

LOGOS, SOPHIA, PNEUMA

Potrebbe sembrare temerario cercare la presenza mariana nel Primo Testamento, in realtà lo è solo in un'ottica di lettura storicistica dei testi. Infatti il mistero del dono escatologico del Figlio tramite la maternità verginale di Maria affonda la sua radice e preparazione in una storia salvifica già solcata dal dono divino e dall'accoglienza di uomini santi.

È proprio lo studio di queste due coordinate, dono di Dio e accoglienza dell'uomo, che permette di cogliere la rilevanza mariana di molti testi del Primo Testamento.

Noi ci soffermeremo in particolare su tre itinerari storico-salvifici facenti capo alle figure della Parola, della Sapienza e dello Spirito.

1. LA FIGURA DELLA PAROLA

Una figura fondamentale della rivelazione biblica è certamente la «parola», della cui importanza è testimone tutta la Scrittura. Il termine ebraico per eccellenza è *dābār*, reso dai LXX per lo più con *λόγος*, ma anche con *ῥῆμα*¹, e caratterizzato dalla duplice struttura semantica di «parola» e di «cosa», intraducibile nelle nostre lingue moderne; questo significa nel concetto ebraico di parola una pregnanza di essere del tutto particolare, per cui la parola mantiene sempre l'aspetto della cosa e la cosa è solo accessibile tramite la parola.

La riflessione biblica sul tema della parola è molto ricca e facilmente accessibile²; qui verranno ripresi e sottolineati due aspetti particolari e assai si-

¹ Circa l'uso e il significato di questi termini vedi gli eccellenti articoli: *λέγω*, GLNT, VI, 199-380; *dbr*, TWAT, II, 89-133; *Parola*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 1168-1208; *Parola*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda), 1097-1114.

² Oltre ai sopracitati articoli, che riportano una ricca bibliografia, si possono segnalare in particolare: L. ALONSO SCHÖKEL, *La parola ispirata*, Brescia 1967; H. HAAG, *Révélation*, DBS X, 586-600, Paris 1985; S. PIÉ Y NINOT, *La palabra de Dios en los libros sa-*

gnificativi per la nostra indagine: la progressiva personificazione della Parola e il suo impatto con i profeti, con coloro cioè che ne sono i mediatori e i portatori.

1.1. La personificazione della parola

È anzitutto con la teologia del Deuteronomio che nasce una prima concezione della parola considerata non solo più in rapporto ad una legge particolare o a un blocco di leggi, bensì a tutta quanta la legge. In alcuni testi infatti (cf 4,2; 30,14; 32,47) l'espressione *haddābār*, la parola, designa tutta la legislazione deuteronomica considerata nella sua coesione e nella sua unità. Le prescrizioni particolari possono crescere ed evolversi, come testimonia la legislazione deuteronomica in rapporto all'antica legislazione sinaitica, ma si tratta sempre di un'unica parola che nella fedeltà allo spirito mosaico si incarna ora in una società sedentaria ed evoluta. Così l'intero Deuteronomio può essere definito semplicemente come «la parola», segno della volontà divina, senza veli e lacune, alla portata di tutti (cf 30,11-14).

Anche l'autore del Sal 119 testimonia una simile concezione della parola quando, accanto ad altri termini, usa *dābār* per indicare l'insieme delle prescrizioni legislative (cf ad es. vv. 9.16.17.43.57.89 ecc.). Al v. 89 il *dābār* divino è addirittura concepito come un essere vivente nel cielo, stabile e sicuro, tale da imporre la sua autorità al mondo intero, conferendogli profonda armonia³.

A partire soprattutto dagli scritti profetici al posto dell'espressione «E il Signore disse/parlò...» ne compare una nuova: «wayehî d'bar Yhwh 'el...», che tradotta letteralmente suona: «La parola di Yhwh accadde/divenne realtà in ...». La troviamo per la prima volta in Gn 16, dove il redattore concepisce l'incontro fra Yhwh e Abramo come una rivelazione profetica. Compare poi nella storia dei profeti del periodo regale (cf 1Sam 15,10; 2Sam 7,4; 1Re 17,2.8 ecc.), nei titoli redazionali dei libri profetici (cf Os 1,1; Sof 1,1) e so-

pienciales, Barcelona 1972; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, Brescia 1974, 104-123; F. RAUREL, *Profeta, El Forjat per la Paraula*, Barcelona 1993; A. ROBERT, *Logos. La Parole divine dans l'AT*, DBS V, 442-465, Paris 1957; H. SCHLIER, *Elementi fondamentali di una teologia neotestamentaria della parola di Dio*, in *La fine del tempo*, Brescia 1974, 19-28; ID., *Parola di Dio e parola dell'uomo*, in *ibid.*, 29-42.

³ A differenza della versione CEI («La tua parola, Signore, è stabile come il cielo») bisogna rispettare il TM (*baššāmāyim*) e tradurre: «La tua parola, Signore, nel cielo sta salda per sempre».

prattutto in Geremia (30 passi) e in Ezechiele (50 passi), dove penetra nel testo stesso del profeta.

Qui la parola è soggetto e il verbo *hyh* ne sottolinea il potere dinamico e penetrante; infatti questa espressione della parola-evento evidenzia il carattere eminentemente storico della parola di Dio e la sua dimensione attualizzante. La rivelazione della parola fatta ai profeti non è solo un processo di conoscenza intellettuale di verità astratte o di dottrine religiose, ma un evento che coinvolge - e lo vedremo - profondamente il profeta e quindi la storia. Questa parola significa la stessa irruzione di Dio nella storia dell'uomo.

Al termine del suo messaggio profetico il Deuteroisaia offre una riflessione significativa sulla parola (cf 55,10-11). Essa può venir messa in dubbio, contestata e perfino costretta al silenzio; tuttavia quanto essa annuncia si verificherà. La parola qui assume una consistenza di realtà dinamica ed efficace molto forte; è una parola che si rivolge agli Israeliti, quindi una parola personale, che opera la salvezza non magicamente, ma solo tramite l'ascolto e l'accoglienza da parte dell'uomo.

La tradizione biblico-sapienziale approfondisce ancora il tema della parola di Dio accentuandone il carattere di realtà autonoma ed efficace. Prendiamo a titolo significativo il libro della Sapienza⁴, dove appaiono alcuni testi interessanti. In 9,1 la parola, parallela alla sapienza, appare come lo strumento dell'azione creatrice di Dio, evidenziandone soprattutto la grandezza e la maestà; non si tratta di un essere intermediario, bensì di una esplicita caratterizzazione dell'atto creatore divino considerato come espressione della sua parola.

Nel contesto di una riflessione circa la moderazione di Dio verso i cananei all'epoca dell'entrata nella terra promessa, l'autore afferma che Dio avrebbe potuto distruggerli in un attimo, con una parola inesorabile (12,9). Qui l'ambito della riflessione sulla parola non è più quello dell'azione creatrice divina, bensì quello storico-salvifico; una parola creatrice è anche una parola che opera nella storia ed ha potere di distruzione.

All'azione salvifica della parola fa invece riferimento Sap 16,12, dove si afferma che gli Israeliti nel deserto sono liberati dal flagello dei serpenti grazie, appunto, all'intervento misericordioso della parola. Soggetto di questa

⁴ Circa questa riflessione vedi in particolare S. PIÉ Y NINOT, *o.c.*, specialmente 193-228; M. PRIOTTO, *La prima pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione*, Bologna 1987, specialmente 125-132.

salvezza è sempre Dio; qualche volta si sottolinea il suo intervento diretto (cf 16,7.8.13), altre volte un aspetto determinato e tipico di questa azione salvifica divina, come l'amore misericordioso (cf v. 10) o la parola (v. 12).

Infine un testo è ancora particolarmente interessante: Sap 18,15-16, dove l'autore descrive l'azione punitrice del λόγος contro i primogeniti egiziani la notte di pasqua. Il dato più significativo della rilettura dello Pseudo-Salomone è l'attribuzione della decima piaga non direttamente a Yhwh⁵, ma alla parola. Non si tratta semplicemente di una personificazione poetica della volontà divina, né tantomeno di una ipostasi (concetto estraneo alla teologia veterotestamentaria), ma della personificazione della volontà divina al fine di sottolineare la presenza e l'efficacia della parola di Dio nella storia. Qui il λόγος è Dio stesso, ma di lui si sottolinea in modo particolare la parola che vince la tracotanza del faraone, cioè la giustizia punitiva divina; è naturale quindi che siano gli stessi attributi divini (cf «onnipotente», «dal cielo», «dai troni regali»: 18,15) a qualificare la parola.

Dai testi sopracitati appare chiaro all'interno della teologia biblica del Primo Testamento, specialmente a partire dall'esilio, un movimento di approfondimento del significato della parola di Dio. Essa non solo riconduce ad unità tutta la legislazione, ma appare come una forza viva e dinamica, operante al momento della creazione e soprattutto nel corso della storia salvifica, dove interviene a salvare e a punire.

L'aver presentato questa azione creatrice e storico-salvifica di Dio come espressione della sua parola non costituisce una semplice variante stilistica o, sotto il profilo del contenuto, un tratto superfluo, bensì un'interpretazione teologica: il creato infatti è una parola di Dio, tramite cui egli comunica con l'uomo; parimenti la storia salvifica, sia nei suoi momenti di castigo che nei suoi momenti di salvezza, è una parola con cui Dio si rivela all'uomo e ad Israele in particolare. La Scrittura di Israele prepara così la venuta definitiva della Parola nell'umanità di Gesù di Nazaret.

