

«BELLEZZA DEL CIELO È LA GLORIA DEGLI ASTR» (Sir 43,9). LO SGUARDO SULLA CREAZIONE DEI SAGGI D'ISRAELE

LUCA MAZZINGHI

PATRI 17 (2018) 49-67

1. La bontà-bellezza del creato

«E Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco era molto buono». Il testo di Gen 1,31 ci pone, narrativamente, dal punto di vista di Dio («ed ecco»), un Dio che contempla la sua stessa opera e vede che essa è *tôb me'ôd*, molto buona e molto bella allo stesso tempo; *kalá lián*, come si esprimono i Settanta. Si tratta di una bontà-bellezza che, pur senza entrare in questioni di ontologia estranee come tali all'orizzonte dell'autore genesiaco, suscita in Dio stesso un atteggiamento di ammirazione.

Questo sguardo sulla realtà è caratteristico del mondo biblico; lo troviamo in particolare nei salmi e nei testi che chiamiamo «sapienziali». Proprio di questi ultimi ci occupiamo in questo contributo. Che cosa hanno da dire testi come questi all'umanità di oggi?¹

La sapienza biblica ha il suo punto di partenza nell'esperienza concreta della vita; la sapienza d'Israele offre ai suoi discepoli una visione del mondo che nasce certamente dalla fede nel Dio biblico, di un Dio tuttavia non raggiunto dall'alto, quanto piuttosto attraverso l'esperienza critica della realtà. La sapienza biblica è, dunque, profondamente radicata nell'umano; in questo modo, e proprio in virtù della sua dimensione esperienziale, essa è in grado di offrire riflessioni valide per ogni essere umano in ogni tempo,

¹ Cf. P. SEQUERI, *Dio alla prova del «sospetto»*, più sopra alle pp. 11-18.

al di là degli ovvi condizionamenti storici, culturali e persino religiosi che anche i saggi d'Israele hanno sperimentato.

Oggi siamo sempre più consapevoli della profondità della dimensione teologica dei testi sapienziali; in particolare del fatto che la sapienza d'Israele offre, prima di tutto, una teologia della creazione.² Una seria indagine dei testi sapienziali costituisce, pertanto, un necessario correttivo alla preminenza della storia della salvezza in campo teologico, quella preminenza che ha contribuito in buona parte a creare un certo disinteresse della teologia cristiana nei confronti della creazione.³

I limiti di questo contributo non permettono un'indagine a vasto raggio, ma solo un'analisi di alcuni testi significativi in relazione al tema della bontà-bellezza del creato; lasciamo qui da parte l'intero mondo dei salmi, per i quali occorrerebbe uno studio a sé, per concentrarci sulla letteratura sapienziale propriamente detta.

2. Giobbe: tra creazione e anti-creazione

Il libro di Giobbe⁴ ci offre una prima traccia di riflessione, seppure a prima vista solo in negativo. Giobbe, del resto, costituisce da sempre un enigma per tutti i suoi ascoltatori. Se nel passato si è preferito accentuare un aspetto più rassicurante, quello cioè della fede e della (pretesa) pazienza del protagonista, i lettori moderni, da Søren Kierkegaard in poi, hanno riscoperto nei testi di Giobbe una profonda dimensione drammatica: il problema di fondo del libro è, infatti, la figura stessa di Dio; è Dio stesso che viene infatti messo in questione dal protagonista umano. Ma nel dibattito su Dio che percorre l'intera opera la creazione ha certamente un ruolo di primo piano, pur se è vero che il creato interessa al poeta più in relazione a ciò che esso può dire su Dio e sull'uomo che non in una chiave direttamen-

² Cf. la ricca bibliografia citata da M. GILBERT, *L'uomo nella teologia sapienziale della creazione. Confronto con Gen 1-11*, in «Ricerche Storico-Bibliche» XXIV (1-2/2012) 101, n. 1; cf. anche L.G. PERDUE, *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Abingdon Press, Nashville (TE) 1994.

³ Per questo problema, affrontato da un punto di vista biblico, cf. ad esempio K. LÖHNING - E. ZENGER, *Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologien*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1997 (tr. it. Queriniana, Brescia 2006).

⁴ Cf. J. LÉVÈQUE, *L'argument de la création dans le livre de Job*, in L. DEROUSSEAU (éd.), *La création dans l'Orient Ancien*, Cerf, Paris 1987, 261-299.

te cosmologica. E tuttavia nel libro di Giobbe appare anche la voce della terra e questa voce ha ancora qualcosa da comunicarci.

Dopo il prologo in prosa (Gb 1-2), la lunga sezione poetica (Gb 3,1-42,6) si apre con il lamento del protagonista. Nel silenzio drammatico creato dall'attesa che gli amici finalmente parlino (cf. Gb 2,13), Giobbe improvvisamente grida:

Muoia il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: «È stato concepito un maschio!». Quel giorno: divenga tenebra! Non se ne curi Dio dall'alto, né brilli mai su di esso la luce (3,3-4).

Appare qui evidente l'allusione al linguaggio di Gen 1,3-5. Il giorno della luce, ovvero quello della nascita, dovrebbe per Giobbe tramutarsi in tenebra; all'azione creatrice di Dio, Giobbe preferisce paradossalmente un'azione distruttrice; il caos delle origini è per lui migliore dell'atto creatore. I contatti con il racconto genesiaco sono profondi, anche a livello letterario. Nei vv. 3-10, ad esempio, le sette maledizioni pronunciate da Giobbe evocano per antitesi i sette giorni della creazione. Ma c'è di più: «Quella notte», dice Giobbe, «la maledicano quelli che imprecano il giorno, che sono pronti a evocare Leviatàn» (v. 8). Giobbe desidera che i mostri del caos primordiale, come appunto è il mitico Leviatàn, vengano evocati da maghi potenti cosicché l'ordine della creazione possa venire rovesciato.

La ragione di un tale modo di parlare è svelata da Giobbe stesso alla fine del suo lamento: «Perché dare la vita a un infelice [...] a un uomo la cui via è nascosta e che Dio da ogni parte ha sbarrato?» (3,20-23). Di fronte a un Dio che fa soffrire le sue creature meglio sarebbe che la creazione piombasse di nuovo nel caos dal quale è un tempo uscita.

