

La PAROLA dell'ORIGINE
Il mondo e la storia nella prospettiva della creazione

Milano, 18-19 febbraio 2020

Il "gioco" della Sapienza (Proverbi 8,22-31)

Prof. Gianantonio Borgonovo

Non è necessario in questa sede dimostrare la peculiarità di Prv 1-9 nel contesto del libro e il rilievo retorico assunto dai due discorsi di «donna Sapienza» in Prv 1,20-33 e 8,1-36.

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

1. PRV 8,22-31 NEL CONTESTO IMMEDIATO DI PRV 8,1-36

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

elevati, sulla strada, agli incroci» (v. 2), invita tutti a seguirla per avere vita e felicità.

Dopo l'introduzione (vv. 1-3), il discorso si articola in una sezione argomentativa (vv. 4-31) e una conclusione operativa (vv. 32-36). La sezione argomentativa è pure suddivisa in tre parti, ciascuna delle quali segnalata da un *incipit* che dà rilievo alla struttura dello sviluppo:

a) «A voi, uomini» (*'älêkem 'išîm*): vv. 4-10 (e 11);

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

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

Per la finalità di questo contributo, è importante mettere in rilievo la particolare attenzione dell'autore di Prv 8 al rapporto tra *ḥokmâ*, ^{ADONAI} e l'umanità nel suo insieme. Il rapporto tra i tre attori, oltre ad essere la struttura portante di Prv 8,4-31, è anche – simmetricamente – la struttura della terza parte (8,22-31): «^{ADONAI} qānānî» (v. 22); «*šām 'ānî*» (v. 27); «*wā'ehjeh 'ešlô 'mwn*» (v. 30); «*'et-benê 'ādām*» (v. 31).

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

30a:	<i>wā'ehjeh ša'āšū'im</i>		<i>jôm jôm</i>
30b:		<i>m'saheqet l'pānājw</i>	<i>b'kol-ēt</i>
31a:		<i>m'saheqet</i>	<i>b'tēbēl 'aršô</i>
31b:	<i>w'sa'āšū'aj</i>	<i>'et-benê 'ādām</i>	

In effetti, la sezione ha come tema centrale il rapporto tra i tre attori: il rapporto tra *ḥokmâ* e $\overline{\text{ADONAI}}$, e quello tra *ḥokmâ* e umanità.

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

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

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

L'analisi strutturale di J.N. Aletti conferma una progressione omogenea della figura della *ḥokmâ*: a livello *sintagmatico*, in quanto si passa da una posizione iniziale di oggetto ad una di soggetto con una propria attività (*m^ešaheqet*), davanti a Dio (*'pānājw*) e con gli uomini (*'et-b^enē 'ādām*); a livello *semantico*, in quanto si passa da una passività, a una presenza e infine ad un'attività qualificata.

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

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

Questo è il carattere di mediatrice attribuito alla *ḥokmâ* da Prv 8: simbolo poetico o ipostasi teologica di una mediazione tra $\overline{\text{ADONAI}}$ e l'umanità? Prima di poter rispondere alla domanda, si devono chiarire due punti difficili da precisare nel loro preciso valore semantico: il significato di «*qānānî*» nel v. 22a e di *'mwon* nel v. 30a.

I.I $\overline{\text{ADONAI}}$ *qānānî rēšît darkô* (v. 22a)

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

- a) «acquistare, comprare»: è il significato fondamentale e più comune della radice *qnh*; in effetti anche la generazione o la creazione sono modalità di acquisizione;
- b) «generare, procreare»: significato che potrebbe essere trovato forse in Gn 4,1b; il ricorso all'ugaritico non è sufficiente, in quanto l'ambiguità dell'ebraico è presente pure nella

lingua di Ras Shamra; anche l'epiteto caratteristico di Athirat, *qnjt ilm*, può infatti essere interpretato come «creatrice degli dei» oppure «madre degli dei»;

c) «creare»: nella Bibbia Ebraica, cinque altri passi, oltre a Prv 8,22, potrebbero assumere questo significato (Gn 14,19.22; Dt 32,6; Sal 78,54; 139,13); i LXX hanno optato per questo significato, traducendo: *κύριος ἔκτισέν με* (si veda anche l'interpretazione di Sir 24,9, di cui parleremo in seguito); Aquila, Simmaco e Teodoziona hanno corretto in *ἐκτίσατο*, omologando il testo greco all'interpretazione giudaica.

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

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

1.2 *wā'ehjeh 'ešlô 'mwn* » (v. 30a)

Nei vv. 27-29, vi è la descrizione dell'ordinamento del mondo. Dio dà le sue leggi al mondo creato, e durante quest'opera ordinatrice la *hokmâ* è là, «accanto a lui». Non è una descrizione cosmogonica, ma un ordinamento

dell'universo nelle sue tre sfere (cielo, terra e abisso), che richiama la sequenza di Gn 1: l'abisso (Gn 1,2), la fissazione della volta celeste (Gn 1,6-8), la separazione delle acque e l'apparizione della terra asciutta (Gn 1,9-10).