⁵ Già a livello di tradizione yahvista c'è una tensione tra il racconto della decima piaga (Es 11,4-8; 12,29-30), che ha come unico protagonista Yhwh, e il racconto della pasqua (Es 12,21-23) che introduce la figura dello Sterminatore. La redazione sacerdotale armonizza le due tradizioni interpretando lo Sterminatore come la distruzione operata da Yhwh stesso (cf M. Priotto, *o.c.*, 142-143).

1.2. L'accoglienza della parola

L'uomo non è soltanto un essere dotato di parola, ma nasce, cresce e vive della parola e con la parola. Parlare non è un privilegio riservato a qualcuno, ma un dono fatto ad ogni uomo; è la sostanza stessa del suo essere⁶.

Se questo vale per ogni uomo, vale in sommo grado per il profeta biblico; egli è l'interlocutore privilegiato della parola divina; soltanto tramite lui essa può raggiungere e interpellare gli uomini. Il profeta è definito dunque dal suo rapporto con la parola. Se l'insegnamento della *tôrāh* costituisce il ruolo specifico del sacerdote e il consiglio quello del saggio, la parola appartiene specificatamente al profeta (cf Ger 18,18). Commenta A. Neher⁷: «La parola penetrava in essi, come la *rûah* li invadeva, non era più che una cosa sola con la loro personalità e procurava loro la gioia vivente».

Accogliere la parola significa per il profeta anzitutto esserne il portavoce, ma egli non è semplicemente un canale di trasmissione, bensì il primo interlocutore di questa parola con tutto il coinvolgimento esistenziale che questo comporta. Le formule che esprimono la trasmissione della parola sono formule fisse e ricorrenti⁸; alcune sottolineano la misteriosa venuta della parola divina sul profeta: «la parola del Signore venne a...» oppure: «venne su di me la parola del Signore» (130 ricorrenze); «il Signore mi disse» oppure «il Signore disse a...» (103 ricorrenze). Altre formule assicurano che la parola trasmessa è davvero parola di Dio: «così dice il Signore» (425 volte), «oracolo del Signore» (365 volte), «dice il Signore» (69 volte), «parla il Signore» (41 volte). Se per i profeti è assai più importante evidenziare l'origine divina della parola (900 volte), spesso richiamano pure l'esperienza soggettiva di aver ricevuto la parola (233 volte).

Dietro queste formule si nasconde il mistero dell'incontro Dio-uomo, con tutte le difficoltà, i tempi lunghi, le maturazioni, le obiezioni ecc. Esiste una stretta consequenzialità tra la parola di Dio e la parola del profeta, che mette in movimento nella vita del profeta un modo di concepirsi e di concepire la relazione con Dio nel quadro di un appello che richiede il sì incondizionato dell'uomo. Il Signore parla con una forza travolgente, tale da far

⁶ «Quels que soient le langage ou les langues dans lesquelles il s'exprime, l'homme est un être de parole, un parlêtre» (J. LACAN, *Inceste et jalousie. La question de l'homme*, Paris 1995, 65).

⁷ *L'essenza del profetismo*, Casale Monferrato 1984, 91.

⁸ Vedi su questo argomento il ricco e documentato studio di S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*. An.Bib. 111, Roma 1987.

esclamare ad Amos: «Se il leone ruggisce, chi non ha timore? Se il Signore Dio parla, chi non profetizza?» (3,8).

L'intensità di questa irruzione di Dio nella vita del profeta appare soprattutto nei racconti di vocazione, ad es. in Geremia, dove l'elezione precede totalmente l'esistenza stessa del profeta, anzi la fonda: «Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo» (1,5). Qui davvero Dio chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono (cf Rm 4,17), in questo caso la vocazione profetica⁹!

Il profeta dunque accoglie questa parola nella propria vita, come forza interiore, come senso e scopo del proprio agire. Ezechiele esprime questa interiorizzazione della parola con l'immagine significativa del rotolo mangiato, che nutre il suo corpo (cf 2,8-3,3). L'interiorizzazione avviene in modo molto concreto tramite il mangiare e il nutrirsi. La parola di Dio nutre la vita del profeta, è il suo cibo. Il profeta è colui che fa diventare carne in se stesso la parola di Dio e poi l'annuncia; sicché la parola annunciata da Ezechiele non è soltanto parola di Dio, bensì parola di Dio e di Ezechiele, parola di Dio incarnata in Ezechiele!

I due momenti dell'interiorizzazione e dell'annuncio, benché distinti, non sono separabili. Quest'unità sostanziale dei due momenti, al contrario, è evidenziata dalla stessa formula del messaggero sia nella sua enunciazione più semplice («così dice il Signore») sia in quelle più complesse («la parola del Signore fu rivolta a...»); queste formule identificano la parola di Dio con il messaggio che il profeta deve trasmettere¹⁰.

Geremia da parte sua esprime questa radicalità della presenza interiore della parola con quel grido possente: «Mi dicevo: “Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome!”. Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (20,9).

La parola di Dio incarnata nel profeta diventa allora vita, azione, gesto. Se il ministero profetico si svolge soprattutto con la parola, arriva il momento in cui al profeta Dio chiede non soltanto più la testimonianza della parola, bensì la testimonianza della vita stessa. È allora l'esistenza stessa del profeta che diventa parola, dall'ambito familiare a quello sociale ed economico. Nel gesto di Ez 12 si realizza non tanto una parola detta per la prima volta al pro-

⁹ Argutamente commenta W. Rudolph: «Mentre il Filosofo dice: cogito ergo sum, qui si dice: cogitor ergo sum» (*Jeremia*, Tübingen 1968, 35).

¹⁰ Cf A. SPREAFICO, *I profeti. Introduzione e saggi di lettura*, Bologna 1993, 10.

feta, quanto un annuncio già altre volte minacciato agli abitanti di Gerusalemme (cf 5,12; 8,8ss; 11,9.15-16); egli diventa veramente il simbolo della parola annunciata. Parola e gesti simbolici portano al cuore dell'esistenza del profeta. Yhwh chiede al profeta non solo un segmento di esistenza o il servizio della parola o qualche gesto isolato, bensì tutta la vita. In definitiva, non c'è separazione tra attività profetica e vita del profeta; tutta la vita del profeta diventa profezia. I nomi dati ai bambini (cf Os 1,4.6.9; Is 7,3; 8,1-4), la solitudine e il celibato (Ger 16), la vedovanza (Ez 24,15-27), i drammi della vita coniugale (Os 1.3), tutto nella vita del profeta serve ad esprimere ciò di cui egli è «il segno per la casa di Israele» (Is 8,18; Ez 24,24).

Questa assunzione totale della parola non è senza conseguenze; l'atteggiamento di coloro che ascoltano il profeta, a parte un minuscolo gruppo di discepoli (cf Is 8,16-20; Ger 36-39), si muove tra il non-ascolto e l'opposizione attiva fino alla persecuzione¹¹. In alcune figure il profeta assume i tratti di un uomo perseguitato e sofferente, sicché la testimonianza profetica diventa qui autentica *μαρτυρία*.

Già in 11,19 Geremia è identificato con un agnello mansueto condotto al macello; ma è soprattutto nel racconto della sua passione (cf capp. 35-45) che egli assume i tratti della sofferenza, della sventura e dell'esilio del suo popolo. Così era già avvenuto per Mosè, a cui il Signore impedisce di entrare nella terra promessa a causa del peccato del suo popolo (cf Dt 3,25-27; 4,21). Così avviene soprattutto nella figura del Servo Sofferente (cf Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Nella sua persona, nel suo corpo, quest'uomo manifesta tutto ciò che di spregevole può esserci in un uomo: insultato e sfigurato, viene trattato con disprezzo e considerato punito da Dio e il giudizio nei suoi confronti è la morte; ma la sua condanna non è punizione di Dio, bensì conseguenza del peccato degli uomini. Se la disgrazia è stata globale, dalla nascita alla sepoltura, la liberazione abbraccia ora l'intera esistenza superando la stessa morte. Solo una liberazione totale potrà liberare da una disgrazia totale; allora la morte non sarà definitiva¹².

Qui l'intercessione profetica¹³ raggiunge l'apice, perché non si tratta più

¹¹ Cf *ibid.*, 42-44.

¹² Cf L. ALONSO SCHÖKEL, *I profeti*, Roma 1984, 376.

¹³ L'intercessione, e più in generale la mediazione, non è appannaggio esclusivo dei profeti; anche il re e il sacerdote la praticano, tuttavia presso di loro non occupa un ruolo essenziale nel ministero. L'intercessione profetica, a differenza di quella sacerdotale, supera l'ordine rituale e legale, interviene in momenti particolarmente difficili, quando c'è

soltanto di pregare, bensì di offrire la propria stessa vita: Is 53,10-12. Grazie al suo sacrificio di espiazione, che si deve verosimilmente intendere come l'offerta della sua vita e l'accettazione della morte, il Servo ottiene alla comunità il perdono dei peccati!