L'autore del libro vive evidentemente immerso in un mondo mitico, e del mito utilizza quasi naturalmente le immagini; in questo capitolo, con grande forza poetica, egli pone in bocca al personaggio-Giobbe un attacco in grande stile alla teologia della creazione propria delle tradizioni d'Israele e riflessa in modo particolare in Gen 1-3. Nella terza strofa del suo lamento (Gb 3,20-26), Dio viene presentato da Giobbe come un creatore malvagio che governa in modo perverso la sua stessa opera; si tratta di un'idea che percorre anche altre parti del libro.⁵

Il richiamo di Gb 3 al caos delle origini appare come un tema di forte attualità. Giobbe, immerso nella sua sofferenza e non riuscendo a trovarvi

⁵ Cf. ad esempio Gb 7,1-3; 10,8-12; 13,15-27; 14,1-6.

un senso, attacca l'idea stessa di un Dio creatore e preferisce, per contrasto, immaginare o sperare di vivere in un universo caotico e privo di senso. Sembra così che Gb 3 evochi, appunto con un linguaggio mitico, tendenze proprie della scienza contemporanea che sottolineano nell'universo il caos e la casualità, con la significativa differenza: nel mondo mitico di Giobbe il caos è realtà del tutto negativa e mortale, nel mondo della scienza, invece, il caos è un dato privo di per sé di connotazioni valoriali; si pensi, ad esempio, al principio di indeterminazione di Werner Heisenberg. Rispondendo alle critiche fatte al suo libro del 2010,⁶ Stephen Hawking, recentemente scomparso, ha affermato che «one can't prove that God doesn't exist, but science makes God unnecessary».⁷ È pur vero che dalla scienza così intesa restano fuori tre variabili non spiegate (e verosimilmente non spiegabili), come notava il pontefice emerito Benedetto XVI nella sua risposta del settembre 2013 allo studioso italiano Piergiorgio Odifreddi: restano fuori da ogni plausibile spiegazione scientifica, infatti, la libertà, il male e l'amore.⁸ Se di amore il libro di Giobbe non parla poi molto, è proprio l'esperienza del male invece, legata anche alla convinzione che l'essere umano è libero (ma che anche Dio lo è), ciò che provoca la ribellione di Giobbe. Esiste dunque uno scarto, nel mondo reale, che impedisce di accettare *sic et simpliciter* l'idea di un Creatore buono e provvidente, o che almeno la pone in discussione.

Dio può, dunque, essere ancora chiamato «creatore»? Il poeta conclude la sua opera lasciando nel libro l'ultima parola a Dio stesso. Anche nei due discorsi di Dio in Gb 38-41 è centrale la presenza della creazione. Molti interpreti ritengono che in questi capitoli Dio non risponda affatto ai problemi posti da Giobbe; o pensano che Dio risponda con argomenti «fisici» a domande di carattere etico; oppure affermano, come voleva Ernst Bloch,⁹ che Dio si rivela a Giobbe come una sorta di faraone celeste, schiacciandolo con la sua onnipotenza e impedendogli ogni replica.

⁶ Cf. S. HAWKING, *The Grand Design*, Bantam Books, New York 2010.

⁷ Intervista rilasciata, il 7 settembre 2010, a Nick Watt per «ABC News»: N. WATT, *Stephen Hawking: Science Makes God Unnecessary*, in «ABC News website», 7 september 2010 (pagina interrotta).

⁸ Cf. l'originale tedesco della risposta di Benedetto XVI a Odifreddi: BENEDETTO XVI, *Sehr geehrter Herr Professor Odifreddi!*, von A. SCHWIBACH, in «Kath.Net», 18 oktober 2013 <http://www.kath.net/news/43292> (26.5.2018).

⁹ Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1971.

Nella prima parte del discorso di Dio, in Gb 38, il poeta ci rivela l'esistenza di un mondo dinamico e costantemente curato da Dio, il quale esercita la sua provvidenza anche sulle parti più selvagge, con una libertà assoluta che l'essere umano non può arrivare a comprendere. Giobbe è invitato così a compiere un itinerario ideale e impossibile che si estende nel tempo, fin dal primo momento della creazione; in Gb 38 si riprendono temi genesiaci già usati in modo antitetico in Gb 3. Un itinerario nel tempo, ma anche nello spazio: dal cielo, sino al mondo degli inferi. Si tratta di un percorso meraviglioso e sorprendente che riporta l'essere umano di fronte a se stesso e lo aiuta a ricollocarsi davanti alla realtà, così come Dio invita Giobbe a fare sin dall'inizio del suo intervento: «cingiti i fianchi come un uomo» (Gb 38,3). L'universo non è un ammasso casuale di cose, ma è realmente "creazione", un mondo dal quale Dio non è estraneo e nel quale, anzi, egli esercita la sua provvidenza.

Nella seconda parte del discorso di Dio, quella dedicata agli animali (Gb 39), dobbiamo superare l'impressione, peraltro tutta moderna, di trovarci di fronte a una sorta di trattato di zoologia *ante litteram*. Il poeta biblico ci offre uno spaccato dell'ambiente del deserto, straordinario e inquietante insieme. Anche gli animali per noi nocivi o pericolosi hanno un loro posto nel piano di Dio. Ricordiamo qui, di passaggio, come già nel testo di Pr 30,24-28 si evocano quattro piccoli animali: le formiche, le marmotte (di per sé gli iraci), le cavallette e la lucertola e si definiscono questi animali, visti nel loro insieme, come «più saggi dei saggi» (Pr 30,24b).¹⁰ La creazione ha, dunque, una voce riconoscibile anche in quelle parti di essa che gli esseri umani tendono a non prendere in considerazione. Il brano sullo struzzo in Gb 39,13-18, è al riguardo particolarmente interessante. Il poeta non è certo molto preciso circa la biologia e l'etologia degli struzzi, ma ciò è irrilevante: il succo del discorso è che Dio si prende cura di animali che nell'immaginario comune sono del tutto privi di saggezza, com'è appunto lo struzzo.¹¹

¹⁰ Cf. N.C. HABEL, *Where Is the Voice of Earth in Wisdom Literature?*, in N.C. HABEL - S. WURST (edd.), *The Earth Story in Wisdom Traditions*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 26.

¹¹ Cf. I. SPANGENBERG, *Who Cares? Reflections on the Story of the Ostrich (Job 39,13-18)*, in HABEL - WURST, *The Earth Story*, 92-102.

