

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica
Yearbook of Political Theology

SPECIAL ISSUE | 2026

GIAN LUIGI PRATO
LE RADICI DI UN INTRECCIO



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology
ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabasbi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Ghia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past:

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Signer.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeditrice@unitn.it | https://tesco.unitn.it | tesco@unitn.it

Articoli | Articles: Copyright © 2008, 2012, 2014, 2015, 2017, 2018, 2019, 2022 Gian Luigi Prato

Introduzione e Note | Introduction and Notes: Copyright © 2026 Michele Nicoletti, Tiziana Faitini



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

DOI: <https://doi.org/10.15168/per.vi2026s>

ISBN 978-88-5541-157-8

La rivista è stata pubblicata in edizione cartacea da Morcelliana
fino al fascicolo 2019-2020 (ISSN 2239-6098)

GIAN LUIGI PRATO

ANTECEDENTI VETEROTESTAMENTARI DI UNA MARIOLOGIA POLITICA

1. *Antico Testamento e mariologia politica: quale correlazione?*

Parlare di antecedenti biblici, e in particolare veterotestamentari, di una mariologia politica significherebbe ricercare le premesse (che non sono necessariamente i fondamenti) di una concezione teologica posteriore che è sorta nel corso del tempo per esigenze o condizioni che di per sé sono lontane o addirittura estranee al mondo dell'Antico Testamento, e che bisognerebbe configurare attentamente nella loro organicità, per poter intravedere se almeno in linea generale se ne possono individuare corrispondenze analoghe in un tempo più remoto. E in questo nostro caso concreto occorrerebbe già conoscere gli sviluppi e le conclusioni cui il presente seminario intende pervenire, per poter risalire lungo il percorso della storia religiosa, in una direzione a ritroso che vorrebbe mantenersi, per quanto possibile, su un piano di omogeneità e di coerenza.

Lo stesso problema, seppure in termini diversi, si porrebbe anche qualora si volesse procedere a una esplorazione dell'Antico Testamento in funzione del Nuovo, poiché sarebbe necessario interrogare quest'ultimo per ricavare corretti criteri esegetici di ricerca, e ciò vale tanto più per il caso della mariologia e delle sue ricadute politiche in sede teologica. La figura di Maria è tipicamente neotestamentaria, e l'Antico Testamento viene studiato al riguardo, in sede di teologia biblica, nelle sue valenze allegoriche o tipologiche, che hanno senso in una visione globale del testo biblico inteso come Sacra Scrittura di una tradizione religiosa, trascurando spesso, e purtroppo, quella ricchezza che esso contiene nella sua propria dimensione storica. Anche in questa prospettiva, dunque, risalire agli antecedenti veterotestamentari di una mariologia politica potrebbe tradursi in un esercizio di archeologia anacronistica.

Si può tuttavia affrontare il dilemma tenendo presente il fatto che nel testo biblico si possono reperire categorie culturali più profonde e persistenti che sollecitano una loro interpretazione storicizzante, nel senso cioè che quest'ultima dovrebbe essere in grado di far cogliere quali siano le modalità attraverso cui esse si ripresentano e si rendono operative nel corso del tempo. Ad esse ci si può appellare, tentando di ritrovare nell'Antico Testamento un qualche ambito che, attraverso i dovuti filtri ermeneutici, possa risultare consono con la tematica di questo seminario. Il punto di partenza dal Nuovo Testamento e dalla tradizione teologica successiva resta solo estrinseco, pur costituendo ovviamente un necessario avviamento per la riflessione.

Entro queste linee metodologiche, se si volessero ricercare nell'Antico Testamento elementi di confronto con la figura di Maria, e in particolare in quella loro configurazione che hanno assunto nella formulazione di una mariologia (anche politica), si dovrebbe procedere su due vie di per sé distinte.

1) Si potrebbe impostare in primo luogo uno studio di ordine tematico generale. Le affermazioni poste in bocca a Maria (soprattutto nel testo emblematico del *Magnificat*), o quanto si dice di lei nei relativamente pochi testi neotestamentari che la riguardano, possono trovare un riscontro per così dire contenutistico in riferimenti veterotestamentari più o meno espliciti, di per sé giustificati e legittimi, poiché nessuna pagina del Nuovo Testamento può essere capita se non in relazione all'Antico. Ricordiamo qui soltanto il fatto che il cosiddetto Nuovo Testamento, nel suo sorgere e nel suo imporsi a livello canonico, ha riletto i testi della propria tradizione secondo determinate linee interpretative che li hanno configurati come Antico Testamento: in questo modo, se è l'Antico che prelude al Nuovo, è in realtà il Nuovo che crea formalmente l'Antico. Questa linea di ricerca si rivelerebbe però nel nostro caso troppo dispersiva e forse poco produttiva.

2) Sarebbe però possibile considerare complessivamente la figura di Maria in quegli elementi che contribuiscono a definirne la rilevanza teologica per i loro significati simbolici. Essi vanno al di là dei semplici dati "biografici", pur emergendo da essi sul piano narrativo, e sono quelli che potenzialmente tendono a superare i confini neotestamentari entro cui esercitano una loro funzione.

Questi due percorsi possono certo interferire tra loro, ma è importante tenerli distinti anzitutto a livello di metodo, e per poter far capire meglio come sia possibile procedere (come è avvenuto di fatto) a uno sfruttamento mariologico posteriore, se si sceglie il secondo.

Ora, se si considera la figura di Maria nella sua funzione globale, i suoi antecedenti nell'Antico Testamento non sembrano rintracciabili nei vari personaggi femminili che popolano quel mondo, anche se in qualche caso l'accostamento può essere suggerito da paralleli evidenti, e naturalmente solo parziali. Sarebbe sufficiente al riguardo rievocare la figura di Anna, nel suo travaglio (anzitutto spirituale e psicologico) che ha portato alla nascita del figlio Samuele, e soprattutto per il suo atteggiamento esemplare di gratitudine verso il suo Dio (cfr. *1Sam* 1-3, spec. 2, 1-10). È chiaro che nel Nuovo Testamento Maria viene descritta sulla scia di quel testo, che le conferisce una forte personalità religiosa, nelle sue varie risonanze (cfr. *Lc* 1-2, spec. 1,46-55).

Più significativa si presenta invece una figura che di per sé non si traduce immediatamente in un personaggio femminile, anche se ne riveste i tratti comportamentali e ne condivide il genere grammaticale: si tratta della "sapienza" (che sarebbe quasi più appropriato scrivere con la maiuscola). Va precisato comunque subito che il genere grammaticale femminile di per sé può essere del tutto casuale, sul piano linguistico (pur essendo vero che in molti idiomi e in diversi panteon le qualità sapienziali sono espresse e coagulate in una figura femminile e in una dea corrispondente), ma si presta molto bene a mostrare le funzioni che sono collegate a ciò che anche in italiano indichiamo con la parola "sapienza". Ad ogni modo, questa figura caratterizza molte pagine dell'Antico Testamento e può essere assunta come punto di riferimento per il nostro tentativo di ricerca, che quindi vuole mantenersi espressamente ristretto su questo punto e conforme all'intento che abbiamo indicato, cioè di rintracciare un qualche nesso culturale collegabile agli sviluppi teologici successivi.

Prima però di addentrarci nei testi, possiamo giustificare ulteriormente questa scelta, nel contesto più ampio a cui è rivolta, adducendo altre due ragioni che la possono motivare, anche se a distanza.