La presenza del profeta è essenziale per Israele, perché la sua assenza significa non soltanto l'assenza di un amico, ma soprattutto l'assenza di una risposta di Dio alla domanda dell'uomo e, ciò che è ancora più tragico, l'assenza d'interpellanza da parte di Dio¹⁴. Ma se Dio non interpella più Israele, è la fine di Israele come popolo (cf Am 8,1-3).

L'assenza della parola profetica è come un periodo di carestia, in cui mancano pane e acqua, elementi indispensabili per la vita (cf Am 8,11-12), perché la carestia della parola di Dio è la fine dell'esistenza di Israele, legata inescindibilmente alla possibilità di ascoltare Dio attraverso i profeti e quindi di rimanere in alleanza con lui.

Ma la carestia è anche bisogno; la parola diventata silenzio può a sua volta trasformarsi in una terribile interpellanza. Da questo silenzio infatti può iniziare una preghiera di domanda a Dio perché invii un nuovo profeta, anzi l'ultimo profeta, quello definitivo. Il primo libro dei Maccabei testimonia non soltanto la consapevolezza di un tempo senza profezia, ma anche l'attesa del profeta (cf 4,45-46; 14,40-41), perché anche la ritrovata libertà religiosa e l'indipendenza politica non sono sufficienti a colmare la sete dell'uomo. Di lì a poco sarebbe davvero venuto il Profeta atteso.

1.3. Preparazione mariana

Evidentemente nessun testo citato allude in modo esplicito a Maria, tuttavia l'intelligenza profonda e sintetica di questi passi evidenzia un itinerario che porta alla Madre di Dio.

Anzi, è particolarmente significativa la progressiva sottolineatura della parola come figura autonoma della storia salvifica. Essa rappresenta sempre

stata una rottura con Dio o quando si tratta di vita o di morte. Se Mosè è l'intercessore per eccellenza nell'antica tradizione sinaitica, Geremia è indubbiamente una delle figure profetiche che sente e vive con maggiore intensità questo ruolo (cf 15,11; 18,20), mentre in Ezechiele l'intercessione è vista soprattutto come responsabilità del profeta nei confronti del popolo (cf 33,1-20). Circa l'intercessione vedi in particolare: S.E. BALENTINE, *Jeremiah, Prophet of Prayer*, *RevExp* 78 (1981) 331-344; ID., *The Prophet as Intercessor. A Reassessment*, *JBL* 103 (1984) 161-173.

¹⁴ Cf W. VOGELS, *Il n'y aura plus de prophète!*, *NRT* 101 (1979) 844-859; A. SPREAFICO, *o.c.*, 60-63.

l'agire di Dio, ma evidenziandone la modalità della parola. È tramite essa che Dio entra in dialogo con l'uomo, offrendogli il creato come sua prima parola originale e universale e poi soprattutto il dono di un'alleanza che è vita per l'uomo. Si tratta di una parola dinamica, creatrice di storia, garante di giustizia, ma soprattutto dell'amore di Dio. I testi conducono il lettore fino alla vigilia di quel momento in cui appare sulla terra il Figlio stesso, Parola eterna del Padre, incarnato nell'umanità di Gesù di Nazaret.

Di fronte al dono della parola è essenziale l'accoglienza da parte dell'uomo. La Scrittura evidenzia soprattutto il ministero profetico come il luogo privilegiato dell'accoglienza della parola di Dio ed è in questo ministero profetico che comincia a delinearsi quello che sarà il ministero mariano. I testi hanno messo in luce il processo di interiorizzazione della parola nel profeta. Egli ci è apparso come il primo destinatario di quella parola, come colui che deve accogliere radicalmente nella propria vita la parola, fino a diventare egli stesso parola.

La radicalità della chiamata, che fonda l'esistenza stessa del profeta, il processo lungo e faticoso di interiorizzazione che abbraccia l'arco di un'intera esistenza, la testimonianza della parola che va dall'annuncio al coinvolgimento personale della vita, al silenzio forzato, alle sofferenze e alle prove subite, fino a quella estrema della morte, tutti questi tratti del ministero profetico preparano e prefigurano il ministero di colei che accoglierà la Parola definitiva, dalla maternità di Betlemme fino alla testimonianza sul Calvario. Nella profezia di Maria converge e trova la propria realizzazione la profezia veterotestamentaria.

2. LA SIGNORA SAPIENZA

2.1. Il significato di sapienza

L'orizzonte della nostra esistenza è percorso continuamente, in modo più o meno cosciente, da numerose domande: che senso ha la nostra vita, con tutto ciò che essa comporta, come l'amore, la sofferenza, il lavoro, la morte, ecc.? Qual è il nostro posto nella società, nella famiglia, nella casa? Qual è il senso del mondo che ci circonda e il nostro rapporto con esso? Esiste un senso globale sotteso a tutte queste esperienze?

A tutte queste domande tenta di rispondere quella che noi chiamiamo «sapienza»; si tratta di una vasta conoscenza empirica, che acquisiamo lenta-

mente, quasi parallelamente alla nostra vita e grazie alla quale sappiamo orientarci nelle varie situazioni e vicende dell'esistenza. Chiaramente non siamo di fronte ad una conoscenza di tipo filosofico, né semplicemente di fronte ad un tentativo di fondare un'etica o di proporre un ordine cosmico e umano, bensì di fronte ad una offerta di senso; pare questa la definizione migliore di sapienza, in quanto essa intende precisamente offrire - non imporre tramite una legge o un sistema filosofico o un decalogo etico - all'uomo il significato della realtà della nostra vita e del mondo che ci circonda.

Israele, come gli altri popoli dell'antichità, ha coltivato questo sapere e ne ha accuratamente collezionato le proposizioni, soprattutto sotto la forma di proverbi e di sentenze, lasciandoci delle risposte che non finiscono di sorprenderci, perché fondate non solo su una attenta osservazione della vita, ma soprattutto sulla fede in Yhwh. È così che nasce in Israele una teologia sapienziale, i cui referenti biblici sono i libri di Gb, Pr, Qo, Sir, Sap¹⁵.

È nel rapporto che il saggio instaura con questa figura sapienziale che possiamo evidenziare alcuni motivi interessanti per la teologia mariana.

2.2. La personificazione della sapienza

La signora sapienza è la personificazione più impressionante nell'intera Bibbia: non si tratta semplicemente di un espediente letterario, bensì di un approfondimento della comprensione di Dio, visto nella forma di una intima presenza che dà senso al mondo e all'uomo. All'esperienza del saggio che invita il discepolo all'ascolto (cf l'espressione ricorrente «ascolta, figlio») subentra il discorso diretto di un personaggio «femminile», la sapienza appunto. L'intento è di sottolineare la forza di interpellazione personale della sapienza. I testi fondamentali sono: Gb 28; Pr 8; Sir 24; Sap 7,22-8,9.

Gb 28

Al termine del terzo ciclo di discorsi (capp. 22-27) il capitolo¹⁶ costituisce una specie di interludio lirico e riflessivo dopo le lunghe discussioni di

¹⁵ Per un approccio alla tematica della sapienza vedi: L. ALONSO SCHÖKEL - J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *I Proverbi*, Roma 1988; R. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura biblica*, Brescia 1993; A. VANEL, *Sagesse (Courant de)*, DBS XI, 4-58, Paris 1991; G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Torino 1975.

¹⁶ Oltre alle opere citate sopra, vedi: L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Roma 1985; N. HABEL, *The Book of Job*, Philadelphia 1985; A. NICCACCI, *Giobbe* 28, SBFLA 30 (1981) 29-58; G. RAVASI, *Giobbe*, Roma 1984.

Giobbe con i tre amici. Una domanda insistente scandisce le prime due strofe del poema (vv. 1-12; 13-20): «Ma la sapienza da dove si trae?» (vv. 12.20). Né l'*homo faber* nel culmine della sua audacia esploratrice e della sua abilità tecnica (vv. 1-12) né l'*homo oeconomicus* con tutta la ricchezza dei suoi beni (vv. 13-20) può scoprire la sapienza, perché essa è inaccessibile all'uomo.

Il poema non mette in luce il carattere femminile della sapienza, ma ne evidenzia la trascendenza; infatti - ed è questa la risposta alla domanda sopra ricordata - Dio solo sa dove essa si trova (vv. 20-23); quando volge lo sguardo alle estremità della terra (v. 24) egli la vede e la misura, la comprende e la scruta appieno (v. 27). La sapienza appare come l'ordine che Dio ha introdotto nella creazione, il segno della sua presenza.

Nel contesto del libro di Giobbe il poema richiama, dunque, la futilità dell'azione esploratrice dell'uomo all'interno del mistero divino: né Giobbe né i suoi tre amici possono scandagliare le vie divine. L'uomo da solo non può giungere a conoscere la sapienza, ma essa gli viene incontro come una persona che gli parla e l'ama. Con Gb 28 fa così la sua prima apparizione nella letteratura sapienziale questa figura misteriosa di una sapienza personificata.

Pr 8

Anche in Pr 8 la sapienza rappresenta l'ordine del mondo, ma non solo, e questo soprattutto a causa delle sue origini e della sua indiscussa autorità. Il discorso della sapienza è pubblico, indirizzato a tutti, coerente¹⁷; dapprima essa invita con insistenza all'ascolto; in un secondo tempo mostra che l'ordine nella società dipende da lei; in un terzo momento la sapienza mostra come essa sia abilitata a tale compito, venendo essa da Dio per prima ed essendo essa stessa alla base dell'ordine del cosmo; l'unica condizione da parte dell'uomo è che egli si ponga in atteggiamento di ascolto.