Non sarà forse questa – la teologia delle formiche e dello struzzo! – una risposta indiretta ai dubbi di Giobbe, che si chiedeva perché Dio non elimina i malvagi? L'essere umano ragiona con la logica dell'antitesi: buono/cattivo, amico/nemico, giusto/ingiusto, utile/inutile, e vorrebbe applicare all'intero cosmo questa sua logica. Il Dio biblico, invece, utilizza la logica dell'essere, del crescere, del divenire: è un Dio che cura la vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli che a noi paiono inutili o persino dannosi. In questo modo, il poeta ci aiuta a uscire da una visione esclusivamente antropocentrica della creazione: il Creatore ama ogni vita, il cosmo sfugge al controllo dell'umanità, che pure sul cosmo stesso intenderebbe esercitare il suo dominio. Questi testi di Giobbe ci aiutano altresì a uscire dall'eccessivo antropocentrismo che ha caratterizzato l'intero pensiero occidentale, e di riflesso anche quello cristiano, senza cadere nell'opposto di un atteggiamento biocentrico assoluto; si potrebbero al riguardo recuperare le suggestioni di quell'antropocentrismo moderato che caratterizza la *Laudato si'*.¹²

Questo percorso che Giobbe ci invita a compiere è realmente molto interessante: la conoscenza del creato (oggi diremmo: la conoscenza *scientifica* del mondo), che pure è disponibile all'umanità, sfocia nell'ammirazione per le opere meravigliose di Dio. Così, il senso del cosmo non è affatto *indisponibile* agli esseri umani, ma resta loro *inconoscibile* in tutta la sua profondità. L'essere umano scopre poi che quando intende parlare di Dio deve porsi in un atteggiamento di meraviglia e di adorazione, nella piena consapevolezza del proprio limite.¹³ È vero: Dio non risponde direttamente ai problemi posti da Giobbe, ma lascia che un altro – cioè l'universo, inteso come un «cosmo» realmente dotato di senso – parli al suo posto. Già in Gb 12,7-9 Giobbe stesso aveva immaginato di interrogare la creazione, be-

¹² FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS); cf. G. WHELAN, *La persona umana: causa o soluzione della crisi ecologica?*, in H.M. YÁÑEZ (ed.), *Laudato si': linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, 97-114.

¹³ In un celebre e polemico studio che ha segnato l'inizio della contestazione, proveniente da una buona parte del mondo scientifico, della visione cristiana del mondo, Lynn White suggeriva già cinquant'anni or sono, richiamandosi tra l'altro a Francesco d'Assisi, la necessità di assumere, nei confronti della natura, un atteggiamento «artistico», piuttosto che scientifico; la natura andrebbe considerata, secondo White, nella sua dimensione sacramentale e simbolica (cf. L. WHITE, *The historical roots of our ecologic crisis*, in «Science» 155 [1967] 1203-1207).

stie della terra, uccelli, rettili e pesci, perché siano loro a istruire gli esseri umani sull'ingiustizia dell'agire di Dio.¹⁴

Oggi, almeno a livello di mentalità culturale di base, il nostro sguardo sul mondo appare per lo più condizionato dall'approccio tecnico e scientifico, spesso manipolatorio e strumentalizzante (ha valore solo ciò che è utilizzabile). In tali prospettive – delle quali comunque risentiamo tutti – il fatto che la visione del mondo possa condurre a una domanda su Dio è possibile, ma si tratta di una domanda eminentemente soggettiva, individuale, pertanto non universalizzabile, se non nella forma kantiana che riteneva questo passaggio (quello cioè dalla visione del mondo come cosmo alla domanda su Dio) come un «antropomorfismo simbolico»: ovvero, noi esseri umani siamo fatti in modo che davanti a qualcosa in cui cogliamo un ordine, immediatamente pensiamo anche a un ordinatore, ma non è detto che a tale domanda si possa dare una risposta né, tantomeno, che essa colga una realtà oggettiva.¹⁵ E tuttavia restano vere le critiche di Paul Ricoeur all'ideologia scientifico-tecnologica (che per lui è anche ideologia militare-industriale) che nasce dall'oblio del sacro e conduce solo al deserto.¹⁶

Tuttavia, c'è ancora da ricordare, in questo contesto, il secondo discorso di Dio (Gb 40,6-41,26), che tocca sia il problema del male che il grande tema della libertà. Con molta ironia Dio chiede a Giobbe, nella prima parte del suo discorso (40,6-14), di scambiarsi il posto. Giobbe viene esortato così a risolvere lui stesso il problema del male, eliminando, se ne è capace, tutti i malvagi, ponendosi, se ne è capace, al posto di Dio stesso.

Nel secondo discorso di Dio, il tema della creazione ritorna poi in modo prepotente nell'ampio passo di Gb 40,15-41,26, ovvero nelle celebri e allo stesso tempo misteriose figure di Behemôt e Leviatàn. Al di là delle tante discussioni esegetiche fatte intorno a queste figure e delle quali in questa sede non ci occupiamo, restano vere e suggestive le conclusioni di Ricoeur:

¹⁴ Si veda anche Gb 29,38-40; cf. D. PATRICK, *Divine Creative Power and the Decentering of Creation: the Subtext of the Lord's Addresses to Job*, in I LABEL - WURST, *The Earth Story*, 103-115.

¹⁵ «...perché allora noi non applichiamo all'Essere supremo in se stesso nessuna delle proprietà per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti empirici ed evitiamo così l'antropomorfismo *dogmatico*: ma le riferiamo tuttavia al rapporto di questo Essere con il mondo e ci permettiamo così un antropomorfismo *simbolico* che in realtà concerne solo il linguaggio e non l'oggetto stesso», I. KANT, *Prolegomeni a ogni metafisica futura*, Rusconi, Milano 1995, 231.

¹⁶ Cf. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, in «Archivio di Filosofia» 44 (1974) 57-76 (cf. p. 73).

