</sup> Cf. NICCACCI, *Il libro della Sapienza*, 48.

Questa eccellenza che deriva dalla comunanza con Dio è espressa in modo speciale nel libro della Sapienza. L'orante, che veste i panni del re Salomone, prega Dio:

«<sup>4</sup> Dammi la sapienza che siede accanto al tuo trono (πάρεδρον)...

<sup>10</sup> Inviata dai cieli santi

e dal trono della tua gloria mandala,

affinché essendo presente accanto a me (συνπαροῦσά μοι) lei fatichi

e io conosca ciò che è gradito a te.

<sup>11</sup> Lei infatti sa e capisce ogni cosa (οἶδε γὰρ... πάντα καὶ συνίει),

mi guiderà nelle mie azioni con prudenza

e mi custodirà con la sua gloria» (Sap 9,4.10-11).

Il termine *πάρεδρος* «colui/colei che siede accanto, assiste», che nel greco classico è detto di una divinità<sup>72</sup>, non ha certo questa valenza nel nostro passo; indica comunque una forte intimità con Dio. Ed è notevole che lo stesso termine compaia in Sap 6,14 detto della Sapienza nei confronti di chi la cerca: «Chi la cerca presto non faticherà, / la troverà infatti seduta accanto (πάρεδρον) alle sue porte». Ne consegue una somiglianza tra Dio e l'uomo, ciascuno in un rapporto di forte intimità con la Sapienza, che richiama quello che deriva dall'«acquistare» la Sapienza (da parte di Dio, Pro 8,22; da parte dell'uomo, 4,7) o la donna della propria vita (da parte dell'uomo, Sir 36,24; cf. I.3.1).

La Sapienza è vista perciò come mediatrice tra Dio e l'uomo. In effetti secondo la tradizione sapienziale fin dai libri più antichi, è la Sapienza che mette in comunione Dio creatore con le creature. Questo si vede bene in Pro 8,31 (cf. I.3), in cui si produce, in modo rapido, il passaggio dal passato (prima della / durante la creazione, 8,22-26) al presente continuo (dopo la creazione), e cioè il passaggio dal rapporto Dio-Sapienza (vv. 22-30) al rapporto Sapienza-figli dell'uomo: lei che era tutta delizie e giocava «presso/davanti a» Dio (v. 30) e «nell'orbe della sua terra», ora pone le sue delizie «con i figli dell'uomo» (v. 31).

Scopo della mediazione della Sapienza è rivelare il Creatore alle creature: poiché essa è la personificazione del piano divino della creazione, gli uomini, facendo esperienza delle cose nel timore del Signore, giungono a conoscere, per quanto è alla loro portata, il senso delle cose, il piano di Dio e in fondo Dio stesso. È fondamentale capire che la Sapienza di cui si parla nei libri sapienziali non è un prodotto dell'uomo ma di Dio, nel senso che è la prima creatura che egli ha concepito e con lei ha creato l'universo. Per questo motivo la sua personificazione dischiude orizzonti inauditi. Da un lato lei è la prima creatura, preesistente all'universo e compagna del Creatore durante la sua opera; dall'altro lei stessa costruisce una casa e invita al suo banchetto, in contrapposizione alla Stoltizia personificata (Pro 9). Ha quindi un rapporto privilegiato sia con Dio che con gli

<sup>72</sup> Cf. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. 2, Brescia 1996, 217-219.

uomini, in particolare con i giovani. Anzi, il suo rapporto con Dio diventa modello del suo rapporto con i giovani che si aprono alla vita e iniziano la loro esperienza nel mondo.