I vv. 22-31 sono particolarmente significativi; essi sottolineano che la sapienza preesiste all'intero universo, come appare dalle ripetute espressioni temporali: «inizio», «origine»¹⁸, «quando non», «prima che», ecc. Questa an-

¹⁷ Il capitolo rappresenta una composizione unitaria articolata in quattro unità (1-11; 12-21; 22-31; 32-36), delimitate da chiari indizi letterari. Cf l'eccellente articolo di M. GILBERT, *Le discours de la Sagesse en Proverbes 8. Structure et cohérence*, in M. GILBERT (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 202-218. Vedi pure L. ALONSO SCHÖKEL - J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *o.c.*, 269-270; P.W. SKEHAN, *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24*, CBQ 41 (1979) 365-379.

¹⁸ *Rē'šît* non ha un senso temporale-avverbiale (= all'inizio), come in genere nelle traduzioni (cf traduzione della CEI), perché in ebraico manca la preposizione *bē*; usato al-

teriorità le conferisce un primato su tutto; essa, che ha preceduto tutto ciò che fu creato, presiede dunque il mondo come una principessa¹⁹. Il fatto di essere concepita da Dio²⁰ significa l'entrata della rivelazione di Dio nel mondo e nella storia; infatti egli parla attraverso la sapienza della creazione, la quale si rivolge agli uomini e parla con gli accenti di Dio.

Anche la conclusione del discorso è sorprendente: «Chi trova me, ha trovato la vita e ottiene il favore del Signore» (v. 35); riprendendo il noto proverbio di Pr 18,22 («Chi ha trovato una moglie ha trovato una fortuna e riceve il favore del Signore»), si allude alla sapienza come compagna di vita e sposa, tema che verrà ampiamente ripreso dal libro della Sapienza.

Siamo di fronte dunque ad una figura potente e stimolante²¹, le cui funzioni sono estese quanto la vita stessa, in armonia con le sue eterne origini da Dio. Si tratta di un personaggio «aperto», su cui convergerà la successiva riflessione dei saggi.

Sir 24

Col Siracide l'interrogazione sulla dimora nascosta della sapienza (Gb 28) e sulla sua origine divina (Pr 8) sfocia su una nuova domanda: dove la sapienza ha messo le radici? Nel mirabile poema del cap. 24²² essa appare

l'assoluto è un sostantivo: «inizio». Lo stesso dicasi per il termine «*qedem*» (origine). Il v. 22 suona dunque così: «Yhwh mi ha concepita, inizio del suo piano, origine delle sue opere».

¹⁹ Letterariamente nell'intero capitolo la sapienza parla di se stessa per ben 46 volte, mentre le attestazioni di Dio sono appena 15, soprattutto in forma nominale; questo significa che l'attenzione dell'autore è su questa presenza preminente della sapienza nel creato.

²⁰ L'interpretazione del verbo «*qānāni*» è controversa. Esso significa per lo più «acquistare», ma ha pure, sebbene più raramente, il senso di «creare» (cf Gen 14,19-22) o di «concepire», «procreare» (cf Dt 32,6; Gen 4,1). Qui, soprattutto a motivo della coerenza dell'unità (v. 22: concepire; v. 23: essere tessuto; v. 24: essere partorito; v. 30: beniamina), è probabile che abbia il significato di «concepire».

²¹ La questione dell'identità originaria di questa figura della sapienza di Pr 8 è stata lungamente dibattuta sia dagli storici delle religioni che dagli esegeti con risultati incerti: una dea della sapienza, patrona dell'educazione e dell'istruzione dello scriba? (cf B. LANG, *An Israelite Goddess Redefined*, New York 1986); la *ma'at* egiziana? (cf G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Torino, 1975). A prescindere dalle possibili origini di questa figura, il testo biblico radica la sapienza sul solido fondamento della fede jahvista; essa manifesta infatti la rivelazione divina attraverso la creazione.

²² Circa questo poema, fra i molti studi, vedi in particolare: M. CONTI, *Origine divina della Sapienza e i suoi rapporti col mondo, coll'uomo e col popolo dell'alleanza* (Sir

come una realtà dinamica, in movimento; pur avendo un dominio universale, cerca una dimora fra gli uomini (24,7) e per ordine di Dio, dopo essere uscita da lui, si installa in Israele²³. Qui la sapienza non svolge solo un ruolo cosmico, ma anche e soprattutto un ruolo storico-salvifico. Nel tempio di Gerusalemme guida il servizio liturgico (vv. 10.15) e poi viene identificata esplicitamente con il libro della *tôrāh* (v. 22)²⁴. Dunque ciò che dice la sapienza corrisponde alla *tôrāh*, che qui designa tutta la rivelazione divina.

Il Siracide applica alla sapienza ciò che Is 2,3 e Mi 4,2 dicevano della *tôrāh*: «...perché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore». La sapienza trova la sua presenza più profonda nella liturgia gerosolimitana del tempio; è di qui che essa irradia il suo splendore. Con ciò la *tôrāh* non appare come un semplice codice di leggi; essendo essa l'espressione privilegiata della sapienza venuta ad abitare con gli uomini, rappresenta la rivelazione della presenza di Dio nel suo popolo e il mezzo tramite cui questa rivelazione arriva agli uomini.

Sap 7,22-8,9

Sap 7,22-8,9 costituisce uno dei brani più impressionanti della Bibbia e forse il più misterioso²⁵. In 7,25-26 l'autore, sviluppando Pr 8 e Sir 24, cerca le immagini più immateriali possibili per descrivere l'origine della sapienza e l'intimità della sua relazione con Dio. Essa è una sorta di irradiazione proveniente da Dio e segno della sua gloria (7,25); è l'artefice di tutto il creato (7,21; 8,6). Secondo 8,4 partecipa perfino della scienza di Dio, il quale ac-

24,3-22), in *L'uomo e il mondo alla luce di Cristo*, Vicenza 1986, 9-42; M. GILBERT, *L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)*, RTL 5 (1974) 326-348; J. MARBOECK, *Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie*, in *Verbum Caro factum est*, Fest. A. SOEGER, St. Poelten 1984, 55-65; G.T. SHEPPARD, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, BZAW 151, Berlin 1980, 19-71; P.W. SKEHAN, a.c.

²³ Letterariamente ciò è evidenziato dalla corrispondenza «ho posto la mia dimora» (κατεσκήνωσα: v. 4) // «fissa la tenda» (κατασκήνωσον: v. 8).

²⁴ Questa identificazione era già stata preparata dal Sal 19, che pone un legame tra la creazione e la legge, e dal Dt 4,6-9, secondo cui l'osservanza della legge testimonia la sapienza alle nazioni.

²⁵ Circa la tematica della sapienza-sposa, oltre ai commentari e alle opere sopracitate alla n. 12, vedi: C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 398-414; R.A. HORSLEY, *Spiritual Marriage with Sophia*, VigChr 33 (1979) 30-54; P. BEAUCHAMP, *Epouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle? Une énigme du Livre de la Sagesse*, in M. GILBERT (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain-Gembloux 1979, 347-369.

condiscende alle sue scelte nel processo di creazione; Dio talmente l'ama (8,3) che le decisioni prese da lei sono anche le sue decisioni in tutte le sue opere. Infine l'autore introduce il motivo nuovo della «sapienza sposa ideale» (8,2-9); con ciò egli intende mettere in luce come l'accoglienza della sapienza coinvolga l'uomo in modo totale e assoluto. Questo saggio rilegge il sogno di Gabaon (cf 1 Re 3,4-25) in chiave mistico-sponsale e descrive l'innamoramento del giovane Salomone, modello ideale del credente; infatti fra l'uomo saggio e la sapienza si realizza una comunione di vita paragonabile a quella dello sposo con la sposa, in cui l'amore raggiunge la pienezza. Se la comunione di vita che la sapienza ha con Dio proviene dalla scelta e dall'amore che Dio ha avuto per lei (8,3), ciò significa che il saggio entrando in comunione sponsale con lei entra in comunione di amore con Dio stesso!

2.3. La figura del saggio

Indissolubilmente unita alla Sapienza si erge la figura del saggio, non solo perché è grazie a lui che la riflessione sulla Sapienza viene portata avanti, ma anche a motivo dello strettissimo rapporto che si viene creando tra i due, rapporto di vita e non solo di studio! Le nostre informazioni sul saggio israelitico non sono abbondanti, soprattutto per il periodo più antico; solo a partire dal tempo del Siracide questa figura assume connotati più precisi e più ricchi. È evidente l'interesse di questa indagine per il nostro studio, perché è qui che può emergere la rilevanza mariana di alcuni testi del Primo Testamento.