Il Dio che si indirizza a Giobbe dalla tempesta gli mostra Behemôt e Leviatàn, le vestigia del caos vinto, divenute figure di una brutalità dominata e misurata dall'atto creatore; attraverso i simboli gli lascia capire che tutto è in ordine, misura e bellezza [...]. La sofferenza non è spiegata né eticamente né altrimenti; ma la contemplazione del tutto abbozza un movimento che deve essere completato con l'abbandono di una pretesa: col sacrificio dell'esigenza che era all'origine della recriminazione, cioè la pretesa di formare solo per sé un isolotto di senso nell'universo, un impero in un impero.¹⁷

È proprio l'abbandono di questa pretesa «divina» che emerge nella risposta finale di Giobbe a Dio, in Gb 42,5-6, che offro in una traduzione senz'altro meno nota ai commentatori di Giobbe:

Avevo udito di te solo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono
e per questo detesto polvere e cenere,
ma ne sono consolato.¹⁸

In questo testo senz'altro non facile, sembra che Giobbe continui a «detestare polvere e cenere», ovvero che continui a restare totalmente immerso all'interno di una condizione umana di assoluta fragilità («polvere e cenere», appunto), ma che, nonostante tutto, egli si senta «consolato» perché finalmente ha incontrato Dio nella realtà dell'universo nel quale tutti viviamo e ha compreso che questo Dio è libertà che crea; è l'onnipotente mite, non il giudice violento che Giobbe temeva. Nel momento in cui Giobbe avrebbe dovuto riconoscersi sconfitto, egli trova la sua piena vittoria. Nonostante il perdurante «perché?» di fronte alla fragilità dell'esistenza umana (di nuovo il riferimento alla «polvere e cenere») che Giobbe «detesta», egli può adesso abbandonarsi a Dio.¹⁹

¹⁷ P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1968, 298. Per una presentazione generale delle problematiche esegetiche relative a Behemôt e Leviatàn cf. L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qobelet, Siracide, Sapienza*, EDB, Bologna 2012, 122-123.

¹⁸ Cf. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, 123-124; cf. G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica*, PIB, Roma 1995, 82-83.

¹⁹ Per queste conclusioni, cf. lo studio di R. VIGNOLO, «Dov'è il Padre?». *Il nome di Giobbe e il suo dramma*, in «La Rivista del Clero Italiano» 92 (2011) 760-782.

3. Ben Sira: la creazione, mistero meraviglioso. Creazione e teodicea

Dal libro di Giobbe passiamo adesso ad alcuni spunti provenienti dal libro di Ben Sira, un'opera per molti aspetti più tradizionale, che tuttavia ci conduce in direzioni allo stesso tempo complementari e innovative rispetto a Giobbe, per quanto riguarda il tema della creazione e, soprattutto, della sua bellezza.

Il testo di Sir 42,15-43,33, scritto nella forma letteraria di un inno e che già è presente nella citazione che fa da titolo a questo studio («*Bellezza del cielo è la gloria degli astri*» [Sir 43,9]), offre nel suo insieme uno sguardo altamente poetico sulla bellezza della creazione.²⁰ Come già in Giobbe, e secondo una prospettiva comune a molti testi biblici da Gen 1 ai Salmi, la contemplazione della bellezza delle realtà del cosmo conduce l'essere umano a riconoscervi l'opera del Creatore.

Nel libro di Ben Sira è, tuttavia, nuovo il tentativo di riflettere su ciò che la creazione, considerata sotto questo aspetto di ordine e bellezza, ha anche da dire all'umanità in relazione al problema del rapporto tra Dio e il male. Ben Sira afferma con una certa chiarezza l'esistenza di una polarità insita nella struttura stessa della creazione (33,14-15):

Di fronte al male c'è il bene,
di fronte alla morte c'è la vita
e di fronte alla luce, le tenebre;²¹
così di fronte all'uomo pio c'è il peccatore.
Considera perciò tutte le opere dell'Altissimo:
a due a due, una di fronte all'altra.

Bene e male stanno l'uno davanti all'altro, come la luce sta di fronte alle tenebre, ma rientrano entrambi in un ordine voluto da Dio; potremo parlare di una vera e propria dottrina degli opposti. C'è dunque in Ben Sira l'idea di un equilibrio di fondo del cosmo. Ben Sira tenta in questo modo di dare una risposta all'ambivalenza che l'essere umano scopre nel creato, in particolare in relazione all'esistenza del bene e del male. In Sir 42,24-25 si afferma ancora che nella creazione non vi è nulla di incompleto. Il

²⁰ Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *The Hymn to the Creation: Sir 42,15-43,33. A polemic text?*, in A. PASSARO - G. BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira: studies on tradition, redaction, and theology*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, 119-138 (con ulteriore bibliografia).

²¹ Stico aggiunto con l'ebraico e il siriano; assente nel greco.

testo di 42,24(ebr.) dice con chiarezza che «tutte le cose sono diverse l'una dall'altra; egli [Dio] non ne ha fatte alcuna invano»; il testo greco legge piuttosto: «Tutte le cose sono a coppia, l'una di fronte all'altra». Tutto ciò che Dio ha creato ha dunque un senso, anche quando agli occhi degli esseri umani potrebbe sembrare non averlo affatto.

In un passo precedente, Sir 39,16-35, anch'esso di carattere innico, Ben Sira apre la sua riflessione con un invito alla lode (39,12-15) e prosegue in Sir 39,16-20 affermando la bontà sostanziale del creato: «Le opere del Signore sono tutte buone...» (39,16a; cf. anche 39,33a). Nei vv. 21-27 il tema dell'inno si sposta verso il problema specifico della teodicea: ogni opera di Dio, afferma Ben Sira, ha una funzione precisa, a tempo opportuno, ma anche a seconda dell'uso che ne fanno gli uomini (cf. i vv. 26-27). L'inno prosegue elencando nove elementi della creazione dei quali Dio si serve per punire i malvagi (vv. 28-31) e si chiude con un nuovo invito alla lode (39,32-25).

È particolarmente interessante osservare come in questi testi di Ben Sira non sia assente un certo influsso della filosofia stoica, seppure valutato in diversa misura dai commentatori.²² Leggiamo nello stoico Crisippo:

Certamente niente è più stolto di chi pensa che possano esistere i beni se non ci fossero anche i mali. Ora, siccome i beni sono contrari ai mali, necessariamente devono esserci sia gli uni che gli altri in reciproca opposizione e possono sussistere solo grazie a uno sforzo, oserei dire a un tempo vicendevole e contrario...²³

Per gli stoici, dunque, la dualità è una qualità innata delle cose. Si pensi al testo di Sir 43,27 dove nel quadro dell'appena ricordato inno alla creazione Ben Sira definisce Dio: «Egli è il tutto», con un'espressione sorprendente che, presa fuori contesto, suonerebbe persino di carattere panteista.²⁴

²² Cf. l'articolo pionieristico di R. PAUTREL, *Ben Sira et le stoïcisme*, in «Recherches de Science Religieuse» 51 (4/1963) 535-549; cf. anche S.L. MATTILA, *Ben Sira and the Stoics: a Reexamination of the Evidence*, in «Journal of Biblical Literature» 119 (3/2000) 473-501; J. ASURMENDI, *De l'identité: Ben Sira et les stoïciens*, in O. ARTUS - J. FERRY (edd.), *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Cerf, Paris 2009, 205-225.

