

PREFAZIONE

L'annata 2003 di *Parole di Vita* è stata certamente una annata ricca di contributi e anche profetica, nel senso che ha saputo cogliere l'esigenza di offrire ai lettori una conoscenza e un approfondimento della letteratura sapienziale biblica, con particolare riferimento al cosiddetto Pentateuco sapienziale, cioè ai libri di Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide e Sapienza. Rispetto a 12 anni fa quell'esigenza conoscitiva non solo continua, ma s'è accresciuta, come dimostra la crescente produzione bibliografica sul tema sapienziale. Sicuramente, come osservava Luca Mazzinghi nella prefazione di una sua recente pubblicazione¹, la letteratura sapienziale biblica non è più la Cenerentola degli studi biblici, né un ospite imprevisto nella teologia biblica.

Il motivo di questo rinato interesse per i libri biblici sapienziali è molteplice ed è dato da quella che potremmo chiamare, variando una celebre definizione di sapienza, una «offerta di dialogo». L. Alonso Schökel in una plastica espressione aveva definito la sapienza biblica «un'offerta di senso»²; ora la modalità con cui la letteratura sapienziale offre un senso all'esistenza dell'uomo, alla sua storia e al mondo in cui vive è appunto il dialogo; infatti è tramite il dialogo, e non con l'imposizione di una legge o di una autorità, che il maestro di sapienza invita l'ascoltatore o il lettore a valutare il valore della sua parola o del suo scritto. Oggetto della sua proposta è l'esperienza della vita e del creato, intesi come luogo teologico, cioè come luogo dove si può incontrare Dio. Questo primato dell'esperienza è una realtà molto apprezzata dall'uomo moderno, che rifugge quasi istintivamente dagli approcci e presupposti ideologici. Quella del saggio non è certamente l'offerta di una visione soggettivistica, ma la convinzione profonda di un mondo creato da Dio e custode di una sua presenza preziosa e aperta a tutti, senza distinzione alcuna; in altre parole, si tratta per il saggio di riconoscere quel *tôb* (buono / bello) che qualifica la creazione (cfr. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31) e che costituisce appunto il segno della sua presenza.

Le conseguenze di questa impostazione teologica sono significative, specialmente su due versanti: il cammino di fede dell'uomo moderno e il dialogo con le religioni non cristiane. Sappiamo quanto sia difficile la proposta di fede nella società occidentale secolarizzata, che rifiuta i presupposti di fede delle passate generazioni e che è molto ripiegata sulle realtà terrestri; in questo contesto l'invito sapienziale a cercare un senso, e conseguentemente Dio come senso, nella realtà concreta della vita e del mondo, diventa una proposta accettabile, anzi seducente. Così il dialogo con le altre religioni non potrà partire dal presupposto dei rispettivi libri sacri, dei quali ognuna difenderà l'unicità e la verità, ma dovrà partire da un terreno comune; ora la letteratura sapienziale biblica individua questo terreno comune nel creato, cioè in una realtà accettata da tutti, dove tutti si sentono di casa, senza esclusione alcuna. Da questa comune ricerca del *tôb* del creato può nascere non soltanto una comune condivisione dei valori essenziali dell'uomo, ma anche l'apertura a quel Dio che di quel *tôb* è creatore e garante.

Lo schema con cui sono stati disposti i vari contributi corrisponde sostanzialmente a quello dell'annata 2003 di *Parole di Vita*, con qualche variazione però. Un capitolo iniziale raccoglie i contributi relativi ai temi introduttivi della letteratura sapienziale,

¹ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, EDB, Bologna 2012

² L. Alonso Schökel – J. Vélchez Líndez, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, 20.

senza alcun riferimento particolare al libro dei Proverbi, come nella rivista; in calce si riprende la bibliografia generale, ma aggiornata al 2014. Seguono poi cinque capitoli dedicati rispettivamente ai cinque libri sapienziali: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide e Sapienza; è la sequenza della rivista, però con una disposizione interna diversa, come si evidenzierà nelle singole introduzioni ai capitoli. Un capitolo finale è dedicato ad alcuni temi significativi, quali l'amicizia, la parola, il controllo di sé, il buon governo e il denaro. Chiude il tutto una riflessione su Gesù Cristo, sapienza incarnata.