2.3.1. La meditazione della Parola

Partiamo da un poemetto del Siracide (200 a.C. circa) che potrebbe essere considerato come il ritratto ideale del saggio e in filigrana di quel maestro di sapienza che è il Siracide stesso: 39,1-11²⁶. Anzitutto il saggio è colui che si applica allo studio e alla meditazione della legge dell'Altissimo; è l'uomo della *tôrāh*: «Differente è il caso di chi si applica e medita la legge dell'Altissimo» (39,1). Se la tradizione deuteronomica prima (cf Dt 4,6-9) e quella sapienziale poi (cf Bar 3,12; 4,1-4; Sir 24,22) identificano la *tôrāh* con la sapienza stessa, ne deriva che il saggio è caratterizzato anzitutto dal suo rapporto con la legge. In questo contesto però la legge è intesa nel suo senso più

²⁶ Circa queste considerazioni vedi soprattutto G. VON RAD, *o.c.*, 27-30.153-161; R.E. MURPHY, *o.c.*, 15-19; P. BEAUCHAMP, *a.c.*

ampio di rivelazione, come conferma il seguito del v. 39,1, dove vengono pure menzionate la sapienza e la profezia, cioè le altre due parti della Scrittura²⁷. Si tratta insomma dello studio-meditazione della parola biblica.

In un'epoca in cui la legge rischia di diventare prigioniera della lettera scritta, lo spirito sapienziale riconosce ad essa tutta la sua forza di interpellanza vitale ed esistenziale. In un'epoca in cui è ormai scomparsa la profezia, il saggio riprende in sé il compito del ministero profetico, con delle sottolineature nuove però: rispetto al momento dell'annuncio prevale ora il momento meditativo-contemplativo; rispetto ad una parola prevalentemente orale, prevale ora la parola diventata Scrittura.

Dopo questa prima affermazione programmatica il seguito del poema evidenzia le modalità di questa meditazione della legge: «Conserva i detti degli uomini famosi, penetra le sottigliezze delle parabole, indaga il senso recondito dei proverbi e s'occupa degli enigmi delle parabole» (39,2-3).

La prima modalità d'una lettura sapienziale della Scrittura è costituita dal «conservare i detti degli uomini famosi». Si tratta verosimilmente della tradizione interpretativa della Scrittura da parte dei saggi²⁸; è a questa tradizione che il saggio si deve riferire, perché la sua meditazione della Scrittura sia efficace, ed è ancora questa tradizione che egli deve conservare, dove chiaramente non si allude solo ad una custodia materiale, bensì ad una accoglienza interiore, riflessiva e dinamica della parola²⁹.

Già la finale del Sal 107, riprendendo un motivo di Os 14,10, dichiarava saggio colui che custodisce³⁰ il ricordo degli interventi salvifici di Dio (cf v. 43). Anche qui non si tratta semplicemente di un ricordo storico, ma di cogliere gli atti di fedeltà e di misericordia che Dio compie in profondità nel-

²⁷ Mentre nel prologo del nipote traduttore i tre termini della Scrittura compaiono nell'ordine che diventerà tradizionale e canonico nella tradizione masoretica (Legge, Profeti, Scritti: vv. 8-9.23-25), qui gli Scritti sono caratterizzati soprattutto come sapienza ed occupano il secondo posto. L'intento forse è di evidenziare il carattere sapienziale della Legge; in ogni caso è in questa prospettiva che il saggio si accosta ad essa, la studia e la medita.

²⁸ Il termine διήγησις (narrazione, detto) in Siracide designa un parlare frutto e segno della sapienza (cf 22,6; 27,11.13; 38,25); è un parlare che ha per oggetto le leggi dell'Altissimo (9,15); può designare la stessa parola di Dio (6,35). Da quest'uso possiamo dedurre che il termine in 39,2 alluda all'interpretazione scritturistica dei saggi.

²⁹ Il verbo συντηρέω è spesso riferito nel Siracide ad un conservare attento e coinvolgente della parola (cf 2,15; 6,26; 15,15; 35,1; 37,12).

³⁰ Il testo greco non usa tuttavia il verbo συντηρέω, bensì φυλάσσω.

l'uomo. Lo stesso Siracide testimonierà questo «conservare sapienziale» nei capitoli finali della sua opera, rievocando la storia dei padri, da Enoch fino al sommo sacerdote Simone (44,1-50,21). La beatitudine finale è significativa, perché proclama beato colui che, seguendo l'esempio del Siracide, medita la storia salvifica di Israele; fissandola bene nel cuore, diventa egli stesso saggio, come il Siracide (cf 50,28).

La seconda modalità con cui il saggio legge e medita la Scrittura è la sua capacità di penetrare le sottigliezze delle parabole e di indagare il senso recondito degli enigmi e dei proverbi (cf 39,2b-3). Quello della sapienza è un discorso oscuro e il saggio necessita del dono del consiglio per comprendere gli enigmi (Pr 1,5-6); è un discorso parabolico, il cui insegnamento necessita di spiegazioni. Alla base di questa terminologia (parabole, proverbi, enigmi) sta il carattere essenzialmente dialogico del proverbio biblico e di tutte le forme letterarie ad esso connesse³¹, carattere dialogico che significa interpellanza, piena consapevolezza che questa verità sapienziale deve essere detta da noi ed esige la nostra interpretazione e la nostra risposta; e questa non si trova che nel cammino fra due risposte. Così non soltanto i proverbi si richiamano e si illuminano l'un l'altro, ma anche gli stessi libri biblici, perché le collezioni di proverbi, anzi la stessa collezione di libri biblici, dice che una sapienza è comune a tutti i proverbi e li trascende, essendo essa precisamente ciò che la loro somma non può contenere. Un'affermazione come quella di Pr 4,7 («Principio della sapienza: acquista la sapienza») esprime precisamente l'esigenza di mettersi in cammino: l'acquisto della sapienza comporta, in effetti, un cammino che va da proverbio a proverbio e da libro a libro, un cammino che va oltre la Scrittura stessa, per attingere in un'esperienza di dono e di gratuità ciò che è prima della sapienza stessa, cioè colui che la dona.

È proprio questa intuizione che Ben Sira al termine del poema del cap. 24 (cf vv. 28-32) esprime con immagini suggestive: il saggio non è solo un canale di irrigazione che bagna un giardino³², ma un canale le cui acque cre-

³¹ Cf P. BEAUCHAMP, *Le verbe et la réponse*, in *Le Temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*. Recueil d'hommage pour Jean Delorme, sous la direction de L. Panier, Paris 1993, 361-380.

³² Letteralmente l'espressione greca suona: «Come un corso d'acqua che esce verso il paradiso». Ma che cosa significa? che questo canale è fuori del paradiso? che Ben Sira è fuori della terra promessa, identificata con l'Eden? Per ovviare a questa difficoltà parecchi studiosi (Smend, Duesberg, Rickenbacher...) preferiscono tradurre il v. 28 ispirandosi alla versione siriana: «...ed io sono come un canale di irrigazione, come un braccio d'acqua bagnante il giardino».

scono progressivamente tanto da diventare un fiume, anzi un mare³³. Ben Sira descrive poi questa esigenza del saggio di mettersi in cammino, senza presunzioni di sorta, con l'immagine suggestiva dell'uomo educato che, a differenza dello stolto, non entra precipitosamente nella casa, ma aspetta fuori, in atteggiamento di umiltà e di ricerca (cf Pr 21,23)³⁴.

2.3.2. *Lo sposalizio mistico*

Se la riflessione sapienziale, come s'è visto sopra, ha progressivamente approfondito la figura della sapienza fino a descriverla coi tratti di una sposa ideale, parallelamente si approfondisce il significato del rapporto saggio-sapienza fino a qualificarlo come matrimonio mistico.

Il punto di partenza è costituito dalla profonda consapevolezza che l'accoglienza della sapienza comporta per il saggio un vero coinvolgimento esistenziale, una comunione di vita che soltanto il vocabolario familiare riesce ad esprimere. Il saggio infatti diventa parente³⁵ con la sapienza, ottenendone l'immortalità (Sap 8,17); il contesto è matrimoniale: la sapienza, diventando la sposa mistica di Salomone, lo fa partecipe della propria stirpe e della propria nobiltà.

Così il libro dei Proverbi, che dice: «Dì alla sapienza: “Sorella mia” chiama “parente”³⁶ la prudenza, perché ti preservi dalla donna forestiera, dalla straniera che ha parole di lusinga» (7,4-5). Queste parole del giovane sono come una dichiarazione d'amore; con queste parole egli istituisce ed assume una nuova parentela. Da parte sua Ben Sira evidenzia il legame parentale tra il saggio e la sapienza quando descrive quest'ultima come una madre che esalta i suoi figli e si prende cura di quanti la cercano (cf 4,11) e, ancora più precisamente, quando descrive la sapienza come una madre che va incontro al saggio: «Essa (sapienza) gli andrà incontro come una madre, l'accoglierà

³³ Il Siracide riprende l'immagine di Ez 47 in una prospettiva universalistica o forse semplicemente allude alla diaspora che accoglie il libro nella versione greca.

³⁴ Circa il tema della ricerca, proprio del saggio, vedi pure Pr 2,4; 8,17; Sir 51,13.

³⁵ Il termine συγγένεια indica varie forme di parentela, ad esclusione unicamente della consanguineità immediata tra genitori e figli. Dunque è insufficiente la traduzione «unione», come nella traduzione della CEI. Cf L. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1984, 546.