²³ SVF II, 1169 (= Cf. R. RADICE [ed.], *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano 2002, 947).

²⁴ Cf. un'ottima discussione in G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, PIB, Roma 1975, 200-202.

Ben Sira non si preoccupa tanto di spiegare perché c'è il male, ma con molto realismo e con una buona dose di ottimismo, entrambe caratteristiche tipiche dei saggi d'Israele, tenta di trovare anche per il male una collocazione nell'ordine della creazione. Potremmo dedurre che per il Siracide il male non esiste se non come l'altra faccia del bene, in una sorta di *coincidentia oppositorum* che rifiuta al male uno spessore ontologico e risolve così l'opposizione tra bene e male all'interno del mistero della volontà divina. Per questa ragione, la soluzione di Ben Sira è accettabile soltanto all'interno di una visione dichiaratamente religiosa del cosmo (cf. già tutto il primo capitolo dell'opera); solo l'uomo religioso, infatti, ha per Ben Sira una piena conoscenza del creato e del suo Creatore:

Chi lo ha visto e può descriverlo?
 Chi può lodarlo come egli è?
 Oltre a questo ci sono ancora molte cose nascoste;
 solo un poco ho visto delle sue opere.
 Il Signore infatti ha creato ogni cosa
 e ha dato la sapienza ai suoi fedeli (Sir 43,31-33).

Il creato, considerato nell'ottica di Ben Sira, permette la conoscenza del Creatore, pur non esaurendola, e tale conoscenza sfocia nell'ammirazione e nella lode, che costituiscono il motivo di fondo della presentazione del creato stesso fatta dal saggio in tutto il c. 43: «Nel glorificare il Signore esaltatelo quanto più potete, perché non sarà mai abbastanza» (43,30); ma non mancano nel libro descrizioni poetiche piene di meraviglia, come quella a proposito dell'arcobaleno, in 43,11. L'intero passo di Sir 42,15-43,33 mostra la convinzione di Ben Sira che l'uomo si trova a vivere in un cosmo bello e ben ordinato, un ordine che è il prodotto diretto della volontà di Dio. Più volte Ben Sira insiste sul fatto che gli elementi del cosmo passati in rassegna dal poema «ubbidiscono» alla volontà divina (cf. 42,23; 43,10.13 ecc.).²⁵

Ci chiediamo, tuttavia, se una tale visione del mondo sia oggi ancora realmente accettabile. L'attuale visione scientifica non appare forse agli opposti di una tale precomprensione religiosa del cosmo? È pur vero che Isaac Newton, nello «Scholium generale» ai suoi *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, affermava che dalla materia bruta non può nascere

²⁵ Si veda una sintetica presentazione in N. CALDUCH-BENAGES, *Linno al creato in Ben Sira* (Sir 42,15-43,33), in «Parola Spirito e Vita» 44 (2001) 51-66.

alcun ordine e se un tale ordine c'è, esso deve essere opera di un creatore; ma si tratta in ogni caso di asserzioni non dimostrabili in alcun modo, neppure se poste in bocca a Newton.²⁶

Ora Ben Sira, come del resto anche l'autore di Giobbe, insistono sulla presentazione del creato visto come un qualcosa che è in stretta relazione con Dio, una relazione nella quale l'azione libera di Dio, come già implicito in Gen 1, lascia a sua volta «libera» la creazione nel suo stesso sviluppo. Tale libertà «relazionale» della creazione ci suggerisce pertanto di guardare all'universo come a un sistema filosoficamente aperto. Anche la risposta chiaramente «religiosa» di Ben Sira può avere dunque, se considerata in quest'ottica, una sua importanza per la filosofia e per la scienza.

Come suggerisce Giuseppe Tanzella-Nitti, pensando alla creazione intesa come «relazione»:

Non ci riferiamo qui alla particolare geometria o al valore della curvatura dello spazio-tempo che dovrebbe reggere un simile modello di universo. Vogliamo invece mettere in luce che la conoscenza che noi abbiamo di esso non può essere completamente dedotta partendo da principi *a priori*, ma deve continuamente nutrirsi dell'interazione con il reale, che si comporta appunto come un sistema aperto. La comprensione dell'universo non potrebbe essere costruita sulle basi di una logica autoreferenziale, né a livello assiomatico, né a livello fisico. In sostanza, i «perché ultimi» della realtà fisica non si possono ricavare da una meta-legge cosmica: in un universo originato dalla volontà libera di un Creatore non avrebbe alcun senso definire una «teoria empirica del tutto» e questa non rappresenterebbe affatto, come ritenuto erroneamente da alcuni autori [il riferimento è qui a Stephen Hawking; *ndr*], l'ultima porta di accesso alla mente di Dio.²⁷

²⁶ «Questa elegantissima compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non poté nascere senza il disegno e la potenza di un ente intelligente e potente. E se le stelle fisse sono centri di analoghi sistemi, tutti questi, essendo costruiti con un identico disegno, saranno soggetti alla potenza dell'Uno: soprattutto in quanto la luce delle stelle fisse è della stessa natura della luce del Sole, e tutti i sistemi inviano la luce verso tutti gli altri. E affinché i sistemi delle stelle fisse non cadano, a causa della gravità, vicendevolmente l'uno sull'altro, questo stesso pose una distanza immensa fra di loro», I. NEWTON, *Scolio generale*, nella seconda edizione dei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1713), tr. it. da I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino 1965, 792-793.

²⁷ Il riferimento a Hawking viene dal suo celebre testo di amplissima divulgazione S. HAWKING, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York 1988 (tr. it. *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Super Poket, Milano 1998, 197); la citazione è tratta invece da G. TANZELLA-NITTI, *Creazione*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede*, 2002, in www.disf.org/creazione (18.5.2018).