Ora, in questa opera ordinatrice, la *hokmâ* è accanto ad ^{ADONAI} come *'mwn*. L'ambiguità di questo predicato è attestata anche nella tradizione esegetica giudaica. Il dibattito antico e moderno può in sintesi essere ricondotto ai seguenti tre campi semantici:

a) «architetto», collegando *'mwn* all'akkadico *ummānu*: in questo caso, è inteso come predicato della sapienza (cf LXX: *ἀρμόζουσα*, Sap 7,21), o come attributo riferito direttamente a Dio;

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

c) «bambina», «allevata», da *'āmûn* (participio qual passivo, come in Lam 4,5), attestato in Aquila (*τιθηνομένη*); oppure «nutrice», da *'ômēn* (participio qual attivo), come sembra interpretare Sap 7,12 (*γενέτις*), interpretazione menzionata in *BerR*.

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

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

Il problema si chiarisce nei suoi contorni quando si cerca di precisare il senso dell'attività della sapienza. Si dice che essa è garante dell'ordine cosmico. Ma certo non si può

liquidare il problema pensando a un *Urordnung* immanente alla creazione. Prv 8 invita ad osare di più: la *ḥokmâ* sarebbe il progetto di Dio, pensato *ab aeterno*, di incontrare l'umanità con la sua rivelazione.

La *ḥokmâ* di Prv 8 è di più di una finzione poetica o di un simbolo aperto come in Gb 28. Essa ha assunto un carattere di *mediazione*, che per ora è solo affermato, ma – rimanendo nell'ambiguità – non viene risolto. Non si mette ancora a fuoco in che senso vada letta questa mediazione tra l'unico $\overline{\text{ADONAI}}$ e l'umanità. Proprio questa lacuna genera le ben note difficoltà interpretative che sono state ricordate.

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

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

Ma è anche vero che proprio nel libro dei Proverbi, fra le «sette colonne» della casa di donna Sapienza, accanto ai *mišlê šelômôh* (Prv 10,1), si trovano i «detti di Agur ben-Iakè di Massa» (30,1), le «parole di Lemuel, re di Massa» (31,1) e persino una sezione che è, per così dire, la traduzione in ebraico delle *Istruzioni di Amenemope* (22,17-23,11), scritte in Egitto verso la fine del II millennio a.C. È un indizio molto interessante dell'apertura mentale di quei saggi e della prospettiva universalistica della ricerca; ma, d'altra parte,

è anche l'esito inevitabile della indeterminazione cui può giungere una *ḥokmâ* sganciata dalla *Tôrâ* e tendente a rimpiazzarla.

Proprio a questo problema cerca di rispondere la riscrittura di Prv 8 ad opera di Gesù ben Sira, all'inizio del II secolo a.C. Ma vorrei mettere tra parentesi la già nota posizione del Siracide per soffermarmi, a modo di conclusione, sul rapporto tra *sapienza* e *tôrâ* nella Tradizione Ebraica dopo l'identificazione tra le due, operata da Gesù ben Sira.

2. *HOKMÂ* E *TÔRÂ* NELLA SUCCESSIVA TRADIZIONE EBRAICA

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

Si leggano, come esempio, i seguenti testi: *MekhY* su Es 15,16 (*ms' dšjrh bšlh pršht*): «Quattro realtà sono definite "proprietà" [di Dio]: Israele, com'è detto in questo passo, i cieli e la terra (Gn 14,22), il tempio (Sal 78,54) e la *Tôrâ* (Pro 8,22). Israele, che è detto proprietà, è entrato nella terra, che è detta proprietà, ha costruito il tempio, che è detto proprietà, in merito alla *Tôrâ*, che è detta proprietà: è per questo che viene detto "il popolo che ti sei acquistato"».

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

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

m. Av 6,10: «Il Santo, benedetto Egli sia!, possiede in questo mondo cinque proprietà, ovvero la *Tôrâ*, il cielo e la terra, Abramo, Israele, il tempio. La *Tôrâ* è una proprietà; da dove si deduce? Dal fatto che sta scritto: " $\overline{\text{ADONAI}}$ mi ha posseduto" (Pro 8,22). Il cielo e la terra sono un'altra proprietà; da dove si deduce? Dal fatto che sta

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

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

Oltre a tale identificazione, per comprendere il ruolo attivo che la *Tôrâ* assume nell’atto della creazione, è necessario tener presente l’evoluzione ermeneutica dei testi della tradizione sapienziale e la sua relazione con Gn 1. Già alcuni passi dell’AT sottolineano il rapporto tra creazione e sapienza, sebbene in essi la sapienza abbia funzione di attributo o di predicato dell’atto creativo: si pensi a Sal 104,24 (*kullām b’ḥokmâ ‘āsītā*), a Pro 3,19 (^{יְהוָה} *b’ḥokmâ jāsad-’āreš kōnēn šāmajim bī’būnâ*), a Ger 10,12 (*’ōsēh ’ereš b’kōhō mēkīn tēbēl b’ḥokmātō ūbī’būnātō nāṭā šāmajim*), per non citare Sap 9,2. 9 (deuterocanonico).