³⁶ È insufficiente la traduzione «amica» (cf CEI), infatti il termine «*mōda'*» ricorre solo in Rut 2,1 e 3,2, dove indica il fondamento giuridico di un matrimonio; nel caso di Booz: il suo parentado di futuro marito. Cf L. ALONSO SCHÖKEL - J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *I Proverbi*, 261.

come una vergine sposa» (15,2). Anche qui il contesto è costituito dal matrimonio mistico con la sapienza.

Come appare dai testi sopracitati, l'accoglienza della sapienza da parte dal saggio è concepita non soltanto in termini di parentela, come la partecipazione ad una nuova famiglia, ma più precisamente come un matrimonio mistico. Molti testi esprimono questa convinzione (Pr 4,6.8; 8,17.34; Sir 4,15; 6,26; 51,13-30); ne ricordiamo in particolare due: Sir 14,20-27 e Sap 8,2-16.

Il testo del Siracide descrive con una vivacità e un realismo insospettabili la passione del saggio verso la sapienza. «In filigrana gioca l'immagine dell'amante che corre dietro l'amata e si tiene appostato vicino alla sua casa. Con quale maestria si parla degli approcci e del raggiungimento che ricompensa lo sforzo teso verso la sapienza! Uno sguardo gettato dalla finestra, un origliare alla sua porta, un ritirarsi vicino al suo focolare, una sosta alla sua ombra - è tutto ed è molto»³⁷.

Il testo di Sap 8,2-16 è particolarmente ricco. Se i saggi insegnano l'arte di scegliersi una buona moglie (cf Pr 31; Sir 25-26), qui l'autore descrive l'attrazione e l'innamoramento del giovane Salomone, simbolo del vero saggio, verso la sapienza. È lei che egli desidera, è della sua bellezza che egli si innamora; essa è l'unica sposa che può renderlo felice con una serena intimità coniugale³⁸.

2.3.3. *La preghiera del saggio*

Si tratta però di un ideale non ancora raggiunto, ma solo agognato. Infatti Salomone è profondamente convinto che il matrimonio mistico con la sapienza non è raggiungibile con i soli sforzi umani, essendo esso un dono gratuito di Dio; anzi già questo convincimento è frutto della sapienza che opera nell'uomo, prevenendo essa la sua ricerca. Sorge così spontaneo l'anelito alla preghiera, un anelito sempre più insistente, come denotano le tre espressioni del v. 21: «mi rivolsi», «pregai», «dicendo con tutto il cuore». Di qui la preghiera imponente, ma anche delicata e appassionata, del cap. 9!

Il saggio infatti fonda tutto questo lungo lavoro di accoglienza della sapienza sopra descritto su una relazione personale di preghiera con Dio, poi-

³⁷ G. VON RAD, *Sapienza*, 30.

³⁸ Cf 8,16, dove l'espressione «entrato nella mia casa, riposerò vicino a lei» indica la sfera della vita privata-familiare e una serena e felice intimità coniugale.

ché Dio solo ha il potere di accordare il dono della sapienza e tutti i carismi ad essa connessi. Così, contro ogni tentativo di concepire il rapporto con la sapienza solo in termini intellettuali e umani, il saggio è colui che «di buon mattino rivolge il cuore all'Altissimo, apre la bocca alla preghiera, implora per i suoi peccati» (Sir 39,5).

2.4. Preparazione mariana

Non è difficile cogliere la rilevanza mariana dei testi sopracitati. Se la personificazione della sapienza porta a Gesù stesso, sapienza di Dio e sapienza incarnata³⁹, la figura del saggio conduce a Maria, come colei che realizza in pienezza quell'ideale.

Anzitutto Maria, come il saggio descritto da Sir 39,1, è colei che per eccellenza si applica allo studio e alla meditazione della Parola. Questo avviene in primo luogo tramite il conservare nel suo cuore le parole-avvenimenti della nascita e della manifestazione del Figlio: Lc 2,19.51⁴⁰. Nel primo testo compare il medesimo verbo usato da Sir 39,2: συντηρέω, conservare nella memoria, dove la preposizione σύν ha valore intensivo⁴¹; nel secondo compare invece il verbo sinonimo διατηρέω, la cui preposizione esprime soprattutto la cura e la durata della memoria⁴². Come già per il saggio, così per Maria si tratta di un'accoglienza interiore, riflessiva e dinamica della Parola; per comprendere il mistero di Gesù, Maria ripercorre l'itinerario sapienziale dei saggi, interpellando la Scrittura ed interpretando alla sua luce gli avvenimenti meravigliosi di cui lei era protagonista.

Lc 2,19 evidenzia poi un secondo verbo συμβάλλω, che significa «afferrire il vero senso», «cogliere il giusto significato»⁴³. Dunque la meditazione di Maria differisce dallo stupore dei pastori (Lc 2,18): questi possono solo stupirsi di ciò che riferiscono, mentre lei conosce il significato degli avvenimenti, perché nella prodigiosa apparizione dell'angelo e nel messaggio degli

³⁹ Cf P. BONNARD, *o.c.*, 123-160. Se alcuni autori riferiscono pure a Maria i testi veterotestamentari sulla personificazione della sapienza, quali Pr 8 e Sir 24, si tratta di un senso accomodatizio.

⁴⁰ Circa il significato sapienziale di Lc 2,51 vedi A. VALENTINI, *Approcci esegetici a Lc 2,41-52*, in *Theotokos VI* (1998/2), specialmente 355.362-364.

⁴¹ Cf H. RIESENFELD, συντηρέω, GLNT XIII, 1224.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf O. HOFIUS, συμβάλλω, H. BALZ e G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, 1444.

angeli (2,9-14) riconosce la conferma della promessa da lei stessa ricevuta (1,26ss). Andando al di là del piano fenomenico degli avvenimenti, ne penetra il mistero, ne coglie la significatività profonda, esattamente come invitano a fare i saggi (cf Sir 39,2-3).

L'episodio evangelico sulla nuova famiglia di Gesù, cioè sui nuovi rapporti di parentela che l'accoglienza della sua parola e la sua sequela producono (cf Mc 3,20-21.31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21)⁴⁴, letto alla luce dell'ideale sapienziale, appare in tutta la sua portata e luminosità. S'è visto sopra come l'accoglienza della sapienza comporti per il saggio una nuova relazione con essa esprimibile in termini di nuovi rapporti familiari. Nella redazione lucana il detto di Gesù è direttamente correlato con l'ascolto e la messa in pratica della sua parola: «Ma egli rispose: "Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica"» (8,21). È nella prospettiva sapienziale che appare così la grandezza della maternità di Maria (cf pure Lc 11,27-28); in questa maternità «sapienziale» Maria realizza quella comunione profonda col Figlio, sapienza incarnata, che il saggio attua nel suo rapporto sponsale con la sapienza; la maternità verginale di Maria ne è una conferma!

La preghiera di Maria in comunione con il primo nucleo della chiesa nascente (cf At 1,12-14), sul modello del saggio (cf Sir 39,5-6; Sap 8,21), parte dalla profonda consapevolezza che tutto è dono. Pur essendo piena di grazia, Maria non cessa di essere una viatrice che in una preghiera perseverante e unanime invoca lo Spirito santo promesso dal Figlio.

3. LO SPIRITO DI DIO

La figura dello Spirito costituisce, accanto alla Parola e alla Sapienza, un altro nodo centrale della rivelazione del Primo Testamento⁴⁵; infatti è il titolo privilegiato che la Scrittura dà all'azione potente di Dio, per descriverne la forza creatrice e salvifica, la misteriosità, l'imprevedibilità e la perenne novità.

⁴⁴ Vedi B. MAGGIONI, *Lettura sincronica di Mc 3,20-21.31-35 e par.*, in *Theotokos* II (1994/2) 27-36.

⁴⁵ La bibliografia sullo Spirito è vastissima. Cf il lungo articolo πνεῦμα del GLNT X, 726-1108; FABRY, TWAT VII, 385-425; R. PENNA, *Spirito Santo*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 1498-1518.

L. Alonso Schökel ne dà una descrizione particolarmente viva: «Lo Spirito è un “evento divino” (Gen 1,2), è una forza elementare: lo spirito si librava appunto sull’abisso all’inizio della creazione, lo spirito investiva tumultuosamente l’eroe Sansone e lo spingeva alle gesta salvatrici del suo popolo (Gdc 13,25), lo spirito convergeva dai quattro punti cardinali e vivificava le aride ossa che Ezechiele, il profeta, contemplava (Ez 37,9); lo spirito era pure un soffio divino che vivificava Adamo e una brezza soave che mitigava l’angustia di Elia (1Re 19,12), e un quadruplici docile vento che si posava sopra il rampollo di Jesse (Is 11,1-2); lo spirito è un vento tempestoso e lingue di fuoco il giorno di Pentecoste (At 2), ed è suggeritore a bassa voce dell’invocazione “Padre” (Gal 4,6; Rm 8,15), ed è dispensatore di doni e di carismi policromi nella Chiesa di tutti i tempi (1Cor 12,4-11). Così dobbiamo immaginare lo Spirito: forte e liberissimo, attivo e molteplice, presente e invisibile»⁴⁶.

Di questa azione ricca e potente dello spirito evidenzieremo tre aspetti che risultano particolarmente significativi per coglierne la preparazione mariana: il dono dello Spirito a determinate persone, la sua azione, la promessa della sua effusione escatologica.