1) Le connotazioni dei testi sapienziali biblici si collegano maggiormente al fatto che la mariologia si è sviluppata in seno alla teologia

cristiana “cattolica”, la quale (detto certo con una qualche approssimazione e quasi con una argomentazione *ad hominem*) si mantiene strettamente legata alla “ragione”, che è appunto elemento sapienziale. Se può essere pertinente, si può ricorrere al riguardo all’arguta conferma o testimonianza racchiusa nel racconto *La croce blu* di Gilbert Keith Chesterton, nella raccolta *L’innocenza di padre Brown* (orig. inglese 1911). L’apparentemente sprovveduto e insignificante protagonista (padre Brown, appunto) riesce a smascherare il finto prete cattolico (del cui ruolo si era rivestito il ladro Flambeau) adducendo come ultimo e decisivo argomento del loro pacifico colloquio il fatto che quest’ultimo, discorrendo del soprannaturale, aveva “attaccato la ragione”, poiché questa era “cattiva teologia”¹.

2) Se possiamo ricorrere a uno dei massimi esponenti della scienza teologica, cioè Tommaso D’Aquino, è opportuno ricordare che secondo lui la teologia è sapienza in sommo grado, e superiore a ogni scienza umana². Noi diremmo che è l’attuazione più eccelsa della sapienza, e quindi che anche la mariologia (inclusa quella politica) è in qualche modo una risonanza di quella sapienza che, in quanto teologica, può risalire all’Antico Testamento.

Fin qui può sembrare che questo nostro discorso resti su un piano ideale. Ma proprio con l’esame di alcuni testi vorremmo mostrare che in ultima analisi la figura della sapienza, collegata alla mariologia, comporta appunto un aspetto di idealità ma racchiude anche risvolti ambigui, e proprio queste due componenti dovrebbero indurre a riflettere quando una teologia (come quella specifica della mariologia) trova applicazione su un piano politico.

2. Gli antecedenti sapienziali

Procediamo dunque, su un piano esemplificativo (con tutti i suoi limiti), partendo da un testo emblematico (*Pr* 8,15-16), e proseguiremo

¹ «Ma, in verità, è stata un’altra parte della mia esperienza professionale ad assicurarmi che non eravate un prete”. “Quale?”. “Quale?”. “Quale?”. domandò il ladro quasi a bocca aperta. “Voi attaccaste la ragione”, ripose Padre Brown. “Questa è cattiva teologia”».

² «Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter» (*Summa theologiae* 1,1,6).

poi affrontando altri due testi rilevanti, che riguardano rispettivamente la sapienza e la creazione (*Pr* 8, spec. vv. 22-31) e la sapienza nei suoi rapporti con le istituzioni religiose elevate a bene di civiltà (*Sir* 24, spec. v. 23). Per ciascuno di questi due ultimi cercheremo di puntualizzare sia l'aspetto ideale che essi lasciano intravedere sia le conseguenze ambigue che ne possono derivare, anche sul piano dei risvolti politici. Tra l'altro, *Pr* 8 e *Sir* 24 sono utilizzati nella liturgia come letture nelle Messe in onore della Madonna, che nella tradizione teologica e liturgica viene definita anche come *Sedes Sapientiae*³.

Si tratta di mostrare non tanto il fatto che i detentori del potere politico devono ricercare la sapienza nell'esercizio del loro governo, ma di evidenziare come la sapienza stessa sia intrinsecamente legata all'arte del governare. Per il primo aspetto è sufficiente richiamare la figura emblematica di Salomone, che nel libro della *Sapienza* viene descritta come quella di un re ideale, che ama ed è alla ricerca della sapienza stessa (capp. 7-9), e prima ancora (cap. 6) si sottolinea che, se la sapienza viene da Dio, i governanti sono rivestiti di una tremenda responsabilità, e quindi sottoposti a un severo giudizio divino (cfr. vv. 3-9).

2.1. *Proverbi* 8,15-16: governo e sapienza

Leggiamo anzitutto il testo, nella versione CEI (2008):

«15 Per mezzo mio regnano i re
e i principi promulgano giusti decreti;
16 per mezzo mio i capi comandano
e i grandi governano con giustizia».

Dobbiamo notare anzitutto che in 16b questa versione non segue completamente il testo ebraico masoretico, che sarebbe “e i grandi tutti giudici giusti/di giustizia” (*ûn^edîbîm kol šop^eʔê šedeq*), ripetendo in sin-

³ Per un elenco delle festività e delle ricorrenze in cui i due testi sono letti nelle celebrazioni liturgiche si veda M. Sodi, *La parola di Dio nella celebrazione eucaristica – The Word of God in the Eucharistic Celebration. Tavole sinottiche – Synoptic Tables*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 7, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 455 ss. e 516 s. (si tenga presente che nelle rubriche liturgiche la numerazione dei vv. segue la Volgata). Per i testi veterotestamentari nella liturgia delle Chiese ortodosse: P. Ladouceur, *Old Testament Prefigurations of the Mother of God*, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 50 (2006), pp. 5-57.

tesi quanto è già detto in 15.16a, ma in luogo di *kol šop^etē* recepisce il greco *κρατούσι*, che si rispecchia in qualche modo nel *decernunt* della Volgata, leggendo quindi la forma verbale *yīšp^etū* (si veda la Volgata: *et potentes decernunt iustitiam*)⁴.

Il testo si presta ad alcune osservazioni esegetiche⁵.

1) La sapienza è ciò che non solo rende possibile, ma fonda costituzionalmente ogni forma di governo. Lo si afferma non solo per i re, ma anche per le altre tre categorie di governanti, non meglio precisate. Le quattro affermazioni si equivalgono e quello che si afferma per ciascuna vale anche per le altre. È significativo piuttosto che ci si esprima con quattro frasi che sono in pratica sinonime, poiché nei testi biblici la quaterna indica spesso una totalità⁶.

2) Si sottolinea che il compito del governare consiste essenzialmente nell'esercitare "giustizia". Su questa correlazione si insiste spesso, anche nello stesso libro dei *Proverbi* (cfr. 16,10; 20,8.26.28; 25,2.5; 29,4.14; 31,4-5)⁷. Anche se forse in maniera un po' forzata, si potrebbe vedere qui un collegamento con *Is* 11,2 (dove compare tra l'altro una quaterna di termini sapienziali)⁸, e anzi con tutto il brano di *Is* 11,1-9, che descrive il "germoglio" che spunterà dal tronco di Iesse, cioè una figura messianica con prerogative regali.

3) Resta però problematico il senso della preposizione *b^e* ("in") con suffisso di prima persona (*bī*), collegato con il verbo "regnaré" (*mlk*). Che cosa si intende dire esattamente con "in me"? Di solito si rende qui

⁴ Si deve osservare anche che in luogo dell'ultima parola di 16b, *šedeq*, una variante di alcuni manoscritti ebraici legge *'eres* ("terra"), e quindi il v. si conclude con l'espressione *šop^etē 'eres* ("giudici della terra"), che si incontra anche in *Is* 40,23; *Sal* 2,10 e 148,11. Il testo greco la segue, e combinandola con la forma verbale *κρατούσι* presenta un testo che diverge alquanto dall'ebraico: *καὶ τύραννοι δι' ἐμοῦ κρατοῦσι γῆς* ("e i governanti per mezzo mio dominano la terra").

⁵ Cfr. anche H. Hattenhauer, "Per me reges regnant" (*Prov.* 8,15). *Spruchweisheit als politisches Argument*", in I. Biliarsky - R. G. Páun (eds.), *The Biblical Models of Power and Law – Les modèles bibliques du pouvoir et du droit*. Papers of the International Conference, Bucharest, New Europe College 2005 – Actes du Colloque International, Bucarest, New Europe College 2005, *Rechtshistorische Reihe* 366, Peter Lang, Frankfurt a.M. ecc. 2008, pp. 163-181.