Benché dunque secondo la tradizione sapienziale la Sapienza non sia né divina né creatrice, è però la più vicina al Creatore, mediatrice tra Dio e gli uomini, loro guida e maestra inarrivabile. Non per niente in Pro 1-9 il maestro di sapienza, per accreditare il suo proprio insegnamento, introduce per tre volte la figura della Sapienza e la presenta come una signora solenne che parla con autorità come nessun profeta ha mai parlato, promettendo vita per chi ascolta il suo insegnamento e minacciando morte per chi lo rifiuta (cf. Pro 1,20-33; cc. 8 e 9). È possibile persino che questo rapporto del maestro con la Sapienza in Pro 1-9, o quello di Ben Sira che subentra in prima persona (Sir 24,30-34) all'auto-lode della Sapienza (24,1-29), o anche quello delle ancelle che la Sapienza manda a invitare gli uomini al suo banchetto (Pro 9,3) costituiscano un modello per il ruolo che il Prologo attribuisce al Battista (Gv 1,6-8.15; cf. *supra*). Si avrebbe allora un argomento in più per affermare che le menzioni del Battista non sono aggiunte a un inno pre-giovanneo. Del resto non credo neppure che esistano argomenti validi per affermare che il Prologo in sé non sia originale.

Desidero sottolineare ancora il fatto che le somiglianze con la tradizione sapienziale non si limitano a parole o frasi singole ma riguardano la dinamica di fondo che guida la composizione del Prologo (cf. *supra*). Il Logos fin dal «principio» vive in una relazione di piena intimità con Dio e rivela il Padre a quelli che lo accolgono (Gv 1,1-2.18) sulla scia della Sapienza che è preesistente alla creazione, siede accanto a Dio in trono, è sua compagna di vita, ha una conoscenza profonda del suo piano e lo manifesta agli uomini che ascoltano il suo insegnamento.

Nel Prologo il cosmo è venuto all'esistenza per mezzo del Logos ed è vita e luce nelle tenebre; il Logos è la luce vera che continuamente viene e illumina gli uomini lungo le generazioni, eppure le tenebre non l'hanno accettata, cioè il mondo non ha accolto il Logos (1,3-5.9-10). Nei libri sapienziali il cosmo è stato creato con la sapienza di Dio o con la sua parola; la Sapienza in persona era presente accanto al Creatore nella gioia e perciò conosce le sue opere; in quel momento il Creatore «la vide e la raccontò (καὶ ἐξηγήσατο, *way<sup>e</sup>sapp<sup>r</sup>āh*)» agli uomini (Gb 28,27). Ora il verbo «raccontare (ἐξηγέομαι)» con oggetto una persona compare solo qui e in Gv 1,18, dove è detto del Logos incarnato che «racconta» il Padre. Ambedue i casi indicano una forma di rivelazione agli uomini: nel primo caso è Dio che spiega la vera sapienza, nel secondo è il Logos che spiega il Dio invisibile.

Nel Prologo le venute del Logos in 1,3-5 e 1,9-10 si riferiscono alla fase precedente l'incarnazione, mentre quelle in 1,11 e 1,14 alla fase dell'incarnazione (cf. *supra*). Questa distinzione si comprende alla luce della tradizione biblica che abbiamo delineato, se paragoniamo la prima fase con l'inizio della Sapienza prima della creazione e la seconda con il periodo dopo la creazione. In effetti, riprendendo e completando Gb 28,23-28, Sir 1,8-10 afferma della Sapienza: «Uno

solo è saggio, molto terribile, / seduto sul suo trono. / Il Signore, lui stesso la creò, / la vide e la contò, / e la versò (ἐξέχεεν) su tutte le sue opere, / con ogni carne secondo il suo dono, / e l'ha concessa a quelli che lo amano». Possiamo dire che questo «versare» la sapienza su tutte le creature con cui Ben Sira riformula l'idea antica che Dio «creò con la sua Sapienza», costituisce una forma di incarnazione, per cui la Sapienza diventa realmente presente nel mondo, anche se nascosta, si rivela tramite la voce del creato ed è ascoltata da chi fa esperienza delle creature nel timore del Signore.

Secondo il Prologo ambedue le venute del Logos, prima e dopo l'incarnazione, hanno ricevuto un'accoglienza negativa. Alcuni però hanno creduto nel Logos incarnato e come conseguenza hanno attinto alla sua pienezza «una grazia per/su una grazia», cioè «la grazia e la verità» (1,16-17), che designano la piena rivelazione del piano di Dio nell'Unigenito Gesù Cristo, a complemento della rivelazione precedente comunicata nella Legge data a Mosè; inoltre i credenti hanno ricevuto il potere di diventare a loro volta figli di Dio, nati per generazione divina diretta e non per generazione umana (1,11-14).