3.1. Gli uomini dello spirito

3.1.1. Giudici e re

Prima ancora che promotore di profezia, lo spirito appare come l’ispiratore «pastorale» dei responsabili della comunità. È lo spirito che conferisce a Mosè e agli anziani il compito di «portare il peso del popolo» nella guida dell’esodo (cf Nm 11,17-25), che abita in Giosuè al momento della conquista della terra promessa (Nm 27,18), che anima Gedeone (cf Gdc 6,34), Iefte (Gdc 11,29), Sansone (Gdc 14,6-19; 15,14) nelle loro imprese coraggiose per liberare Israele dall’oppressione. È ancora lo spirito che investe il re Saul a conferma della sua avvenuta unzione (cf 1Sam 10,6-10; 11,6), anche se più tardi lo abbandonerà a favore di Davide (cf 1Sam 16,14).

In tutti questi casi lo spirito è donato in vista di un intervento salvifico a favore di Israele; conferisce forza e determinazione, a cui nessuno può resistere, né coloro che ne beneficiano né tantomeno i loro antagonisti. Quest’azione dello spirito ha tuttavia un carattere di provvisorietà, è in vista cioè di

⁴⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, *La Parola ispirata*, Brescia 1969, 13.

un intervento determinato e per un tempo specifico. Invece il conferimento dello spirito a Davide (1Sam 16,13) pare rivestire un carattere di stabilità non tanto per l'uso del verbo *šlh*, «irrompere»⁴⁷, quanto piuttosto per il suo stretto collegamento con l'unzione regale; il dono dello spirito a Davide infatti, appare come la conseguenza della sua unzione a re e l'espressione seguente «da quel giorno in poi» sottolinea ulteriormente il carattere permanente del dono dello spirito.

Il caso di Davide, benché significativo, rimane isolato; infatti non si può parlare di una istituzionalizzazione del dono dello spirito perché manca una sua connessione stabile con l'unzione regale o con quella sacerdotale. Tuttavia egli rimarrà l'archetipo del re ideale e la prefigurazione del futuro re messia, sul quale scenderà in pienezza lo spirito (Is 11,2).

3.1.2. I profeti

All'inizio in Israele il movimento profetico, in consonanza con l'ambiente cananeo, è caratterizzato da manifestazioni collettive di entusiasmo irrazionale e scomposto. È il caso di Eldad e Medad, che profetizzano nell'accampamento ebraico provocando le rimostranze di Giosuè (Nm 11,26-29) ed è il caso soprattutto dei messaggeri di Saul e di Saul stesso, coinvolti nella comunità dei profeti di Naiot dallo stesso spirito (1Sam 19,18-24). Si tratta di manifestazioni imprevedibili e passeggere, in ogni caso non ordinate alla rivelazione della parola divina. Si capisce allora come il profetismo classico preesilico eviti accuratamente ogni forma di compromissione con questo nabismo popolare⁴⁸.

È a partire dall'esilio, quando ormai il vecchio nabismo è scomparso e non c'è più pericolo di fraintendimenti, che esplicitamente l'attività profetica viene ricondotta alla *rûah* divina; essa può spiegare egregiamente il mistero della comunicazione della parola di Dio ad un uomo e l'atipicità di un ministero non riducibile all'istituzione.

⁴⁷ Il verbo *šlh* suggerisce sì l'idea di riuscita, di compimento (cf J. Hausmann, *šālāh*, TWAT VI, 1043), ma a prescindere dal problema della durata del dono, come appare dal suo uso in Gdc 14,6.19; 15,14; 1Sam 10,6.10; 11,16.

⁴⁸ Alcuni testi tuttavia lasciano già intravedere una connessione tra lo spirito e la parola profetica: Balaam, un profeta straniero, riceve lo spirito di Dio (Nm 24,2); questo medesimo spirito parla attraverso il profeta Michea ben Imla (1Re 22,24), rapisce Elia (2Re 2,16), riveste il profeta Zaccaria, figlio del sacerdote Ioiada prima che egli proclami l'oracolo (2Cr 24,20).

In Ezechiele questa intima connessione fra spirito e profezia appare in tutta la sua forza. La sua chiamata profetica infatti è attribuita all'irruzione libera e coinvolgente dello spirito di Dio (1,4.12.20.21); è questa presenza dello spirito che configura Ezechiele come uomo della parola e che è all'origine dell'esercizio del suo ministero profetico, come testimonia la ricorrente espressione «uno spirito entrò in me / mi sollevò...» (2,2; 3,12.14.24; 11,5).

Anche il DeuteroIsaia sa di essere stato mandato da Dio e di aver ricevuto da lui il suo spirito: «Ora il Signore Dio ha mandato me insieme con il suo spirito» (48,16)⁴⁹. Gli fa eco un altro profeta della medesima tradizione isaiana, quando, rievocando la propria vocazione, attribuisce esplicitamente il suo annuncio profetico al dono dello spirito: «Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri...» (61,1).

Dunque a poco a poco la tradizione prende coscienza che la profezia trae origine dal dono dello spirito, conferendole dignità, autorevolezza e libertà. Col venir meno della profezia cesserà anche il dono dello spirito⁵⁰; si intensificherà così la speranza in un'effusione totale dello spirito nella pienezza dei tempi.

3.2. Lo spirito creatore

La Scrittura si apre con un celebre testo sullo spirito di Dio: «Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gen 1,2). È noto che il termine ebraico *rûah* può significare sia «vento» sia «spirito», cioè il soffio vitale divino o umano; di conseguenza alcuni commentatori preferiscono interpretare il versetto come la continuazione della descrizione del caos (v. 1) e scorgere nell'espressione «*rûah 'ēlōhîm*» il riferimento a un vento fortissimo o terribile⁵¹. Pare preferi-

⁴⁹ Il testo letteralmente suona: «Ma ora il Signore Yhwh mi ha mandato e il suo spirito». Mancando il verbo, la frase rimane in sospeso, tuttavia il senso è chiaro ed è sulla linea di 61,1.

⁵⁰ La tradizione rabbinica posteriore commenta: «Quando morirono gli ultimi profeti, Aggeo, Zaccaria e Malachia, lo Spirito Santo cessò in Israele» (Toseftah, Sota 13,2; Talmud bab., Sanhedrin 11a).

⁵¹ Circa la discussione esegetica sul passo vedi C. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1974, 147-152, con ricca bibliografia. In particolare, per quanto concerne la storia dell'esegesi, vedi K. SMORONSKI, *Et Spiritus Dei ferebatur supra aquas*, Bib 6 (1925) 140-156; 275-293; 361-395.

bile, con tutta la tradizione rabbinica e cristiana, l'interpretazione pneumatologica, che scorge nella *rûaḥ 'ēlōhîm* la presenza dinamica di Dio stesso che interviene per operare il passaggio dal caos primordiale al cosmo.

In ogni caso la tradizione biblica, specialmente innica, connette la simbologia del soffio divino con quella della parola creatrice, come nel Sal 33,6: «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera». Così Gb 26,13, dove Dio opera col soffio della sua parola sconfiggendo le forze negative del caos: «Al suo soffio si rasserenarono i cieli, la sua mano trafigge il serpente tortuoso».

Questo spirito creatore diventa poi principio vitale degli esseri viventi, uomini e animali, in quanto è precisamente questo «respiro» di Dio che dà senso e consistenza all'essere: «Se nascondi il tuo volto, vengono meno, toglie loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra» (Sal 104,29-30).

Questo dono della vita comprende anche la vita spirituale dell'uomo, anche se i testi al riguardo sono piuttosto scarsi⁵². Il più significativo è il Sal 51,12-14, dove appare chiaramente che la salvezza dell'uomo è opera della potenza creatrice dello spirito di Dio. L'orante non chiede semplicemente di essere ricreato nel suo intimo, ma di possedere lo spirito stesso di Dio, perché gli crei un cuore puro, faccia nuovo lo spirito dell'uomo e lo renda saldo col suo sostegno: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo. Non respingermi dalla tua presenza e non privarmi del tuo santo spirito» (Sal 51,12-13).

Col libro della Sapienza, alla luce della teologia della sapienza, la riflessione sullo spirito acquista nuove sottolineature⁵³. Quello stesso spirito che è stato effuso sui profeti e sui responsabili del popolo di Dio, è posseduto dalla sapienza; avendo questa un ruolo cosmico ed essendo segno della presenza di Dio, partecipa allo spirito le medesime caratteristiche. Così lo spirito diventa segno della presenza di Dio nel mondo e soprattutto nell'uomo. La sa-

⁵² In 1Sam 10,6,9 lo spirito di Dio appare come una forza capace di cambiare l'uomo. Ez 37,1-14 da parte sua contrappone le ossa inaridite, espressione della morte, allo spirito, fonte di vita; è questo spirito creatore che può rinnovare interiormente il popolo dandogli la vita.

⁵³ Per uno studio approfondito sul rapporto spirito-sapienza vedi C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 362-376. Uno studio recente e sintetico è offerto da L. MAZZINGHI, *La Sapienza è uno spirito che ama l'uomo* (cf Sap 1,6 e 7,23), PSV 38 (1998) 103-115.

pienza, grazie al dono del santo spirito di Dio, diventa forza interiore, guida morale per conoscere ciò che è gradito a Dio (Sap 9,18); anzi, essendo lo spirito della sapienza uno «spirito che ama gli uomini (φιλόανθρωπος) (cf Sap 1,6; 7,23), diventa per l'uomo che lo accoglie una proposta di vita; animato dalla presenza di questo spirito di sapienza, il credente può diventare segno della stessa bontà di Dio.