⁶ Lo si rileva (citando come esempio l'elenco dei quattro popoli in *Es* 15,14-15) in L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *Sapienciales 1 – Proverbios*, Nueva Biblia Española, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, pp. 235 s.

⁷ A questi testi si rimanda in Ph. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 158, de Gruyter, Berlin-New York 1982, p. 64.

⁸ Cfr. Alonso Schökel - Vilchez Líndez, *Sapienciales 1 – Proverbios*, cit., p. 235.

l'espressione in senso strumentale (come sopra: "per mezzo mio"), ma la preposizione possiede diversi altri sensi: causale, temporale, compagnia, circostanza concomitante⁹, materia, e vi è anche un *bet pretii* e un *bet essentiae*. Quest'ultimo sarebbe molto appropriato nel nostro caso, dove si verrebbe a indicare uno stretto connubio tra la sapienza e il governante. È curioso tuttavia che i dizionari di ebraico elenchino i vari significati¹⁰, ma non citino mai *Pr* 8,15 sotto qualcuno di essi; talvolta non citano neppure il verbo *mlk* come reggente della preposizione, pur elencando suoi sinonimi¹¹, e se lo citano ne parlano in un contesto dubitativo; è interessante il caso del Brown-Driver-Briggs, che al paragrafo quarto della voce afferma: «*b^e* is used also with certain classes of verbs, though the explanation of its use may be sometimes doubtful», e poco dopo tra queste classi colloca «verbs of *ruling, governing, restraining, as mlk*», ma non riporta alcun testo al riguardo¹².

Se non è risolutiva l'autorità dei dizionari per precisare il senso, dobbiamo rassegnarci al dubbio e rilevare tutt'al più l'ambivalenza del testo. Ma è necessario notare almeno che vi è differenza tra un *bet essentiae* e un *bet* puramente strumentale, in relazione alla sapienza. Il secondo la intende o la trasforma in una funzione mediatrice, il primo invece quasi trasfonderebbe sapienza e governante in un'unica realtà personale, non tanto in sé quanto proprio nell'esercizio del potere di governo.

2.2. *Proverbi* 8: sapienza "originaria"

Dobbiamo rivolgere ora la nostra attenzione al primo dei due testi rilevanti che vogliamo affrontare, cioè al cap. 8 del libro dei *Proverbi*, e in particolare ai vv. 22-31(-36). Il cap. si presta già di per sé ad essere

⁹ "Begleitender Umstand" è in L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches un aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung 1, Brill, Leiden 1967, p. 101.

¹⁰ La lista più completa, con ben 18 corrispondenze, si trova in D. A. Clines - J. Elwolde, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. II, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, pp. 82-86.

¹¹ Così in F. Zorell, *Lexicum hebraicum Veteris Testamenti*, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1984, p. 93 (che cita come verbi di governo *mšl, ngš, špt* e *rdh*)

¹² *A Hebrew and English Lexicon*. Based on the Lexicon of Wilhelm Gesenius and translated by Edward Robinson. Edited... by Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 1907, p. 90.

letto con un occhio rivolto alle sue implicazioni politiche,¹³ ma per poter capire più a fondo il significato propriamente religioso del suo contenuto occorre inserirlo nel contesto dei capp. 1-9 dello stesso libro. Infatti questa prima parte dell'opera non solo costituisce un'ouverture teologica che orienta all'interpretazione di quanto segue, ma cerca di inquadrare la figura della sapienza, personificata in una figura femminile che invita a seguirla e ad ascoltarla (contrapposta alla figura della "donna straniera"), in una prospettiva che si propone di rinvigorire e rendere più efficace lo yahvismo della tradizione israelitica. Non sono mancati studi che hanno voluto intendere direttamente *Pr* 1-9 come un discorso di natura politica, ad esempio sotto forma di satira contro il re Salomone¹⁴, ma le valenze politiche di tutto quanto il testo restano nascoste nelle pieghe di una ermeneutica che tende prima di tutto a conferire alla sapienza una maggiore autorità e fonda questo suo prestigio sulle relazioni che essa detiene con YHWH. A noi interessa appunto questo secondo elemento, che vogliamo illustrare brevemente per il cap. 8, mentre per tutto il procedimento interpretativo dei capp. 1-9 in termini yahvistici ci limitiamo a rimandare ai numerosi studi che sono stati condotti già in passato¹⁵, e ripresi poi in tempi più recenti¹⁶, sulla

¹³ Ai vv. 1-21 viene dato il titolo significativo "La sapienza esorta gli uomini e i governanti ad ascoltarla" nell'edizione manuale della Bibbia CEI del 2008 (*La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana – Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008, p. 940).

¹⁴ È questa la tesi, alquanto tendenziosa, avanzata in J.E. Miles, *Wise King – Royal Fool. Semiotics, Satire and Proverbs 1-9*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 399, T & T Clark International, London 2004.

¹⁵ Si veda ad esempio R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, The Anchor Bible 18, Doubleday, Garden City, NY 1965; R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, Studies in Biblical Theology 45, SCM, London 1965; B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-7*, Stuttgarter Bibelstudien 54, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972.

¹⁶ In ordine cronologico: Ch. Maier, *Die "fremde Frau" in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, Orbis Biblicus et Orientalis 144, Universitätsverlag, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; G. Baumann, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien*, Forschungen zum Alten Testament 16, Mohr (Siebeck), Tübingen 1996; A. Müller, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 291, de Gruyter, Berlin 2000; S. Gorges-Braunwarth, "Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder" in *Spr 1-9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit*, Exegese in unserer Zeit 9, LIT, Münster 2002; S. Pinto, "Ascolta figlio". *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, Studi Biblici 4, Città Nuova, Roma 2006; M. Signorotto, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Studi e

configurazione letteraria del testo, la sua suddivisione secondo i vari discorsi della sapienza, e il collegamento tra la sapienza e la divinità.

Pr 8 può essere suddiviso in quattro parti: 1) invito della sapienza che chiama (vv. 1-11); 2) la sapienza si presenta in prima persona (vv. 12-21); 3) sapienza e creazione (vv. 22-31); 4) invito finale della sapienza e macarismo. Nell'ambito di questa ripartizione, i vv. 22-31, pur sviluppandosi autonomamente nel descrivere una cosmogonia, servono di fatto a fondare l'autorità e la credibilità della sapienza. Tale autorità fa appello alla creazione. Si può discutere se qui propriamente si parli di creazione o piuttosto di organizzazione del mondo¹⁷, ma la questione appare in questo caso soltanto teorica, poiché di fatto si vuole collocare la presenza della sapienza alle origini di un cosmo che, posto in relazione con essa, risulta ben compaginato in se stesso. Non si vuole presentare la creazione come tale, ma in quanto "origine", ed è la partecipazione alle origini ciò che conferisce alla sapienza la sua autorità.

Il richiamo alle origini non indica soltanto anzianità cronologica, ma è costitutivo della realtà creata. La sapienza si è manifestata quando quest'ultima si è costituita. Il "prima di..." con cui si esprime questa idea non va inteso quindi come relazione cronologica reale, ma come strumento espressivo necessitato da un discorso che è narrativo. Lo possiamo illustrare esaminando il v. 22 secondo l'ebraico:

«YHWH qānānî rē'šît darkô qedem mip'ālāw mē'āz

Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'inizio» (trad. CEI).