La sequenza dei cinque libri sapienziali non corrisponde a quella del canone cristiano, che infatti prevede la sequenza: Giobbe, Proverbi, Qohelet, Sapienza, Siracide. La scansione qui proposta riflette un itinerario di maturazione teologica; infatti Proverbi testimonia, sia pure non integralmente, l'ottimismo epistemologico della corrente sapienziale, secondo cui la proposta sapienziale è caratterizzata da una grande fiducia nelle possibilità della conoscenza umana, basata sulla convinzione che esiste nel mondo un ordine e un senso, frutto dell'azione creatrice di Dio e della sua presenza in esso; di qui il compito del saggio, che cerca di comprendere tale ordine, per poter poi vivere in armonia con esso. I successivi libri di Giobbe e di Qohelet, sia pure in modo diverso, segnano la crisi di questa visione, causata dallo scandalo della sofferenza e dall'irrisolto problema della morte; con ciò nasce l'esigenza di delineare un nuovo volto di Dio, slegato dal concetto di retribuzione e caratterizzato soprattutto dall'assoluta gratuità della sua azione. Infine i libri del Siracide prima e della Sapienza poi, ciascuno a suo modo, tentano una sintesi della precedente problematica: secondo il primo anche ciò che sembra essere male rientra nel progetto di Dio; la seconda da parte sua supera il problema del male, illustrando una creazione animata dalla Sapienza che viene da Dio e dal suo Spirito, e una storia dove la medesima Sapienza realizza la vittoria sui rappresentanti del male.

La presente pubblicazione è rivolta non solo agli studenti del ciclo istituzionale di teologia e agli studenti dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose, ma anche a tutti quei laici impegnati nella catechesi e partecipi attivi nella pastorale della Chiesa. L'augurio è che ogni lettore possa incontrare non solo una sapienza rivelatrice del senso della vita e del mondo, ma la Sapienza per eccellenza, Gesù Cristo, verso cui confluiscono tutti i frammenti storici di sapienza, trovandovi la loro origine e la loro pienezza.

INTRODUZIONE ALLA LETTERATURA SAPIENZIALE

Premessa

Il capitolo offre anzitutto una introduzione al tema della sapienza nell'Antico Testamento. Segue l'illustrazione delle forme letterarie che caratterizzano la letteratura sapienziale e in particolare il libro dei Proverbi. Il terzo contributo descrive i tratti più significativi della letteratura sapienziale del Vicino Oriente Antico. Nell'annata di Parole di Vita era una rubrica che accompagnava i singoli fascicoli; si è preferito riunire a motivo del carattere introduttorio del capitolo tutti i contributi in un'unica soluzione, per avere così una prospettiva unitaria dell'ambiente in cui nasce la letteratura sapienziale biblica. Chiude il tutto una bibliografia aggiornata sulla Sapienza in generale.

LA SAPIENZA DI ISRAELE

Una riflessione nuova

E' innegabile la meraviglia che investe il lettore della Bibbia quando, dopo aver gustato la dolcezza e la profondità teologica della raccolta dei Salmi, s'addentra nella lettura del libro dei Proverbi. Egli prova immediatamente la sensazione di trovarsi in un territorio nuovo e diverso, dove regnano i saggi, ricchi di un sapere che proviene da lontano e che tuttavia vuole essere attuale e provocante. Questo nuovo paese comprende, oltre al libro dei Proverbi, anche altri quattro libri, che formano come una pentapoli sapienziale¹: sono i libri di Giobbe, Qoelet, Siracide e Sapienza. Essi costituiscono come un pentateuco sapienziale, il cui patrono e ispiratore è Salomone. Possiamo considerare Proverbi e Siracide come fratelli a motivo delle loro innegabili somiglianze; così protesta e anticonformismo legano strettamente fra loro Giobbe e Qoelet; rimane Sapienza, una splendida riflessione in ambiente greco-alessandrino, che chiude l'intera rivelazione veterotestamentaria.

La particolarità di questi libri biblici consiste nel fatto che, pur attingendo abbondantemente dalla precedente tradizione biblica, si distinguono chiaramente da essa; non offrono narrazioni di storia salvifica, anche se talvolta affiorano riletture

storico-narrative, come nel caso di Sap 11-19; né propongono nuove leggi, sebbene il tema della legge emerga qua e là; né raccolgono oracoli profetici, sebbene la riflessione sulla parola di Dio sia presente e sentita: Questa letteratura invita il lettore ad una riflessione di tipo nuovo, che chiamiamo sapienziale, originale e ricca di suggestioni. E' proprio la letteratura sapienziale.