Certamente il Prologo raggiunge qui un vertice che sorpassa l'orizzonte della sapienza biblica. Si notano comunque delle somiglianze. Anzitutto, mentre la sapienza antica (Gb, Pro, Qo) si fonda sulla fede in Dio creatore e si rivolge alla creatura umana in quanto tale, non specificamente all'israelita, la sapienza posteriore combina la fede in Dio creatore con la fede in Dio salvatore di Israele identificando la Sapienza con la Legge di Mosè (Sir 24,23; Bar 4,1; cf. Dt 4,6; §§ I.3; II). In secondo luogo la Sapienza è l'attributo per mezzo del quale Dio non solo ha creato l'uomo ma lo ha anche salvato lungo la storia sacra; si noti infatti la somiglianza delle due espressioni poste agli estremi della preghiera di Salomone in Sap 9: «(Dio che) con la tua sapienza hai formato (καὶ τῆ σοφία σου κατασκευάσας) l'uomo» (9,2) // «e con la Sapienza (gli uomini) sono stati salvati (καὶ τῆ σοφία ἐσώθησαν)» (9,18; cf. § II). In terzo luogo, sia in Pro 8 che in Sir 24 l'auto-lode della Sapienza ha lo scopo di fondare l'invito che essa rivolge ai «figli», a quelli che la desiderano; dopo la creazione essa ha posto le sue delizie con i figli dell'uomo; ad essi promette vita e benevolenza dal Signore (cf. § II).

Appare sempre più chiaramente che in Sap la tradizione dei saggi di Israele raggiunge gli sviluppi più alti. Raccogliendo elementi emersi, vediamo che la Sapienza è detta τεχνίτις «artefice», o «maestra artigiana», capace di insegnare agli uomini il corretto comportamento e anche ogni scienza e tecnica (7,21), «immagine» di Dio (εἰκών, 7,26), «presente» (παρούσα, 9,9) al tempo della creazione e anche «assistente» di Dio (πάρεδρος, 6,14) che vive in sua «compagna di vita» (συμβίωσις, 8,3) nel governo del mondo. La concezione di Sap è dunque, da un lato profondamente ebraica tradizionale, dall'altro impiega il linguaggio e le speculazioni ellenistiche. È un mirabile esempio di inculturazione e insieme un passo importante verso la rivelazione piena nel NT, in particolare nel quarto Vangelo.

Infatti, come la Sapienza, il Logos incarnato in Gesù Cristo è preesistente,

primogenito, artefice della creazione, discende dal cielo e «pone la sua tenda» fra gli uomini, è portatore della gloria e della grazia (Gv 1,1-18). Nel corso della sua esistenza sulla terra, ancora come la Sapienza in persona, va in cerca degli uomini (5,14; 9,35) e grida in pubblico (ἐκπαξεν: 7,28.37; 12,44; cf. Pro 1,20; 8,1-3, però con verbi differenti nella LXX), chiama i suoi discepoli «figlioli» (Gv 13,33) e «amici» (15,15), dà un cibo e una bevanda che arrecano la vita (c. 6; cf. Pro 9,2-5; Sir 24,18-20), i suoi nemici lo cercheranno ma non lo troveranno (Gv 7,34; 8,21; cf. Pro 1,28).

Un ulteriore sviluppo della tradizione sapienziale biblica si compie in alcuni testi apocriefi del II-I sec. a.C. Liberata da elementi estranei, gnostici o eccessivamente apocalittici, la figura della Sapienza raggiunge qui il suo punto finale di sviluppo. Diventa così completo il calco che la Provvidenza si è venuta preparando, attraverso secoli di riflessione, per delineare in ambiente giudaico il mistero inimmaginabile e indicibile del Figlio di Dio incarnato, ucciso, risorto e risalito al cielo (cf. § II). Si può dire, anzi, che persino gli elementi gnostici, o la coloritura gnostica degli elementi giudaici, hanno svolto un ruolo provvidenziale, in quanto hanno contribuito a rendere accessibile il mistero cristiano fuori dell'ambiente giudaico nel grande mondo di cultura ellenistico-romana.