Anzitutto, va ricordato che il verbo *qnh*, che normalmente significa "acquistare", in alcuni testi di creazione possiede il senso di

Ricerche, Cittadella, Assisi 2006; S. Weeks, *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, Oxford University Press, Oxford 2007; E.-N. Bassoumboul, *Des sagesse à la sagesse. Étude sur l'unité sapientielle en Pr 1-9*, Cahiers de la Revue Biblique 69, Gabalda, Paris 2008; N.N.H. Tan, *The "Foreignness" of the Foreign Woman in Proverbs 1-9. A Study on the Origin and Development of a Biblical Motif*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 381, de Gruyter, Berlin-New York 2008; B.U. Schipper, *Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1-9*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 432, de Gruyter, Berlin-Boston 2012; B.K. Zabán, *The Pillar of the Speeches of Wisdom. Proverbs 1:20-33 and 9:1-6 in the Structural Framework of Proverbs 1-9*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 429, de Gruyter, Berlin-Boston 2012.

¹⁷ Cfr. J.N. Aletti, *Proverbes 8,22-31. Étude de structure*, «Biblica» 57 (1976), pp. 25-37.

“creare”¹⁸, per cui la sapienza non è qualcosa che già esisteva e che Dio avrebbe fatta propria quando ha creato il mondo, ma è posta in essere con la creazione. Ma come va intesa questa compresenza con la creazione? È essenziale a questo proposito porre attenzione alla parola che segue: essa è *rē’sīt* e quindi è sintatticamente apposizione del suffisso pronominale del verbo *qānānī*, cioè del “me” che ne forma il complemento oggetto: potremmo precisare meglio: “mi ha creato in quanto inizio”. Non si dice quindi *b^erē’sīt*, cioè “all’inizio”, da intendersi che quando Dio ha iniziato a creare per prima cosa ha posto in essere la sapienza. La distinzione tra “(come) inizio” e “all’inizio” può sembrare sottile¹⁹, ma è fondamentale per capire che la sapienza non è una realtà distinta dal mondo, ma coincide con il mondo stesso, perché ne condivide le origini.

Qualcosa di analogo, e forse in maniera più chiara, si rileva in *Gb* 28,27, che occorre leggere nel suo conteso (vv. 25-27), dove si afferma che la sapienza, irripetibile dagli uomini, si trova in Dio che l’ha manifestata, cioè l’ha fatta esistere, quando ha creato il mondo:

«25 Quando diede al vento un peso
e delimitò le acque con la misura,
26 quando stabilì una legge alla pioggia
e una via al lampo tonante,
27 allora la vide e la misurò,
la fondò e la scrutò appieno».

In 27b “la fondò” traduce esattamente il testo ebraico *h^ekīnāh*, ma anche in questo caso una inveterata concezione del rapporto tra Dio e sapienza induce quasi inconsciamente a seguire la variante *h^ebīnāh*, attestata solo in pochi manoscritti, cioè “la comprese”: Dio prima concepisce la sapienza, con un atto mentale che di per sé, nel contesto, precede la creazione²⁰.

¹⁸ Per una sintesi della discussione in proposito cfr. W.H. Schmidt, *qnh acquistare*, in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 585-593.

¹⁹ Di solito le traduzioni intendono come se nel testo vi fosse *b^erē’sīt*, ma la distinzione tra le due forme testuali può risultare evidente già solo se si confronta la traduzione data sopra (CEI 2008) con quella della CEI 1974 (“Il Signore mi ha creato all’inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d’allora”).

²⁰ Anche qui è indicativo il confronto tra la traduzione CEI 2008, riportata nel testo, e quella

Se la sapienza fa parte del mondo perché vi è insita nel momento della creazione, il mondo risulta armonioso ed equilibrato. Già prima, nel cap. 8, si può scorgere un equilibrio tra elementi antitetici ai vv. 7-8 (la parola) e ai vv. 13-14 (il comportamento etico e religioso), ma nei vv. 22-31 la funzione fondatrice della sapienza sulla scena cosmogonica si può cogliere a livello strutturale nel fatto che “io ero là” (*šām ’ānī*) sta proprio al centro della composizione (v. 27a). E si possono ritrovare i riflessi di questa armonia nelle affermazioni finali del brano, dove la sapienza è nello stesso tempo “delizia” di Dio ogni giorno ed è colei che pone le sue delizie tra i figli dell’uomo (vv. 30-31)²¹. Pertanto, come conclude l’invito finale (v. 35), chi non trova la sapienza è un “fallito”²² nella vita e ama la morte.

Questa esegesi di 8,22-31, per la verità, non è condivisa da tutti, sia nella spiegazione del v. 22²³ sia per l’intero brano²⁴, e tra l’altro la si potrebbe sostenere, o contestare, con argomenti più validi se si potesse decidere come debba essere inteso il termine *’āmôn* di 30a, quando la sapienza dice di essere (stata) presso Dio come “artefice”: non è chiaro se il termine si riferisca a Dio o alla sapienza stessa,

del 1974, che ha appunto “la comprese”. Significativa è ad esempio la traduzione francese della *Bibbia di Gerusalemme*: “la pénêtra”, con una nota esplicativa che rende noto al lettore quale sia però il testo più testimoniato: «“la pénêtra” *hebinah* avec 5 mss.; le TM porte *hekinah*, “l’ètablit”, “la fonda”» (*La Bible de Jérusalem*, du Cerf, Paris 21988, p. 841 e nota a).

²¹ Othmar Keel, in una sua piccola monografia dedicata ai vv. 30-31 (*Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m^s saḥāqāt in Spr 8,30f.*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974), analizzando il significato del verbo “giocare”, “ridere”, “scherzare”, racchiuso nel participio *m^s saḥequet* di 30b e 31a, ha fatto ricorso alla Maat egiziana che danzando diletta il faraone, concludendo che da questo testo traspira una gioia infinita: «Nicht der grosse Kummer oder ein irrer Zufall, sondern eine übermütige Heiterkeit und eine untödliche Lebensfreundlichkeit liegen dem All zugrunde» (p. 72).

²² In 36a l’ebraico *hōf’ i* non significa “chi pecca contro di me”, poiché “peccare” è solo un senso derivato del verbo *h’*, che significa anzitutto “mancare (il bersaglio)”, e quindi “mancare”, “fallire” (cfr. R. Knierim, *h’* ‘mancare’, in Jenni-Westermann, *Dizionario Teologico*, cit., vol. 1, 1978, coll. 469-475).

²³ Per un’esegesi alternativa cfr. B. Vawter, *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, «Journal of Biblical Literature» 99 (1980), pp. 205-216 (= Id., *The Path of Wisdom. Biblical Investigations*, Background Books 3, Glazier, Wilmington, DE 1986, pp. 161-177).

²⁴ Una rassegna della ricerca meno recente si trova in S. Bartina, “La Sabiduría en Proverbios 8,22-36”, «Estudios Bíblicos» 35 (1976), pp. 5-21, e tra la vasta bibliografia successiva si veda almeno G.A. Yee, *An Analysis of Prov 8,22-31 According to Style and Structure*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 94 (1982), pp. 58-66; B. Gosse, *La création en Proverbes 8,12-31 et Isaïe 40,12-24*, «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993), pp. 186-193.

e in questo secondo caso se essa eserciti un ruolo attivo (come intende la LXX con ἀρομόζουσα, alla lettera: “compattante”; si veda anche la Volgata *cuncta componens*) oppure passivo (così Aquila con τιθηνομένη, “nutrita”, “allevata”)²⁵.