4. Il libro della Sapienza: creazione e salvezza

Un terzo spunto di riflessione ci viene dal libro della Sapienza, l'ultimo dei libri sapienziali dell'Antico Testamento in senso cronologico, almeno secondo il canone cattolico. La vera novità di quest'opera è la sua capacità di rileggere il messaggio biblico all'interno di un contesto marcatamente ellenistico; il libro è stato scritto ad Alessandria nell'ultima fase dell'impero di Ottaviano Augusto. L'anonimo saggio alessandrino fa questo senza mai tradire la propria fede, ma riuscendo a compiere un'opera che oggi potremmo definire di «inculturazione».²⁸

Un esempio ben noto è il testo di Sap 13,5, relativo proprio al tema della bellezza della creazione. Il passo si trova all'interno di una più ampia critica (cf. Sap 13,1-9), in realtà piuttosto moderata, all'atteggiamento di quei filosofi che dalle cose create non sono stati capaci di riconoscere il Dio biblico, «colui che è», ovvero il Dio di Es 3,14; l'autore della Sapienza ha qui in mente soprattutto gli stoici. Per giustificare la sua critica, l'autore introduce, al v. 5, un argomento tipicamente greco:

Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature, infatti,
per analogia si contempla l'autore della loro esistenza.

L'argomento qui utilizzato si fonda sul principio logico della cosiddetta analogia di proporzionalità, già noto a Platone e utilizzato proprio dagli stoici, anche se mai in riferimento a Dio prima della Sapienza. In altre parole, è proprio la logica interna allo stoicismo che avrebbe dovuto condurre tali filosofi alla scoperta di un creatore personale, ovvero di quel Dio che si rivela nelle Scritture. Il testo di Sap 13,1-9 è certamente complesso e non può essere qui commentato più a fondo.²⁹ Ma già il v. 5 è rivelatore della convinzione dell'autore circa la possibilità di una conoscenza di Dio raggiunta a partire dalla contemplazione «estetica» delle realtà del cosmo.³⁰

Il tema dell'analogia avrà uno sviluppo notevole nella teologia cristiana e costituirà uno degli aspetti del pensiero teologico sul quale il pensiero filosofico e scientifico moderno punterà la sua critica, già a partire dal no-

²⁸ Cf. L. MAZZINGHI, *Il libro della Sapienza: elementi culturali*, 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)*, EDB, Bologna 1998, 179-198.

²⁹ Cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse*, PIB, Rome 1973, 1-52.

³⁰ Cf. una interessante citazione di Sap 13,5 in LS 12.

minalismo tardo medievale. Il matematico italiano Alberto Strumia, nella voce *Analogia* curata per il *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede* conclude così, ricollegandosi, pur senza dirlo in modo esplicito, con la prospettiva offerta dal testo di Sap 13,5:

L'analogia è una delle luci che ci fa comprendere perché essenza ed esistenza sono irriducibili. Essa costituisce in qualche modo una risposta all'incompletezza della prospettiva esistenzialista (la verità della cosa rimanda solo al suo emergere sul flusso dell'esistenza e non ad altre domande) e di quella essenzialista (la verità della cosa consisterebbe solo nello spiegare cosa essa sia, cioè la sua essenza). E costituisce anche una guida per il corretto utilizzo del simbolo e del suo linguaggio, evitando che esso termini in un continuo rimando, senza mai poggiare su un fondamento noetico.³¹

Non sfugga poi il fatto che l'argomento dell'analogia utilizzato in Sap 13,5 si fonda appunto sulla bellezza delle creature, un tema già visto in Ben Sira e ben noto alla Scrittura sin da Gen 1, come si è detto. Il tema della bellezza della natura (ma la persona credente direbbe piuttosto «del creato») non è così frequente all'interno del discorso scientifico attuale, eppure la domanda sulla bellezza non sembra essere del tutto morta, anche ai nostri giorni. Tale domanda che fu già di Newton, la cui visione di Dio non coincideva con quello biblico, continua infatti a provocare anche gli scienziati:

Da dove viene che la natura non fa nulla invano, e da dove deriva tutto l'ordine e la bellezza che vediamo nel mondo?³²

³¹ A STRUMIA, *Analogia*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede*, 2002, in www.disf.org/analogia (18.5.2018).

³² I. NEWTON, *Opticks*, 1730⁴, Query 28, tr. it. *Scritti di ottica*, UTET, Torino 1978, 576. Cf. il fisico e filosofo della scienza Henry Margenau: «Perché c'è tanta bellezza nella natura? Noi non crediamo che la bellezza stia solo nell'occhio dello spettatore. Alla base delle esperienze di bellezza, o almeno di alcune, ci sono dei caratteri oggettivi, come i rapporti fra le frequenze delle note di un accordo maggiore, la simmetria fra le forme geometriche, il fascino estetico della giustapposizione di colori complementari. Nessuno di questi ha un valore di sopravvivenza, ma tutti sono frequenti in natura, in una misura pressoché incompatibile col caso. [...] Noi ammiriamo l'incomparabile bellezza di una foglia d'acero in autunno, col suo rosso intenso, le nervature azzurre e i bordi dorati. Si tratta per caso di qualità utili alla sopravvivenza quando la foglia è in disfacimento?», (in H. MARGENAU, *The miracle of existence*, Ox Box Press, Woobridge (CT) 1984 (tr. it. *Il miracolo dell'esistenza*, Armando, Roma 1987, 44). Cf. anche W. DERKSE, *Bellezza*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede*, 2002, in www.disf.org/bellezza (18.5.2018).

Esiste, tuttavia, un altro aspetto che caratterizza la teologia della creazione nel libro della Sapienza e che vale la pena di essere ricordato. Fin dall'inizio della sua opera, in una sorta di «manifesto» programmatico del suo pensiero, l'anonimo saggio alessandrino mette in rilievo l'importanza che per lui ha il creato. Leggiamo in particolare in Sap 1,14 che «le generazioni del cosmo sono portatrici di salvezza». Con l'espressione greca *hai geneseis tou kosmou* si rimanda certamente all'ebraico *toledôt* («generazioni»), un vocabolo che ritma l'intero racconto di Gen 1-11. La creazione, dunque, ha un valore attivo per quanto riguarda la salvezza; lo stesso creato è appunto *sôtêrios*, «salvifico».