3.3. La promessa escatologica dello spirito

Se la storia salvifica testimonia il dono dello spirito a determinate persone e in determinate circostanze, soltanto nel tempo escatologico con la venuta e la manifestazione definitiva di Dio al suo popolo e a tutti gli uomini, questo dono sarà pienamente universale e definitivo. Questa effusione escatologica dello spirito investirà sia il messia sia il popolo di Dio.

Is 11,1-9 canta il futuro re messia come una figura dotata della pienezza dello spirito. Questo gli verrà conferito non solo in vista della sua missione, ma in modo permanente e personale; infatti «riposerà su di lui» (11,2), cioè prenderà in lui stabile dimora. Sarà proprio questa presenza dello spirito a realizzare la missione escatologica del messia, cioè l'instaurazione di un regno di giustizia e di pace.

Non soltanto sul messia, ma anche sull'intera comunità escatologica verrà effuso in pienezza lo spirito. Ezechiele canta in termini inauditi il dono di uno spirito che purificherà l'uomo e lo rinnoverà nel suo intimo, rendendolo capace di una perfetta adesione alla volontà di Dio: «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (36,26-27). Grazie a questo spirito i morti potranno rivivere ed inaugurare così una nuova creazione (cf 37,5-6.9-10)⁵⁴.

Ad Ezechiele fanno eco il DeuteroIsaia (cf 44,3-4) e soprattutto Gioele, che proclama con forza e plasticità un dono dello spirito tale da annullare ogni discriminazione di età, di classe sociale e di sesso: «Dopo questo io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e

⁵⁴ Anche se il senso originale della visione allude alla liberazione e al ritorno in patria degli esuli giudei e non alla risurrezione, il simbolo qui adoperato si apre, nelle successive riletture della tradizione sia giudaica che ecclesiale, a nuove prospettive, fino a significare la fede nella risurrezione.

le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave, in quei giorni, effonderò il mio spirito» (3,1-2). Se l'orizzonte del profeta è ancora nazionalistico, quando il dono dello spirito verrà offerto a tutti gli uomini, senza distinzione alcuna (cf At 2,17-21), le parole suoneranno secondo tutto il significato che possono contenere, quello cioè di un popolo profetico, promosso alla dignità di un universale e diretto accesso alla parola di Dio.

3.4. Preparazione mariana

L'Antico Testamento, l'abbiamo visto, descrive l'azione dello spirito in alcuni uomini, che risultano così abilitati a compiere azioni salvifiche o a esercitare il compito di guida del popolo di Dio. È in queste figure di giudici, di re e di profeti che troviamo la prefigurazione dell'azione dello Spirito santo in Maria; pur nei limiti di un dono ancora provvisorio, essi testimoniano l'azione salvifica dello spirito che in tal modo anima e guida il suo popolo. In Maria questa irruzione e potenza dello spirito diventa pienamente visibile. Luca evidenzia questo ruolo nel racconto dell'annunciazione: colui che è definito «potenza dell'Altissimo» (1,35) e per il quale nulla è impossibile (1,37) compie in Maria grandi cose (1,49), preparandola e abilitandola ad accogliere la maternità divina. Con l'energia possente del suo spirito, Dio non solo suscita l'umanità del Verbo nel seno della Vergine, ma ne dispone il cuore ad acconsentire al piano della salvezza⁵⁵.

Ai testi del Primo Testamento che illustrano l'attività creatrice e conservatrice di vita dello spirito divino fanno eco i testi di Luca e di Matteo relativi alla nascita di Gesù ad opera dello Spirito santo. In particolare, Matteo sottolinea l'origine del Cristo come una nuova genesi⁵⁶; si tratta di un nuovo inizio, del principio della nuova creazione annunciata dai profeti. Lo Spirito santo viene su Maria come sulle acque primitive, per inaugurare il mondo

⁵⁵ Cf A. SERRA, *Spirito Santo e Maria in Lc 1,35. Antico e Nuovo Testamento a confronto*, PSV 38 (1998), specialmente 123-126. Vedi pure I. DE LA POTTERIE, *L'annuncio a Maria (Lc 1,26-38)*, PSV 6 (1979) 62-64.

⁵⁶ Le intestazioni di ciascuna delle prime due pericopi di Matteo (1,1-17; 1,18-25) non solo si richiamano e formano una inclusione, ma appaiono in posizione chiasmica: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ // Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις. Circa il significato mariano di questa pericope cf A. VALENTINI, *A proposito dei vangeli dell'infanzia*, in *Theotokos III* (1995/1) 3-11; M. ORSATTI, *Gesù Cristo, figlio di Davide, di Abramo... di Maria. Una nota mariologica nella cristologia di Mt 1,1-17, ibid.*, 13-38.

nuovo messianico. Anche per Luca la maternità verginale è legata all'effusione dello spirito creatore; egli riprende il medesimo verbo ἐπέρχομαι, che in Is 32,15 descrive l'effusione dello spirito nella promessa della restaurazione escatologica, per descrivere il dono dello Spirito santo a Maria nell'annuncio della concezione verginale di Gesù. Maria è così la vera terra che Dio feconda col suo spirito⁵⁷!

Questi medesimi testi di Matteo e di Luca testimoniano l'effusione escatologica dello spirito sul messia, perché è proprio nel concepimento verginale di Gesù che lo spirito esprime tutta la sua presenza ed efficacia. Quanto a Maria, la recezione dello Spirito al momento dell'annunciazione la proietta in un cammino di fede che sfocerà nella Pentecoste. Essa diventa il segno del compimento delle promesse di Israele; madre di Gesù grazie allo Spirito, essa si scopre in stretta relazione col corpo mistico del Figlio, la chiesa. «Se all'annunciazione è solo su Maria che si esercita la potenza rigeneratrice dello Spirito, principio della nuova umanità, alla Pentecoste a Maria si aggiungono gli apostoli ad ampliare l'azione dello Spirito ricreatore. Se in Lc 1,35 lo Spirito viene su Maria in vista della realizzazione del mistero dell'incarnazione, negli Atti egli viene sugli apostoli, in vista della realizzazione del mistero della chiesa, alla cui radice c'è anche la presenza di Maria, a indicare l'indissolubile legame di Maria allo Spirito e, mediante lo Spirito, al Cristo e alla chiesa»⁵⁸.

4. CONCLUSIONE

Ripercorrendo il cammino fatto, i testi del Primo Testamento hanno evidenziato tre percorsi privilegiati del lungo processo rivelativo divino. Questo movimento di rivelazione si configura come dono della Parola, della Sapienza e dello Spirito; non si tratta di realtà separate, ma dell'espressione distinta della multiforme e insondabile ricchezza della vita di Dio comunicata agli uomini. Parola, Sapienza, Spirito, sfoceranno quasi con naturalezza, nonostante la novità assoluta e impensabile dell'evento, nell'incarnazione del Figlio, che solo ed unico esprime in pienezza la Parola, la Sapienza e lo Spirito del Padre.

⁵⁷ Cf A. FEUILLET, *L'Esprit-Saint et la mère du Christ*, EtMar 25 (1968) 47.

⁵⁸ A. AMATO, *Spirito Santo*, in S. DE FIORES - S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello B. 1986, 1332.

All'offerta del dono divino corrisponde l'esigenza dell'accoglienza da parte dell'uomo. I medesimi testi biblici hanno evidenziato così le figure dei profeti, dei saggi e degli uomini dello spirito, che con la fatica della fede accolgono e testimoniano il dono divino.

È proprio su questo versante che si esprime la preparazione mariana del Primo Testamento. È tramite queste figure di accoglienza che la provvidenza prepara e costruisce a poco a poco quella figlia di Israele che accoglierà il Verbo incarnato. In lei, vera figlia di Israele, trovano pieno compimento le figure dei profeti, dei saggi, dei carismatici, non però in modo individualistico ed isolato, ma nel contesto di quel nuovo popolo di Dio di cui lei è figura e modello.

MICHELANGELO PRIOTTO
Piazza Garibaldi, 1
12037 SALUZZO (CN)

Summary

The texts of the Old Testament focus on three privileged routes in the long revelation process, relating to the gift of Word, Wisdom and Spirit: they are not separate truths, but clearly express the many-sided and inscrutable riches of the divine life communicated to men.

The Word, Wisdom and Spirit will almost naturally result - in spite of the absolutely new and unsearchable event - in the incarnation of the Son who, the sole and only is the Word, Wisdom and Spirit of the Father.

The offer of the divine gift corresponds to the need of acceptance of the man himself. Prophets, wise men, and men of Spirit are the ones who receive and witness this divine gift.

The Marian element of the Old Testament is revealed just in this respect. Through these receiving figures, the divine Providence prepares and shapes that daughter of Israel who will receive the incarnate Word.

The figures of prophets, wise and charismatic men, fully realise themselves in this daughter of Sion, not in an isolated and individualistic way but in the context of the new people of God whose early image is Mary herself.