#### *IV.3. Compimento nel NT delle tracce della Trinità nell'AT*

Oltre a quanto detto nel paragrafo precedente, che riguarda in particolare Gv, è da notare che anche nel resto del NT si delinea il compimento delle tracce della Trinità nell'AT, in particolare l'arrivo della traiettoria della Sapienza antica.

La nascita di Gesù Cristo Sapienza e Logos/Verbo di Dio incarnato avviene mediante la discesa dello Spirito Santo sulla vergine Maria (Mt 1,18.20; Lc 1,34-35). La sua missione inizia con la discesa su di lui dello Spirito Santo (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,21-22; Gv 1,32-33), che poi lo conduce nel deserto per essere tentato (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1); quindi egli pieno della potenza dello Spirito Santo torna a Nazaret e inizia il suo ministero (Lc 4,14-18) che segna l'avvento del regno di Dio (Mt 12,28; Gv 3,34). Il Cristo promette agli apostoli che lo Spirito Santo insegnerà loro cosa dire durante le persecuzioni (Mc 13,11; Lc 12,11-12); per la sua preghiera il Padre darà loro «un altro Paraclito», difensore, consolatore, compagno (Gv 14,16), che insegnerà e ricorderà loro tutto quello che egli ha detto durante la sua permanenza tra di loro (14,26), renderà a lui testimonianza di fronte agli uomini e farà suoi testimoni gli apostoli (15,26); ordina di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (Mt 28,29) e dopo la risurrezione dona loro lo Spirito Santo e il potere di rimettere i peccati (Gv 20,22); infine il giorno di Pentecoste lo Spirito Santo scende sulla comunità riunita nel Cenacolo insieme con Maria, la Madre di Gesù (At 2,1-4; cf. 1,13-14).

Nei Vangeli Gesù parla come un antico maestro di sapienza e come la Signora Sapienza in persona. Si ricordino le parabole, le tecniche di insegnamento, le esortazioni riguardanti situazioni della vita quotidiana: «Sii conciliante con il tuo avversario prima che puoi...» (Mt 5,25-26); «Guardate gli uccelli del cielo...

Considerate i gigli del campo... Non preoccupatevi per il domani... Non giudicate...» (Mt 6,26 ss.; 7,1-2).

D'altra parte, la cristologia più antica, presente in alcuni passi paralleli dei Vangeli di Luca e di Matteo, è formulata secondo l'antico modello sapienziale<sup>73</sup>. L'elenco che segue sarà sufficiente per darne un'idea:

- La parola di giustificazione (Lc 7,31-35 // Mt 11,16-19): «Ma alla Sapienza è stata resa giustizia da tutti i suoi figli (o: 'dalle sue opere')»;
- il grido di giubilo (Lc 10,21-22 // Mt 11,25-27): «hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli...»;
- il segno di Giona (Lc 11,29-32 // Mt 12,39-42): «Ecco più di Salomone c'è qui»;
- il detto della Sapienza (Lc 11,49-51 // Mt 23,34-36): «la Sapienza di Dio ha detto: Manderò a loro profeti e apostoli...»;
- il detto su Gerusalemme (Lc 13,34-35 // Mt 23,37-39): «quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli...».

Dalla lettura di questi cinque detti sinottici (*logia*) risulta che Gesù è non solo un Maestro di sapienza, ma la Sapienza in persona. Viene tra il popolo, sta con tutti, anche con i pubblicani e i peccatori, abita in Gerusalemme come «presenza» di Dio, viene rifiutato da «questa generazione», cioè principalmente dalle guide religiose di Israele, i suoi messaggeri vengono uccisi, è però giustificato da alcuni eletti che lo ascoltano, annuncia il giudizio, si allontana (cioè muore) ma tornerà come giudice. Questa cristologia sapienziale è la più antica interpretazione del mistero di Gesù.