Ma, proprio già anticipando o influenzando la tendenza che abbiamo rilevato a proposito della comprensione di *rē'šît* come *b^erē'šît* in 22a, le versioni antiche hanno deviato da questa sinusia della sapienza con il mondo²⁶, e hanno visto nella sapienza stessa una realtà che non coincide con il creato, ma in qualche modo vi presiede e si colloca come creatura particolare, prima o accanto alle altre. Lo si avverte già nella traduzione della LXX, che unisce assieme i vv. 22 e 23:

«22 Κύριος εκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,
23 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ
22 Il Signore mi ha creata come principio delle sue vie, (per realizzare) le sue opere,
23 prima del tempo mi ha fondata in principio»²⁷.

Il v. 23 secondo l'ebraico è più ampio ed è in maggiore consonanza con il suo v. 22 (“Dall'eternità sono stata formata, fin dal princi-

²⁵ Ipotesi di soluzione in R. B. Y. Scott, *Wisdom in Creation: The' amôn of Proverbs VIII 30*, «Vetus Testamentum» 10 (1960), pp. 213-223; H.P. Rüger, 'Amôn – Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prov 8,30a”, in D. Barthélemy e altri, *Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt Alexander Reinard Hulst gewidmet von Freunden und Kollegen*, Caltenbach, Nijkerk 1977, pp. 154-163; C. L. Rogers III, *The Meaning and Significance of the Hebrew Word 'mwn in Proverbs 8,30*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 109 (1997), pp. 208-221; W. A. Hurowitz, *Nursling, Advisor, Architect? 'mwn and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31*, «Biblica» 80 (1999), pp. 391-400. Una sintesi della discussione si trova nei maggiori commentari, tra cui si veda ad esempio O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, Biblischer Kommentar – Altes Testament XVII/2-4, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983, pp. 94-96: si preferisce qui il riferimento alla sapienza in senso passivo, con la traduzione “Pflegling” (p. 86) e nel commento si fa notare, tra l'altro, che questa interpretazione richiama la scena della creazione di Adamo di Michelangelo, nella Cappella Sistina, dove la figura che Dio tiene stretta con il braccio sinistro sarebbe appunto la sapienza di Pr 8, anziché Eva; l'identificazione di questa figura è molto discussa, ma a favore della sapienza si veda anche P. Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*. A cura di Marina Loffi Randolin, Economica B. Mondadori, Mondadori, Milano 2004, pp. 58-60.

²⁶ Cfr. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 190-205 (von Rad parla qui di una “weltimmanente Weisheit”); trad. ital. *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, pp. 135-145: “La sapienza immanente al mondo”).

²⁷ Traduzione di Caterina Moro in *La Bibbia dei Settanta*. Opera in quattro volumi diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Corrado Martone: III. *I libri poetici*. A cura di Corrado Martone, Antico e Nuovo Testamento 16, Morcelliana, Brescia 2013, p. 503.

pio, dagli inizi della terra”). Qui invece, pur dovendo constatare che ὄρχην viene conservato come apposizione dell’ accusativo με del verbo ἔκτισεν, inteso correttamente come “fondare”, “creare”, con εἰς ἔργα αὐτοῦ si prospetta una finalità estrinseca, resa bene nella traduzione precedente con l’esplicitazione “per realizzare”. Si evidenzia per lo meno l’attività di Dio creatore, forse anche per evitare che la figura della sapienza possa venir fraintesa²⁸.

Questa interpretazione è sulla stessa linea della lettura *b^erē’šît* nell’ebraico di 22a, che è effettivamente tale nella versione siriana *brš*. Ma il *b^erē’šît* non può non richiamare alla mente l’inizio stesso della creazione, come viene formulato in *Gen* 1,1, che in forza di questa connessione viene reso ad esempio nel *Targum Yerushalmi II* con *bḥkmh* (“in/con sapienza” [Dio ha creato il cielo e la terra]). I due testi (*Pr* 8,22 e *Gen* 1,1) di per sé sono diversi²⁹ e anche se il *bḥkmh* può essere in sintonia con il masoretico *b^eḥokmāh* di alcuni testi che rievocano la creazione (*Sal* 104,24; *Pr* 3,19, con suffisso *Ger* 10,12; 51,15), introdotto in *Gen* 1,1 fa della sapienza una realtà separata che precede e guida l’opera di creazione. Inizia così un’esegesi giudaica che interpreta *Gen* 1,1 in base a *Pr* 8,22-31, come si può vedere ad esempio nel *Genesi Rabba*, che inizia riportando il commento di rabbi Oshajjah il Grande, il quale spiega *Gen* 1,1 citando *Pr* 8,30, continuando poi anche con un riferimento alla *Torah* (1,1); poco oltre (1,4) si dice ancora che secondo rabbi Abbâ ben rabbi Kahanâ è la *Torah* stessa che cita *Pr* 8,22, per dire di sé che precede il Trono della Gloria³⁰. E addirittura, vi è anche chi ritiene oggi che il *b^erē’šît* di *Gen* 1,1 non abbia valore avverbiale, ma indichi la “prima opera” creata da Dio, in analogia con questa interpretazione di *Pr* 8,22³¹.

²⁸ Cfr., tra gli altri, J. Cook, *Were the LXX Versions of Proverbs and Job translated by the Same Person?*, «Hebrew Studies» 51 (2010), pp. 129-156.

²⁹ Lo si rileva, almeno parzialmente, in G.M. Landes, *Creation Tradition in Proverbs 8:22-31 and Genesis 1*, in H. N. Bream - R.D. Heim - C.A. Moore (eds.), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, Gettysburg Theological Studies 4, Temple University Press, Philadelphia 1974, pp. 279-293.

³⁰ Cfr. *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*. Introduzione versione note di Alfredo Ravenna. A cura di Tommaso Federici, *Classici delle religioni – La religione ebraica*, UTET, Torino 1978, pp. 29 e 31.

³¹ Così W. Oswald, *Das Erstlingwerk Gottes – zur Übersetzung von Gen 1,1*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 102 (2008), pp. 417-421.

La traduzione della LXX potrebbe aver intrapreso questa via forse anche perché è sorta quando nella tradizione giudaica si sono rese più evidenti o urgenti speculazioni teologiche, tra cui quella sul messianismo³², ma se si tiene presente che il testo della LXX è divenuto il riferimento scritturistico della tradizione cristiana, si può facilmente comprendere perché l'esegesi di *Pr* 8 sottintesa in quella di *Gen* 1,1 sia perdurata su due linee parallele³³. Nel rabinismo si è esaltata la figura di una sapienza considerata alla pari delle altre realtà che preesistono al mondo, nell'esegesi patristica si è utilizzata questa concezione soprattutto per elaborare una cristologia³⁴.

La sapienza dunque non è più “immanente” al mondo, ma diversa da esso e sussistente, seppure certo con funzione provvida nei suoi confronti. Ma il mondo è ancora armonioso come prima?

2.3. *Siracide 24: sapienza “storica” come bene di civiltà*

L'altro testo su cui vogliamo soffermarci (*Sir* 24) ci è conservato soltanto nel greco, poiché il capitolo non si è ritrovato nell'ebraico corrispondente, tra i manoscritti di Ben Sira riscoperti a partire dalla fine dell'Ottocento. Il greco, come altrove in questo libro, presenta inoltre una forma più corta e una forma più lunga: qui la seconda aggiunge i vv. 18 e 24³⁵, e va osservato che il v. 18 (corrispondente ai vv. 24-25 della Volgata: “Ego mater pulchrae dilectionis et timoris, et agnitionis et sanctae spei. In me gratia omnis vitae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis”) è usato nella liturgia applicato a Maria, per cui le

³² H.J. Fabry, *Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta*, in M.A. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 195, Univesity Press, Leuven – Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA 2006, pp. 263-289.

³³ Ph. Alexander, *In the Beginning: Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1:1*, in E. Grynpeou - H. Spurling (eds.), *The Evangelical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Jewish and Christian Perspectives 18, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 1-29.