Nella passata ricerca biblica questa letteratura sapienziale non ha goduto di molta simpatia da parte degli studiosi, ad eccezione dei libri di Giobbe e di Qoelet. I libri del Siracide e della Sapienza, soprattutto a causa della loro esclusione dal canone ebraico e protestante, non hanno suscitato molto interesse, ed anche il libro dei Proverbi, pur essendo canonico, s'è trovato nella medesima situazione. Il motivo va ricercato soprattutto in una impostazione di fondo che dominava gli studi esegetici fino ai tempi recenti; questa impostazione, ossessionata da una preoccupazione esclusivamente storica, non ha favorito l'interesse per una riflessione sapienziale, orientata invece ai temi fondamentali della vita umana con astrazione da fatti o circostanze storiche particolari.

Il ritrovato interesse per la sapienza

La riscoperta della letteratura sapienziale in questi ultimi decenni è un fatto innegabile, dovuto al sorgere di nuovi interessi e alla caduta di impostazioni critiche, che certezze non erano, ma semplici pregiudizi. Un esempio significativo è stato l'eminente esegeta tedesco Gerhard von Rad (1901-1971) che, partendo dagli studi storico-critici sul Pentateuco, è approdato dapprima ad una monumentale teologia dell'Antico Testamento (1957-1960) e infine ad un brillantissimo saggio sulla sapienza in Israele (1970).

Questa scoperta della letteratura sapienziale è di fatto una riscoperta, che riallaccia gli studi attuali all'antica tradizione patristica e medioevale, dove i libri sapienziali erano molto conosciuti e commentati. Questi libri sapienziali infatti si occupano dell'uomo presente ed in particolare del problema della vita in tutti i suoi risvolti positivi e drammatici. E' il problema con cui è affrontato l'uomo fin dalle prime battute della riflessione biblica, quando si lascia fuorviare da una falsa ricerca della sapienza (cf Gn 3,1-7).

La sapienza si propone come l'albero della vita, essa infatti. «...è un albero di vita per chi ad essa si attiene e chi ad essa si stringe è beato» (Pr 3,18). Non solo, ma quest'albero di vita che è la sapienza, contro ogni tentazione di ridurre la fede a codice o a culto, si presenta come una signora, offrendo la possibilità di un profondo rapporto esistenziale, anzi di un innamoramento: «Beato l'uomo che mi ascolta, vegliando ogni giorno alle mie porte...chi trova me trova la vita» (Pr 8,34-35).

L'impegno per chi ricerca la sapienza dunque non è solo di ordine intellettuale e conoscitivo; si deve desiderarla con tutto il cuore, perseguirla tenacemente, ascoltarla e infine invocarla con la preghiera, perché essa è soprattutto dono di Dio. Una volta raggiunta, la si deve ancora ricercare, senza presumere di averla ottenuta definitivamente, perché, come ben ricorda il vecchio saggio Ben Sira: «Il primo uomo non esaurì la comprensione della sapienza, né l'ultimo la potrà pienamente indagare» (24,26).

Carattere sfuggente

La prima impressione che suscita la frequentazione della sapienza è il suo carattere sfuggente; si ha la sensazione di una presenza difficile da inquadrare². E' significativo che i due termini riassuntivi del Primo Testamento siano la Legge e i Profeti, dove mancano appunto i saggi. Molte teologie bibliche dell'Antico Testamento omettono la sapienza o le danno un posto a fatica; sembra infatti che un proverbio non costituisca una rivelazione; non è ovvio affermare che non bisogna fidarsi del bugiardo, che il pigro si prepara una vecchiaia difficile, che il marito infedele diventa spendaccione?

Contro questa impressione si deve invece rilevare che la sapienza ci descrive il quotidiano, quello che forma l'intreccio della nostra vita, ma dal punto di vista di Dio! La nostra vita è frammentata, dispersa, apparentemente indifferente o neutrale, talvolta drammaticamente confrontata con problemi insolubili. La sapienza ne rivela il senso, le conferisce unità, scoprendovi la presenza di Dio. Quel Signore, che parla tramite i profeti ed è presente nel Tempio e nella Torah ivi custodita e annunciata, è pure il Signore della nostra vita quotidiana, delle nostre domande, del nostro mondo!

Una figura emblematica: Salomone

Tre libri sapienziali vengono attribuiti a Salomone: Proverbi, Qohelet e Sapienza; l'attribuzione è fittizia, ma ha un senso! Essa risale anzitutto alla tradizione biblica di 1Re 5,9-14, che attribuisce al re Salomone una vasta e profonda conoscenza sapienziale: tremila proverbi, millecinque poesie e un sapere scientifico enciclopedico.

Il midrash approfondisce questa tradizione articolando con più precisione la conoscenza sapienziale del re:

«Salomone ha scritto il Cantico quando era giovane, i Proverbi all'età matura e Qoelet nella sua vecchiaia; perché quando l'uomo è giovane, canta; quando è adulto, enumera delle massime; quando diventa vecchio, parla della vanità delle cose» (*Midr.Rab. Cant* 1,10)³.