Il linguaggio della Sapienza in riferimento a Cristo è molto importante anche in S. Paolo che opera in ambiente ellenistico in cui la sapienza (ma quale sapienza?) è un ideale primario<sup>74</sup>. Contro la pretesa «sapienza» dei Corinzi, Paolo evoca la «stoltezza» della Croce e traccia il ritratto di Cristo Sapienza di Dio: in lui si compie il disegno divino che porta a perfezione la storia sacra dell'AT, specialmente l'Esodo e la Pasqua (1 Cor 1,10-4,21). Creando, Dio ha versato la sua sapienza nel creato (Sir 1,9), di modo che gli uomini potessero conoscere lui attraverso l'esperienza delle creature. Siccome però questo per non è avvenuto, Dio ha realizzato la piena rivelazione della sua Sapienza in Cristo. S. Paolo esprime questo con un linguaggio lapidario:

<sup>73</sup> Cf. A. NICCACCI, *Gesù Maestro di sapienza e Sapienza in persona. Dalla cristologia sapienziale di Luca a una teologia cosmica*, di prossima pubblicazione in una miscellanea in onore di Mons. Carlo Ghidelli.

<sup>74</sup> Cf. in particolare la sintesi di P.-E. BONNARD, *Cristo sapienza di Dio*, Torino 1968, cap. VIII, e dello stesso autore, *De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau*, in M. GILBERT (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, 2 ed., Leuven 1990, 117-149.

«Poiché *nella Sapienza* di Dio il mondo non ha conosciuto, *attraverso la Sapienza*, Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti attraverso la stoltezza della predicazione (1 Cor 1,21)<sup>75</sup>.

Contro i predicatori giudaizzanti, l'Apostolo mostra la superiorità della rivelazione di Gesù su quella di Mosè descrivendola secondo il modello della Sapienza rivelatrice, immagine perfetta di Dio. In base a questo modello 2 Cor 3-4, in parallelo con Es 34,29-34 e con Sap 7,25-26, mostra come Paolo evochi somiglianze e differenze tra la nuova alleanza in Cristo e l'antica per intermediario di Mosè: volto raggianti, velo, Cristo pieno di gloria e immagine-εἰκὼν di Dio che i credenti vedono come in uno specchio. In 2 Cor 3-4 Paolo delinea anche un parallelismo tra Sapienza e Spirito in rapporto al Cristo<sup>76</sup>.

Contro i Colossesi che esageravano il ruolo degli angeli, Paolo sottolinea il ruolo di Gesù Salvatore universale. Come la Sapienza, egli è il principio della perfetta coesione cosmica e il Principe universale (Col 1,15-20; 2,2-3). In effetti l'Apostolo approfondisce più di ogni altro la riflessione mostrando che Gesù Sapienza porta a compimento il piano divino, o «il mistero del suo volere (di Dio)», che consiste nel «ricapitolare (ἀνακεφαλαιώσασθαι) tutto nel Cristo» (Ef 1,19-20). Dopo averlo risuscitato dai morti e fatto sedere alla sua destra, Dio «tutto ha sottomesso (ὑπέταξεν) sotto i suoi piedi (cf. Sal 8,7) e l'ha posto come *capo* (κεφαλήν) di tutto per la chiesa, la quale è il *suo corpo* (τὸ σῶμα αὐτοῦ), la pienezza di colui che riempie tutto in tutti» (1,20-22). Gesù è l'immagine perfetta del Padre e il Signore della Chiesa, nella quale il cosmo viene restaurato e redento. In lui si esprime compiutamente il Dio creatore e salvatore dell'AT. Gesù Sapienza unifica nella Chiesa l'umanità e l'universo (Ef 3,8-11).