³⁴ G. Schimanowski, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/17, Mohr (Siebeck), Tübingen 1985 (con mia recensione in «*Gregorianum*» 68 [1987], pp. 399-401).

³⁵ Nella numerazione dei vv. seguiamo l'edizione critica di J. Ziegler, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum* XII/2: *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965 (21980), pp. 236-241.

risonanze mariologiche di *Sir* 24 vanno ricondotte al testo lungo, delle cui caratteristiche diremo fra poco³⁶.

Il testo corto si compone di 36 distici (per il v. 23 vedi oltre), che si sono voluti suddividere talvolta in modo da vedere nell'intero brano un poema ben strutturato³⁷. Togliendo i primi due vv., si è individuato ad esempio in 3-22 un componimento di 22 distici (si noti che i vv. 8 e 14-15 contano 2 distici ognuno), che sarebbe quindi alfabetico (tanti distici quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico)³⁸, e ciò significa totalità e perfezione. Altri invece, considerando insieme tutti i 36 distici del capitolo, li hanno suddivisi in 6 strofe di 6 distici ognuna, e anche questo indicherebbe una certa proporzionalità armonica nella composizione³⁹.

Proponiamo invece, da parte nostra⁴⁰, una suddivisione dei vv. 1-34 in quattro parti, per far notare come il discorso segua un procedimento climatico che termina con una attualizzazione autobiografica:

1) vv. 1-8: creazione della sapienza, sua funzione cosmica e discesa programmata in Giacobbe/Israele; la sapienza spazia per il cosmo alla ricerca di un luogo di riposo, dove risiedere (ἀνάπαυσις e κλεονομία, v. 7)

³⁶ Possiamo ricordare che nella Cappella Pesaro della sacrestia della Basilica di Santa Maria Gloriosa dei Frari, a Venezia, il trittico di Giovanni Bellini (1488) raffigura la Madonna che non è seduta su un trono, ma è il trono stesso (cioè *Sedes Sapientiae*) e tiene tra le braccia il bambino Gesù. A destra San Benedetto tiene aperto il libro del *Siracide*, al capitolo 24. Nella volta dipinta al centro, sopra la Madonna, è scritta una frase che è presa dall'Ufficio dell'Immacolata, che il francescano Sisto IV aveva introdotto una decina di anni prima. Inoltre, nella parte inferiore del riquadro centrale, un putto suona un liuto e un altro un flauto, e in questi due strumenti musicali si suole vedere rappresentata la musica celeste e quella terrena, qui in armonia tra loro. Il tutto potrebbe essere considerato una splendida esegesi di *Sir* 24, iconica e mariologica.

³⁷ Un confronto con *Pr* 8 sul piano stilistico, che però rileva anche le differenze tra i due testi da questo punto di vista, si trova in P. W. Skehan *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24*, «Catholic Biblical Quarterly» 41 (1979), pp. 365-379.

³⁸ Questa ipotesi risale a O. Fritzsche, *Die Weisheit Jesus Sirach's erklärt und übersetzt*, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments 5, E. Hirzel, Leipzig 1859.

³⁹ R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, G. Reimer, Berlin 1906, pp. 214-216; L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, Los libros sagrados, Ediciones Cristiandad, Madrid 1968, p. 227; O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*, Orbis Biblicus et Orientalis 1, Universitätsverlag, Freiburg / Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, pp. 113-118 (dopo una presentazione delle varie opinioni si allinea su questa suddivisione).

⁴⁰ Per un'esegesi di *Sir* 24, al di là ovviamente dei numerosi commentari, rimandiamo semplicemente a M. Gilbert, *L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)*, «Revue Théologique de Louvain» 5 (1974), pp. 326-348.

2) vv. 9-22: residenza in Sion/Gerusalemme, come esercizio liturgico-funzionale (v. 10) mediante il quale la sapienza attua il proprio compito nella creazione (vv. 9-11); crescita (come un vegetale) e produzione di frutti, di cui tutti devono godere

3) vv. 23-29: svelamento dell'”enigma” nascosto nel testo precedente (identificazione con la Torah, v. 23) e ripresa dell'immagine della crescita, per sottolineare l'abbondanza dei risultati

4) vv. 30-34 l'autore applica a sé lo strumento che produce abbondanza (irrigazione) per presentare il proprio compito “sapienziale” (insegnamento come profezia, v. 33).

Come va intesa questa autocelebrazione, che coinvolge la sfera celeste ma anche un preciso ambito geografico e storico, che si restringe a Israele? E prima ancora, come va inquadrato dal lato letterario questo discorso della sapienza in prima persona?

Tra i vari tentativi di individuare un genere letterario, va menzionato qui soprattutto quello che ha fatto ricorso alle aretalogie, ossia quegli elenchi litanici in cui una divinità descrive se stessa attraverso una serie di qualità che possiede e soprattutto di imprese compiute a favore degli uomini e di una civiltà⁴¹. Tra i diversi testi aretalogici, si è anche tentato un accostamento con la celebre aretalogia menfita di Iside⁴². Forse il riferimento non è del tutto evidente⁴³, se si vogliono ricercare paralleli diretti, ma non si può negare che nel complesso la sapienza di *Sir* 24, nel suo identificarsi con la Torah, cioè con il *proprium* di Israele, eserciti la medesima funzione di Iside o di altre divinità che mediante la propria esaltazione promuovono i beni di civiltà di coloro

⁴¹ Cfr. J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Bonner Bibliche Beiträge 37, Peter Hanstein, Bonn 1971, pp. 47-54 (riedito in Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 272, de Gruyter, Berlin-New York 1999).

⁴² Marböck (*Weisheit im Wandel*, cit., pp. 50-52) riporta il testo dell'aretalogia menfita per intero, ma per un raffronto critico si veda J.T. Sanders, *On Ben Sira 24 and Wisdom's Mother Isis*, in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 16-21, 1981*, A: *The Period of the Bible*, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1982, pp. 73-78

⁴³ Lo stesso Marböck ha attenuato la sua posizione in “Gottes Weisheit unter uns. *Sir* 24 als Beitrag zu biblischen Theologie”, in Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Polten (ed.), *Verbum caro factum est. Festschrift Weihbischof Dr. Alois Stöger zur Vollendung seines 80. Lebensjahres*, «Niederösterreichisches Pressehaus, St. Polten» 1984, pp. 55-65 (riprodotto in Id. *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, Herders Biblische Studien – Herder's Biblical Studies 6, Herder, Freiburg ecc. 1995, pp. 73-87, si veda qui a p. 76).

che proteggono. Ciò naturalmente diventa possibile se la Torah viene intesa appunto come un bene di civiltà che caratterizza Israele nella sua totalità e qui diremmo nel suo configurarsi come “nazione”⁴⁴.

Al fine di precisare meglio l’equiparazione tra sapienza e Torah cerchiamo di cogliere il senso del v. 23

«Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωσῆς
κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ»
«Tutto questo è il libro dell’alleanza del Dio altissimo
“la Legge, che ci ha prescritto Mosè,
eredità delle assemblee di Giacobbe”»⁴⁵.

Poiché dal lato stilistico il v. costituisce un’eccezione nell’ambito del capitolo, essendo l’unico tristico all’interno dei distici che lo costituiscono, si propone talvolta di eliminare 23a⁴⁶, anche perché simile a *Bar* 4,1 (αὐτή ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ), ma il riferimento a un “libro” scritto è essenziale nell’affermazione di Ben Sira, tanto più che in 23bc viene citato alla lettera il testo di *Dt* 33,⁴⁷ (evidenziato nella precedente traduzione dalle virgolette). Del resto, anche la traduzione siriana mantiene per intero il testo, e quindi suppone il tristico.