Nella terza parte del libro (Sap 10-19) il libro della Sapienza offre una rilettura sapienziale degli eventi dell'esodo, e non solo di essi. L'intero testo mette bene in luce come nelle sue azioni storiche il Dio biblico si serve del creato come «alleato» (*hypérmachos*; così si afferma appunto in Sap 16,24), sia per punire che per salvare.³³ La creazione – ed è questa un'affermazione davvero rilevante in campo teologico – non è così lo sfondo sul quale si svolge la storia della salvezza, quanto ne è piuttosto la protagonista.³⁴ La ragione profonda che sta dietro a questa convinzione è esposta dall'autore nel testo di Sap 11,24-26:

Tu ami infatti tutto ciò che esiste
e non disprezzi nulla di quello che hai fatto:
se tu avessi odiato qualche cosa non l'avresti creata.
Come avrebbe potuto sussistere qualcosa, se a te non fosse piaciuto?
Potrebbe conservarsi qualcosa, se da te non fosse stato chiamato?
Tu risparmi tutte le cose, perché tutte sono tue, Sovrano, amico della vita.

Questo è l'unico passo biblico che afferma con una tale chiarezza l'amore di Dio per tutto ciò che esiste; un altro testo di grande rilevanza teologica,³⁵ nel quale l'idea di creazione è unita a quella di provvidenza e di conservazione; la creazione esiste non come singolo momento privilegiato

³³ Cf. L. MAZZINGHI, *The Antithetical Pair «to punish» and «to benefit» (κολάζω - εὐεργετέω) in the Book of Wisdom*, in N. CALDUCH-BENAGES (ed.), *Wisdom for Life. Essays Offered to Honor Prof. Maurice Gilbert, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, 237-249.

³⁴ Cf. M. KOLARCÍK, *Creation and Salvation in the Book of Wisdom*, in R.J. CLIFFORD - J.J. COLLINS (edd.), *Creation in the Biblical Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington 1992, 97-107.

³⁵ Cf. la citazione di questo testo in LS 77.

di una lontana azione divina, avvenuta in un remoto passato, ma come relazione continua, libera e profonda con Dio. Ci troviamo qui nel contesto di Sap 11,15-12,27, un testo che costituisce una prima digressione, all'interno di Sap 10-19, centrata sul tema della «filantropia» divina.

Poco più avanti si legge ancora che un tale amore di Dio è motivato dal fatto che «il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose» (12,1). Qui il libro della Sapienza riprende l'idea già introdotta fin da Sap 1,6, che cioè «lo spirito del Signore riempie l'universo». Con un po' di audacia, l'autore riprende, almeno a livello di linguaggio, concezioni stoiche relative allo *pneuma* cosmico e, spogliandole del panteismo proprio di quella filosofia, le adatta all'idea biblica dello spirito di Dio, accostandolo contemporaneamente alla sapienza (cf. anche Sap 7,22; 8,1). In questo modo il saggio alessandrino ottiene come risultato quello di affermare una vera presenza divina all'interno delle realtà create, salvando però la trascendenza di Dio. Per tale ragione, nulla sfugge all'amore universale di Dio. Qui raggiungiamo alcune suggestioni offerte da Francesco nella *Laudato si'*:

Noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, un comunione sublime che ci spinge a un rispetto sacro, amorevole e umile (LS 89).

Il libro della Sapienza ci dà la possibilità di parlare di una sorta di «anima della creazione» (lo «spirito di Dio» sopra ricordato) e offre un'ottima base biblica alle ripetute affermazioni di Francesco circa il fatto che nel cosmo tutto è connesso (cf. LS 16; 117; 138), tutto è collegato (cf. LS 91), tutto è in relazione (cf. LS 92; 120; 142).

Non è qui possibile approfondire ulteriormente una riflessione sul libro della Sapienza che sarebbe peraltro molto utile in relazione al nostro tema. In particolare, non ci è possibile affrontare in dettaglio i cc. 13-15 del libro dove l'autore ci offre la più lunga polemica di tutta la Bibbia contro l'idolatria. L'idolatria, per il nostro saggio, non è altro che l'aver posto la creatura al posto del Creatore, considerando la vita solo come un gioco e l'esistenza come un'occasione di guadagno, come si esprime in modo caustico il testo di Sap 15,12. Si tratta di un tema attualissimo, come almeno due volte ci ricorda la *Laudato si'* al n. 6 e, in particolare, al n. 75: è il rischio di adorare altre potenze del mondo, sino a calpestare le realtà create, senza più alcun limite.

Sarebbe ancora importante ricordare, infine, come nella visione teologica sulla creazione che ci offre il libro della Sapienza ciò che attende il mondo

non è tanto la distruzione o la rovina del mondo stesso, quanto piuttosto la sua salvezza. Come si esprimono gli ultimi versetti del libro (cf. Sap 19,18-21), la salvezza del cosmo consiste infatti in una creazione rinnovata, descritta in questo testo conclusivo con una splendida analogia musicale: il creato verrà alla fine rinnovato, come accade a un musicista che cambia melodia e ritmo, pur continuando a suonare sullo stesso strumento.³⁶ Il credente nel Dio della Bibbia, proprio perché è capace di uno sguardo realistico sul mondo, è anche in grado di scorgere un «oltre» che apre alla speranza.

5. Il Cantico dei Cantici e la figura di «donna sapienza»

Due testi ancora, il Cantico dei Cantici e i poemi del libro dei Proverbi (Pr 1-9) su «donna Sapienza», ci permettono una riflessione conclusiva, in questo caso più al femminile.

«Quanto sei bella, o mia diletta, quanto sei bella!» (Ct 1,15). L'amore di coppia cantato nel Cantico dei Cantici trova una delle sue radici nella scoperta della bellezza dell'amata e dell'amato; si tratta di una bellezza che è prima di tutto bellezza del corpo. Nel descrivere il corpo di lui e soprattutto quello di lei, il Cantico utilizza una vasta galleria di immagini che fa dell'intero poema quel «giardino di metafore», di cui parlava Paul Ricoeur.³⁷ Com'è noto, la dimensione simbolica del Cantico prende la sua ispirazione in primo luogo dal mondo della natura: così il corpo dell'amata è come una palma (Ct 7,8), i suoi seni come cuccioli di gazzella (Ct 4,5), l'amato stesso è come un giovane cerbiatto che balza per le colline (Ct 2,9); potremmo continuare molto a lungo in questa rassegna.³⁸

Si tratta evidentemente di poesia, ma c'è senz'altro di più; o, se vogliamo, tale poesia assume una rilevanza teologica che non possiamo trascurare. È ben noto che il Cantico non parla mai direttamente di Dio; vi allude discretamente solo alla fine, in 8,6, quando scopriamo quasi all'improvviso

³⁶ Cf. A. PASSARO, *L'argomento cosmologico di Sap 19,18 e la concezione della creazione nel libro della Sapienza*, in F. ARMETTA - M. NARO (edd.), *In Charitate Pax. Studi in onore del Card. Salvatore De Giorgi*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1999, 47-61.