Così il creato è diventato più che mai rivelazione di Dio sapiente; dal momento che la Sapienza/Logos di Dio si è fatto carne mediante lo Spirito, il piano divino comprende sia la creazione che la salvezza. La creazione è specchio del Padre e del mistero del Cristo, il Cristo è specchio della creazione e immagine perfetta della realtà redenta. Ecco perché gli esseri dell'universo, i fatti della vita, l'esperienza umana sono davvero capaci di trasmettere l'insegnamento di Gesù e anche di rivelare la sua natura profonda. Lui è la Sapienza divina fatta persona ed è anche la

<sup>75</sup> Riguardo a questo testo BONNARD, *Cristo sapienza di Dio*, 136, nota 32, annota: «Nella Sapienza, nel senso *locale*: il mondo è immerso nella Sapienza di Dio, dovrebbe dunque conoscerlo». Lo stesso autore presenta una lista di somiglianze di linguaggio tra 1 Cor 1-2 e Bar 3-4 in *De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau*, 140-141. Egli inoltre passa in rapida rassegna altri passi in cui il ruolo di Cristo viene presentato secondo il modello della Sapienza: 1 Cor 8,4-6 (ruolo di creazione e di salvezza); 10,1-4 (libera, nutre e disseta; cf. Sir e Sap); Rm 11,33-34 (ricchezza insondabile della Sapienza di Dio). Si delinea così un ritratto esaltante di Cristo Sapienza di Dio nel quale si integrano la creazione (1 Cor 8) e la redenzione, o storia sacra (1 Cor 10).

<sup>76</sup> Annota BONNARD, *De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau*, 144: «Bref c'est en Jésus-Esprit, comme Sagesse-Esprit image, miroir, resplendissement, reflet de la gloire de Dieu, qu'il nous est possible de rencontrer Dieu et de recevoir l'Esprit», 144.

nuova legge; è il primogenito della nuova creazione che egli stesso ha instaurato con il suo sacrificio.

Aggiungerei un accenno ai cosiddetti «codici domestici» (Ef 5,15-6,20; Col 3,12-4,6; 1Pet 2,13-3,22), che si basano sul concetto di ordine della creazione, frutto della riflessione dei saggi dell'AT<sup>77</sup>. Questi testi sono spesso fraintesi come rappresentanti di un'etica non puramente cristiana ma piuttosto condizionata dalla mentalità del tempo. Al contrario, la «sottomissione», anzi la «sub-ordinazione» (indicata con il verbo ὑπο-τάσσω) che viene inculcata alle categorie «deboli» nei confronti di quelle «forti» (mogli-mariti, figli-padri, servi-patroni, e anche giovani-presbiteri in 1Pt 4,12-5,11) riflette l'atteggiamento del saggio biblico di fronte all'ordine voluto da Dio che egli scopre nel mondo. Per questo motivo ogni subordinazione è in realtà sottomissione a Dio creatore e un atto di fede in lui tramite le creature e le strutture sociali di ogni tempo. Del resto la subordinazione cristiana si indirizza «al Signore», si compie «nel Signore», o «nel timore di Cristo». Inoltre insieme alla subordinazione dei deboli ai forti, i codici invitano alla subordinazione reciproca (ἀλλήλοις; così all'inizio e alla fine del codice di Ef, di Col e di 1Pt).

Si comprende allora che la subordinazione è inculcata non come segno di paura né di opportunismo, né è solo esteriore, ma è manifestazione di timore (in senso biblico sapienziale), rispetto, amore. Al punto che il modello della sottomissione cristiana è «come la Chiesa è sottomessa (ὑποτάσσεται) al Cristo» (Ef 5,24). Anzi il modello supremo è Gesù stesso, primogenito della nuova creazione che «stava sottomesso (ἦν ὑποτασσόμενος)» ai genitori (Lc 2,51), mentre Maria sua Madre adotta il comportamento del saggio biblico di fronte alle opere di Dio che si dispiegano nella sua vita: guarda, ascolta e conserva nel suo cuore (Lc 2,51; cf. 2,19).