In questa equivalenza è la sapienza che viene identificata con la legge o viceversa?⁴⁸ Il problema, in realtà, non è posto correttamente in

⁴⁴ Per questo aspetto si veda M. Milani, *Rilettura sapienziale della Legge nel recupero dell’“identità nazionale” di Israele*, in S. Barbaglia (ed.), *Deuteronomismo e Sapienza: la riscrittura dell’identità culturale e religiosa di Israele*. Atti del XII Convegno di Studi Veterotestamentari (Napoli, 10-12 Settembre 2001), «Ricerche Storico Bibliche» 15 1(2003), pp. 109-131.

⁴⁵ Traduzione di Marco Zappella in *La Bibbia dei Settanta*, cit., p. 1057.

⁴⁶ Gilbert, *L’éløge de la Sagesse*, cit., pp. 336 s.; Rickenbacher, *Weisheitsperikopen*, cit., pp. 112, 166 e in particolare 126 s. (dove prende la sua decisione seguendo N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt*, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1913, qui pp. 201-204); Marböck, *Gottes Weisheit unter uns*, cit., p. 75 nota 5 del testo ristampato (1995).

⁴⁷ Per un confronto tra i due testi: G.T. Sheppard, *Wisdom and Torah: The Interpretation of Deuteronomy Underlying Sirach 24:23*, in G.A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of William Sanford LaSor*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1978, pp. 166-176.

⁴⁸ Zappella (*La Bibbia dei Settanta*, cit. pp. 1056 s. nota 178) fa notare opportunamente che qui l’equivalenza è diversa da quella che viene stabilita tra λόγος e νόμος in ambiente stoico. Per una valutazione degli influssi stoici in Ben Sira cf. anche U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und der Frühen Stoa*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 298, de Gruyter, Berlin-New York 2000.

questi termini: l'identificazione è già operata in precedenza ed ora viene solo svelata esplicitamente⁴⁹. Si tratta propriamente di un "enigma" (in ebraico sarebbe una *hīdāh*) che viene sciolto, e pertanto, almeno per quanto riguarda il nostro argomento generale, se ne possono ricavare due considerazioni.

1) Nella parte precedente non viene prima la creazione e poi la storia (di Israele): ciò che si dice della legge di Mosè è già operante nella parte in cui si descrive la nascita e il viaggio della sapienza. Tutto l'ordine cosmico discende in Israele, senza subire restringimenti quantitativi o qualitativi. D'altra parte, la legge, nella sua stessa concretezza istituzionale, rivela, o meglio svela, l'ordine cosmico⁵⁰.

2) Tutto questo processo ha un riflesso sul sapiente (vv. 30-34) che nella sua attività si ripropone come modello di maestro; egli ha il compito di far comprendere questa conformazione e questa funzionalità del cosmo: insegnando la legge, di fatto egli interpreta tutta la realtà, fisica e storica.

Queste deduzioni ci riconducono a quanto si è concluso dall'esame di *Pr* 8 sull'armonia del mondo. Ma qui bisogna aggiungere che esse si fondano sul testo greco corto, che non tiene conto della aggiunte dei vv. 18 e 24. In quest'ultimo si afferma: "Non cessate di essere forti nel Signore, aderite a lui affinché vi fortifichi. Il Signore onnipotente è l'unico dio: non c'è altro salvatore (σωτήρ) al di fuori di lui"⁵¹. Il tenore di queste affermazioni riecheggia un ambiente apologetico che accentua la religiosità di Israele. E in questo senso il v. è in perfetta sintonia con le altre aggiunte del testo greco, che indirizzano le affermazioni in cui sono inserite verso una visuale che privilegia la tradizione di

⁴⁹ Rimando, per questo breve commento, al mio "Sapienza e Torah in Ben Sira: meccanismi comparativi culturali e conseguenze ideologico-religiose", in R. Fabris (ed.), *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo*. XXXIV Settimana Biblica Nazionale (Roma, 9-13 Settembre 1996), «Ricerche Storico Bibliche» 10, 1-2(1998), pp. 129-151, spec. 131-135.

⁵⁰ La legge, in questa sua finalità, viene rievocata in tutta la sua integrità ideale, anche se poi di fatto può essere vero che in Ben Sira si insiste meno su alcuni precetti particolari: «Die Identifikation von Weisheit und Gesetz soll zeigen, daß das Ethos der jüdisch-israelitischen Tora einer mit der Schöpfung gegebene weisen Ordnung entspricht, die sich gleichwohl nur durch Offenbarung erkennen läßt... Hierzu fügt es sich, daß, wie schon mehrfach beobachtet wurde, Ben Sira jene Aspekte des Gesetzes übergeht, die die spezifisch israelitischen Kultvorschriften betreffen wie Reinheits- und Speisevorschriften und das Sabbatgebot. Stattdessen treten ethische Forderungen in den Vordergrund" (Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz*, cit., p. 218).

⁵¹ Traduzione di Zappella, *La Bibbia dei Settanta*, cit., p. 1057.

Israele, con i suoi parametri religiosi e devozionali, accentuando anche una prospettiva escatologica e tendendo a una sorta di dualismo (per esempio nella concezione del bene e del male). Non possiamo soffermarci qui in dettaglio ad illustrare questa sorta di ermeneutica che viene applicata al testo, per la quale rimandiamo alle monografie dedicate all'analisi di questo testo ampliato⁵².

La figura dello scriba che emerge da *Sir* 24 (testo breve), soprattutto nei suoi risvolti autobiografici, si ripropone come esempio concreto nell'autore del libro⁵³: secondo quanto afferma nel *Prologo* suo nipote, che ha tradotto in greco il testo ebraico del nonno Gesù (Ben Sira), egli si è dedicato pienamente allo studio della legge, dei profeti e degli scritti successivi, quindi di un testo scritto (o anche più di uno), tanto da esser indotto egli stesso a comporne un altro, “su ciò che riguarda la dottrina e la sapienza”. Il modello è legato a una determinata concezione della sapienza nei riguardi del mondo e della propria tradizione globale (noi diremmo civile e religiosa).

Ma se ora proviamo a trasferire questa figura su quella del governante, il rapporto con la sapienza forse non si configura più negli stessi termini, ma assume una piega che è più vicina a quella del testo ampliato del libro, e che in sostanza vede nella Torah, e nella tradizione di Israele, qualcosa di più ristretto, con funzionalità più religiosa.

Nella preghiera con cui Salomone chiede a Dio quelle qualità che gli sono necessarie per governare, egli accenna ancora senz'altro alla sapienza che “era presente quando tu creavi il mondo” (παροῦσα, ὅτε ἐποίησες τὸν κόσμον, v. 9: si noti la differenza rispetto a *Pr* 8,22 ebrai-

⁵² La tesi dattiloscritta che Conleth Kearns difese nel 1951 presso la Pontificia Commissione Biblica è stata pubblicata in tempi molto più recenti a cura di P. C. Beentjes, - G. Norton - M. Gilbert - N. Calduch-Benages: *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin*, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 11, de Gruyter, Berlin-New York 2011, ma si veda ora anche S. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, Analecta Biblica 203, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013 (e per le due aggiunte in *Sir* 24 le pp. 371-377).