A partire già dal II secolo a.C., si assiste ad una duplice sostituzione importante dal punto di vista teologico: a) da attributo o predicato, la *ḥokmâ* diventa lo strumento divino nell’atto creativo divino (cf 2 Enoc 30,8: «Il sesto giorno ordinai alla mia sapienza di creare l’uomo da sette elementi»); b) il ruolo della *ḥokmâ* viene progressivamente rimpiazzato dalla *Tôrâ*.

Tg. Yer. traduce così Gn 1,1:

«Con sapienza [oppure, come fosse nome proprio: “con *Ḥokmâ*”] ^{יְהוָה} creò e completò il cielo e la terra».

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

«All’inizio, con sapienza il figlio di ^{יְהוָה} completò il cielo e la terra».

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

In secondo luogo, dal momento che in *Tg. Neof.* Gn 1 *’ēlōhīm* è sempre sostituito da *memrā’ d’jj* (=«parola di ^{יְהוָה}»), per cui invece che «Dio disse» si ha «il *mmr’* di ^{יְהוָה} ha detto», è strano che ciò non avvenga anche per il primo versetto. Quel problematico *b’rā’ d’jj*, se confrontato anche con *Tg. Yer.*, può far pensare a un errore scribale (*homoteleuton* fra *br’* e *mmr’*), mancando anche un *waw* di coordinazione. Di solito, quindi, si corregge il testo reintroducendo sia il *waw*, sia il *memrā’*. Con tali correzioni, lasciando la duplice versione di *b’rēšīt*, si ottiene il seguente testo:

mlqdmjn bhkmh br’ mmr’ dij wškl jt šmj’ wjt ’r’, ovvero: «All’inizio, con sapienza la parola di ^{יְהוָה} creò e completò il cielo e la terra».

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

In questa stessa direzione, il *Midrāš Tanḥûmâ*, discutendo del significato di *’mwn* di Pro 8,30, accosta il *berēšīt* di Gn 1,1 all’autodefinizione di donna Sapienza in Pro 8,22 quale *rēšīt* dell’opera divina, che viene ricondotta alla *Tôrâ*:

TanB B’rēšīt 5: «“In principio Dio creò”: questo è il senso di “io ero presso di lui *’mwn*” (Pro 8,30). Che significa *’mwn*? Rav Jehuda bar-El’ai disse: “Nutrire con la *Tôrâ*. Il Santo, benedetto Egli sia!, contemplava la *Tôrâ* quando creava l’universo, com’è detto “io ero allevata presso di

lui”. Perché sta scritto “Con *rēšît* (principio) Dio creò”? Non c’è *rēšît* che non sia *Tôrâ*, poiché è detto “^{אֲדֹנָי} mi ha acquistato *rēšît* della sua via ecc.” (Pro 8,22); una prova che “Con *rēšît* Dio creò”.

Il medesimo accostamento viene ripreso qualche decennio più tardi da *Midrāš Berēšît Rabbâ* 1,1. Qui, tuttavia, l’accostamento è attribuito a R. Ošajâ, un dotto del III secolo d.C., che nell’antichità era considerato l’autore dell’intero *midrāš* di Genesi:

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

La catena tradizionale di questi testi presuppone un sillogismo in sé semplice. In Pro 8,22, la Sapienza si autodefinisce come *rēšît* della via di Dio. D’altra parte, in diversi passi si cantava la creazione di Dio come opera compiuta *con sapienza*. Se dunque Gn 1,1 parla della creazione di Dio *b’rēšît*, tale affermazione è controvertibile in *b’hokmâ*. Dal momento però che la *Tôrâ* è identificata con la *hokmâ* e inizia – quindi è – *b’rēšît*, si deve concludere che Dio ha creato l’universo per mezzo della *Tôrâ* ed essa è preesistente alla creazione.

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

m.Av. 3,14: «Amati sono [i figli di] Israele, in quanto a loro è stato donato uno strumento desiderabile. Con sovrabbondante amore fu fatto loro sapere che a loro è stato donato lo strumento desiderabile con cui il mondo è stato creato,

come sta scritto: “perché vi do una buona dottrina; non abbandonate la mia *Tôrâ*” (Pro 4,2)».

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

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

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

Di conseguenza:

b) come spiegare il rapporto tra la *Tôrâ* preesistente e il *dābār* comunicato dalla *Tôrâ* rivelata? La *Tôrâ*, conosciuta da Israele storicamente, è parola, comandamento e scritto consegnato da ^{אֲדֹנָי} a Mosè. In essa si dà quella parola che è «molto vicina a te, nella tua bocca e nel tuo cuore» (Dt 30,14). Ma anche su questo punto non si osa riflettere su come la *Tôrâ* rivelata possa essere la medesima della *Tôrâ* preesistente.