In fondo perciò la subordinazione cristiana si basa sull'ordine cosmico stabilito in modo definitivo da Dio mediante la risurrezione di suo Figlio, «il quale è alla destra del Padre, è salito al cielo dopo che gli sono stati sottomessi (ὑποταγέντων, dal Padre) gli angeli, i principati e le potenze» (1 Pt 3,22, il passo che chiude il codice domestico petrino). Per il cristiano, essere sottomesso significa inserirsi in questo ordine universale che armonizza in un disegno unificato il mondo umano e quello divino, l'uomo e Dio<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Si veda il mio contributo *Sfondo sapienziale dell'etica dei codici domestici neotestamentari*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1994, 45-72, in via di riedizione con piccole correzioni e aggiornamenti.

<sup>78</sup> Come sviluppo posteriore di questa visione cosmica, accenno al fatto che la dottrina del primato assoluto di Cristo era comune nella grande tradizione della Chiesa antica: Ireneo, Atanasio, Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Atanasio Sinaita, Isacco da Ninive, Agostino, ecc. Da questa dottrina alcuni hanno tratto la conseguenza che l'incarnazione non poteva essere condizionata dal peccato e che era di per se stessa redentiva; così già Ruperto di Deutz, che la propose come ipotesi, e poi la Scuola francescana che con il beato Giovanni Duns Scoto la sviluppò con decisione contro l'opinione opposta, restando però posizione di minoranza nella Chiesa, almeno fino ad epoca recente. Si può consultare al riguardo G. ALLEGRA, O.F.M., *Il Primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto*.

Risulta, in conclusione, che le molteplici meravigliose realizzazioni che si scoprono nel NT, riguardanti lo Spirito Santo e soprattutto Gesù Cristo Sapienza/Logos Figlio di Dio, rendono altamente credibili le tracce del dogma cristiano della Trinità rilevate nell'AT, in modo speciale nella letteratura sapienziale. Proprio seguendo le traiettorie che uniscono e collegano in profonda armonia i due Testamenti si ha la conferma autorevole che le tracce identificate leggendo l'AT con occhio cristiano sono davvero delle rivelazioni progressive che la Trinità ha disseminato lungo i secoli fino alla completa autorivelazione del suo mistero in Gesù Cristo.

Dato che nel corso dell'esposizione abbiamo parlato di personificazione e anche di ipostasi (cf. III.7), si pone una domanda finale: Sapienza, Parola, Spirito sono personificati nell'AT? C'è accordo tra gli studiosi che non si può parlare di personificazione vera e propria, ma comunque non direi che si tratti di una semplice figura letteraria<sup>79</sup>; c'è di più. Abbiamo visto infatti che soprattutto alla Sapienza, nella sua meravigliosa traiettoria delineata nei testi che si richiamano tra loro lungo i secoli (cf. § II), vengono attribuite attività, capacità, qualità divine, al punto che lei emerge come soggetto agente sia nella creazione che nella guida della storia e addirittura si alterna con Dio. Si delinea perciò, nel corso della rivelazione dell'AT, in particolare di Sap, una progressiva consistenza teologica e personale che giunge al suo naturale compimento nel NT, e questo si verifica per la Sapienza più chiaramente che per lo Spirito<sup>80</sup>.

*Le mie conversazioni con P. Teilhard de Chardin S.J.*, Palermo 1966; TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*.

<sup>79</sup> Così intende, ad esempio, M.V. FOX, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, il quale afferma che si tratta di «personification as a trope» (p. 331).

<sup>80</sup> Questa conclusione si accorda con l'analisi dettagliata che fa LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 89-165. Egli afferma infatti: «Ce n'est point à dire que toute la Trinité soit là [*scil.* nel libro della Sapienza]. Seule la Sagesse se distingue de Dieu, et encore n'a-t-elle point tout le relief d'une personnalité vivante. L'Esprit, nous l'avons vu, ne s'en distingue pas plus que le logos, est c'est sans doute pour cela, qu'au II<sup>e</sup> siècle, saint Théophile d'Antioche et saint Irénée voient dans la Sagesse, non point la deuxième, mais la troisième personne de la Sainte Trinité» (pp. 118-119).