⁵³ Cfr. al riguardo H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Lebensbild des vor-makkabäischen Söfer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/6, Mohr (Siebeck), Tübingen 1980 (e alcune riserve che ne ho espresso in *Gregorianum* 63 [1982] pp. 560-565).

co), ma non può fare a meno di evocare il fatto che egli era stato incaricato di costruire il tempio, cioè il centro del culto israelitico (v. 8). Pur riconoscendo indirettamente alla sapienza la capacità di fare giustizia, di fronte a lui che si sente inesperto nel capire il diritto e le leggi (ἐν συνέσει κρίσεως καὶ νόμων, v. 5), conclude però che l'attività della sapienza si rivolge a “raddrizzare” i sentieri degli uomini e a “salvarli”. Questo è infatti il tenore del v. conclusivo (18):

«καὶ οὕτως διορθώθησαν αἱ τρίβοι τῶν ἐπὶ γῆς,
καὶ τὰ ἄρεστά σου ἐδιδάχθησαν ἄνθρωποι,
καὶ τῆ σοφία ἐσώθησαν
Cosi vennero raddrizzati i sentieri di chi è sulla terra;
gli uomini furono istruiti in ciò che ti è gradito
e furono salvati per mezzo della sapienza».

Ritorna ancora qui il problema di una retta comprensione del dativo τη{ σοφια{, che nella versione citata (CEI) è reso con valore chiaramente strumentale, ma è ugualmente possibile tradurre con “dalla sapienza”⁵⁴ (agente) o addirittura “con l’assistenza della (tua) sapienza” (potremmo dire: provvida concomitanza, anche se chi l’ha proposta si risolve poi a intendere in un significato modale)⁵⁵. Ma il fatto che la sapienza “salva” la rende già ben distinta dalla realtà salvata.

Il verbo σώζειν ritorna nel libro della *Sapienza* ancora in 10,4 e 14,4, e nel primo caso ancora in relazione alla sapienza, ma è applicato ambedue le volte a Noè, e quindi a un episodio della “storia della salvezza”. Ci troviamo qui del resto in quella lunga sezione del libro che commenta le imprese della sapienza nella storia di Israele, soprattutto lungo il cammino dell’esodo. Lo sguardo si restringe dunque a un settore del cosmo, quello che territorialmente e nel decorso del tempo ha visto come protagonista il solo Israele, e ci si può

⁵⁴ Così Anna Maria Berruto in *La Bibbia dei Settanta*, cit., p. 909.

⁵⁵ Questa è infatti la traduzione di Giuseppe Scarpat *Libro della Sapienza*, vol. II, Biblica Testi e studi 3, Paideia, Brescia 1996, p. 253), che però discute più a lungo il significato del dativo (pp. 245-247), ed esclude che sia agente del verbo passivo; richiamando poi la stessa espressione del v. 2, dove è riferita alla creazione dell’uomo (e che egli traduce: “certo nella tua sapienza hai formato l’uomo”, p. 251), conclude che al v. 18 non si tratta di una qualche causalità specifica, ma «potremmo tradurre questo dativo: “con la Sapienza”, nel senso di “sapientemente”, “nella sua Sapienza”, cioè un dativo indicante il modo, non il mezzo».

chiedere allora legittimamente in che modo questa prospettiva possa ancora conciliarsi con quella di *Sir* 24,23.

Se il dubbio rimane, ci offre lo spunto per alcune riflessioni conclusive, che ci riportano al nostro assunto di partenza.

3. Conclusioni

1) La relazione tra la sapienza e il mondo (e in ultima analisi la correlazione tra una realtà superiore e una realtà inferiore, come è quella politica intesa come attività di governo ed esercizio di potere) si manifesta in sé come qualcosa di ideale ed armonico, che però assume quasi le connotazioni di una utopia che non riesce a sopravvivere, poiché tende a scivolare verso una relazione mediata. La sapienza, da prerogativa divina che si trasmette *qua talis* al mondo creato, diventa realtà a sé che distanzia Dio dalla creazione e regola la creazione stessa. Se si tenta di identificarla nella sua costituzione originaria con una civiltà o una istituzione religiosa, quest'ultima può diventare essa stessa forma di governo o governo *tout-court*.

2) Da questa diastasi tra Dio e il mondo e da questa funzione “mediante” della sapienza facilmente si passa a una funzione mediatrice di tipo “salvifico”, che intende riportare alla sua situazione originaria un mondo che vi si trova lontano o allontanato, per non dire degradato. Bisogna seriamente riflettere sul fatto che nella tradizione giudaica che si è trasfusa in quella neotestamentaria e poi in quella cristiana, con le conseguenti teologie (ivi compresa quella mariologica), è questo aspetto “redentivo” che è sopravvissuto, e non quello originario (cioè l’armonia immanente). È qui che si annidano l’ambiguità e i pericoli di ogni funzione “politica”, e sorge allora la questione di sapere quale possa essere il criterio che aiuti a distinguere tra il “Buono” e il “Cattivo Governo” (come nell’allegoria pittorica di Ambrogio Lorenzetti a Siena, 1338-1339), quando ambedue pretendono di realizzare quella funzione “salvifica” della sapienza, di cui si sentono rivestiti. Ci si potrà sempre richiamare alle buone intenzioni, e ricordare che il re deve governare con giustizia, cioè con sapienza, e che è la sapienza stessa a dire che in essa (o con essa) il re governa (*Pr* 8,15), ma quando il re da sapiente diventa egli stesso sapienza mediatrice, il mondo rischia di non riconciliarsi più con Dio.

3) Questa strutturazione cosmologica, nella quale la sapienza esercita una funzione “salvifica”, racchiude una tensione che può tradursi in conflittualità esplicita, soprattutto quando si applica al piano politico. Ma proprio perché il riferimento ultimo resta quello di una sapienza che gestisce l’ordine del mondo, la soluzione del conflitto può e deve essere auspicata in termini cosmici. Se la mariologia vuole allora conservare le caratteristiche delle sue ascendenze sapienziali veterotestamentarie, quando la si adotta di fronte a un conflitto storico contingente deve necessariamente configurarlo come lotta cosmica tra il bene e il male, perché esso divenga comprensibile e possa tendere, almeno *in votis*, a un esito positivo. Se proviamo perciò a metterci di fronte a una classica statua della Madonna che con i suoi piedi schiaccia un serpente strisciante su un globo, restano pienamente giustificate le parole che si leggono in un bollettino di Medjugorje del 1993, quando la guerra divampava in Jugoslavia: «La lotta cosmica tra il bene e il male, il paradiso e l’inferno, Dio e Lucifero, Gesù e Satana, trova una corrispondenza in questo conflitto, in Croazia ed in Bosnia-Erzegovina: ciò che si svolge in alto trova qui una corrispondenza storica. La vittoria è certa: la Madre del Signore ucciderà il Serpente. Non vi sono dubbi»⁵⁶. La sicurezza e il fanatismo di queste asserzioni rivelano tuttavia come una mariologia politica risulti ambigua e illusoria, oltre che dannosa, se non è più in grado di rinvigorire quella sinusia tra sapienza e mondo creato che caratterizza le sue lontane origini culturali.

Abstract

This paper sets out to identify possible cultural links between the Old Testament and successive developments in Mariology, and the latter’s political valence. If we consider the figure of Mary globally, she seems to have few antecedents in the Old Testament, although there are, of course, clear parallels between her and certain Old Testament women. The figure of “wisdom”, however, appears to have

⁵⁶ Citato come «“Medjugorje”, 13, 1 trimestre 1993, 26, pp. 5-6» in E. Fattorini, *Italia devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Frecce 126, Carocci, Roma 2012, p. 161 e nota 8 p. 187.

greater significance: to show this, the paper moves from an analysis of Pr 8.15-16 to two other texts, one on wisdom and the creation (Pr 8.2-31), the other on wisdom in connection with the religious institutions (Sir 24, 23); both the ideal underpinning these institutions and their ambiguous political realities are investigated.