³⁷ Cf. P. RICOEUR, *La metafora nuziale*, in A. LACOCQUE - P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, 263-298.

³⁸ Un'ottima introduzione alla simbolica del Cantico e in particolare alla simbolica del corpo è in G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, EIDB, Bologna 1992, 103-113.

che l'amore è «una fiamma di Yh[wh]». Il Cantico parla però, continuamente, della creazione che costituisce in gran parte lo sfondo sul quale si celebra l'amore dei due amanti: amare l'altra persona significa scoprire nella sua bellezza un riflesso della bellezza della natura, ovvero, per un lettore e un ascoltatore assiduo della Bibbia, un riflesso della bellezza del creato. Non è un caso che il Cantico alluda continuamente ai testi di Gen 1-3, che ne costituiscono lo sfondo biblico più evidente.³⁹ Ritorniamo così a quanto abbiamo osservato all'inizio di questo studio: il creato è bello perché così il Creatore l'ha voluto. Ma è possibile arrivare al Creatore anche attraverso il gustare e il godere della bellezza del corpo di colui/colei che si ama. Sessualità e corporeità non sono più un ostacolo verso la scoperta del Creatore, ma piuttosto divengono una via privilegiata da percorrere che lo stesso Creatore ha voluto offrire all'umanità. Il corpo dell'amato e il corpo dell'amata costituiscono, letti alla luce del Cantico, un riflesso della bellezza della creazione ed è nell'amore per quella persona vista nella sua corporeità che l'essere umano può apprendere ad amare l'intero creato.⁴⁰ Si tratta di una spiritualità del corpo e della creazione dalla quale il cristianesimo appare ancora, nel suo complesso, piuttosto lontano.

Un'ultima postilla, per concludere. Nel Cantico dei Cantici è ben noto come la voce principale che si ode nel poema sia quella della donna; il Cantico è dunque un testo al femminile, o almeno è un testo che mette al centro la figura di lei. Qui dovremmo aprire una nuova riflessione, che è possibile soltanto accennare. La voce della creazione, nella Bibbia, è anche una voce femminile, e non solo quella della donna del Cantico. È, in particolare, la voce di quella «donna sapienza» che prende la parola all'inizio del libro dei Proverbi (cf. Pr 1,20-32; 8; 9,1-6) e che avrà uno sviluppo notevole nella tradizione sapienziale.⁴¹ Nel secondo discorso di «donna sapienza» (Pr 8), in particolare nella terza strofa rappresentata da Pr 8,22-31, la sapienza personificata è descritta dal poeta come figlia di Dio, come una piccola bambina che gioca nel mondo, contemporaneamente sia con Dio

³⁹ Cf. G. BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, Paoline, Milano 2003, 437-441.

⁴⁰ Cf. C.R. FONTAINE, «Go Forth into the Fields». *An Earth-centered Reading of the Song of Songs*, in HABEL - WURST, *The Earth Story*, 127-142.

⁴¹ Cf., ad esempio, G. BAUMANN, *A figure with many facets: the literary and theological functions of personified Wisdom in Proverbs 1-9*, in A. BRENNER - C.R. FONTAINE (edd.), *Wisdom in Psalms. A feminist companion to the Bible*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 44-78. Cf., per una visione generale della questione, MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, 72-83.

che con gli uomini.⁴² Alla luce del testo di Pr 8,30-31, l'essere umano non appare affatto come il *paignion*, il giocattolo di un *deus ludens*, secondo una celebre descrizione platonica (cf. *Leggi* 803B). L'essere umano è creato libero e partecipa, assieme alla sapienza, al sublime gioco divino della creazione. Gregorio di Nazianzo applicherà questa idea al *Logos* di Dio: «Poiché il sublime *Logos* [...] gioca. Con le immagini più variopinte egli adorna, a suo piacimento e in ogni forma, il cosmo».⁴³

Una tale figura, quella di «donna sapienza», è in realtà metafora viva della presenza di Dio nel mondo, presenza che salva, allo stesso tempo, sia la trascendenza che l'immanenza di Dio. La sapienza personificata non si identifica come tale con la creazione, ma neppure si identifica direttamente con Dio, del quale è appunto «figlia». È una figura mediatrice, una figura femminile che svela all'umanità il senso profondo di una creazione che, mentre è governata da leggi proprie, rivela a un tempo la presenza del suo Creatore. Dovessimo presentare la figura di «donna sapienza» di Pr 8 ai giovani *millennials* di oggi, potremmo accostarla con un po' di fantasia al *web*, a una sorta di *link* che connette l'intera realtà. Mentre però il *web* presuppone legami del tutto artificiali e, in fondo, solo virtuali, la sapienza biblica è un legame cosmico, umano e divino insieme, un legame reale perché radicato nell'esperienza concreta della vita, un legame vivente che permette a chi l'accoglie di scoprire il senso profondo della realtà. Un senso che per i saggi d'Israele è racchiuso nella persona di Dio.

⁴² Cf. M. GILBERT, *Le discours de la Sagesse en Proverbes 8. Structure et cohérence*, in ID. (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven University Press - Peeters, Leuven 1990², 202-218, 414-415. Ripubblicato in ID., *L'antique sagesse d'Israël. Etudes sur Proverbes, Job, Qobélet, et leurs prolongements*, Peeters Pub & Booksellers, Paris 2015, 187-208. Per la lettura del difficile termine ebraico *'amôn* inteso nel senso di (bambino) «lattante» o «allevato» cf. M.V. FOX, *Amon [Prov 8,30] Again*, in «Journal of Biblical Literature» 115 (1996) 699-702.

⁴³ *Carmina* I,2,2, vv. 599s: PG 17,624A. Cf. in particolare H. RAHNER, *Homo ludens*, Paideia, Brescia 2011, 24-29.