E' evidente il tentativo di coprire con l'insegnamento sapienziale tutti gli ambiti della vita.

L'universalità di questo sapere sapienziale traspare dalla qualifica regale di Salomone. Il re infatti, a differenza del sacerdote o del profeta, non rappresenta alcuna classe sociale particolare, bensì tutto il popolo; per cui attribuire la sapienza a Salomone significa attribuirla al popolo. Effettivamente gli scritti sapienziali danno la parola a Israele, al popolo e l'io regale salomonico uguaglia l'io anonimo di ogni israelita.

Questa sapienza non è un sapere chiuso, nazionalistico, ma mette in relazione Salomone e Israele con la sapienza dei popoli, superandola:

«La saggezza di Salomone superò la saggezza di tutti gli orientali e tutta la saggezza dell'Egitto...» (1Re 5,10).

Questo fatto è importante perché permette ad Israele di prendere coscienza della sua comune appartenenza all'umanità. Israele è originale nella sua coscienza dell'universale, che non gli è proprio; questo universale infatti appartiene all'uomo in quanto tale e non solo al giudeo. Tramite la sapienza Israele prende coscienza di essere figlio di Adamo prima di essere figlio di Abramo! Ecco perché in questa letteratura sapienziale scompare quasi totalmente la storia salvifica e Salomone diventa sinonimo di uomo.

Questo Salomone sapienziale però non abdica alla propria identità! Anzi, il comune linguaggio sapienziale e la sua presenza in mezzo alle nazioni tramite il fenomeno della diaspora gli permettono di far loro conoscere la propria storia di figlio di Abramo. E' quanto fa il Salomone anonimo del libro della Sapienza: egli parla anzitutto ai re della terra (cf 1,6), si qualifica poi come Salomone (capp 7-9) e infine commenta la storia di Israele (capp 10-19), dove decifra la storia umana alla luce della propria fede e racconta la storia di Israele nel linguaggio della sapienza universale.

Descrizione-definizione della sapienza

E' difficile definire concettualmente la sapienza a motivo della vastità dei suoi interessi e del suo carattere sfuggente a cui si accennava sopra. Ecco perché gli studiosi l'hanno definita variamente, chi insistendo sul suo carattere di conoscenza, chi sulla sua proposta etica, chi sul suo sforzo di definire e di proporre un ordine universale, chi sull'intento di raggiungere il successo nella vita privata e sociale⁴. Certamente queste definizioni evidenziano aspetti reali di questo fenomeno complesso che è la sapienza, tuttavia non esaustivi. Infatti non si può affermare che la sapienza costituisca una forma di conoscenza sia pure particolare; così non si può ridurre la ricerca sapienziale alla proposta e all'esposizione di un ordine morale vincolante, pur essendo evidente il suo interesse alla formazione della coscienza morale; anche la ricerca di un ordine del creato con cui armonizzare le scelte ed avere così successo nella vita è debitrice più ad una concezione egiziana che biblica⁵.

Tentando una definizione di sapienza che tenga conto delle osservazioni precedenti, potremmo adottare la formula concisa e accattivante di Alonso Schökel: «un'offerta di senso»⁶. «Senso» indica non solo il cosiddetto buon senso, bensì la ragione interiore di un avvenimento, di una scelta o di un'intera esistenza; l'uomo infatti è alla ricerca di ciò che, al di là degli aspetti esteriori, conferisce la ragione d'essere, il significato profondo di un evento, di una vita e addirittura della storia e del mondo. Il secondo termine «offerta» sottolinea la particolare pedagogia del maestro di sapienza, il quale non usa la leva della legge o dell'autorità per imporre il proprio insegnamento, quanto piuttosto l'arte della proposta libera ma suadente; egli è convinto di offrire un bene prezioso che si imporrà da sé, anche se in un arco di tempo lungo. Si tratta di convincere, più che di imporre, evidenziando il valore della proposta più che la forza di un'autorità o la gravità di una sanzione.

Questa offerta di senso propone un'attitudine e un metodo che portano all'autorealizzazione dell'uomo sia nella sfera privata che in quella professionale; con ciò si raggiungono gli ambiti della natura, della società e della religione, e vengono recuperati gli aspetti della conoscenza, dell'etica e dell'ordine.

Quella che s'è data è una definizione-quadro della sapienza, che necessita ancora di essere precisata. Punto di partenza non è l'ambito intellettuale e conoscitivo, ma piuttosto quello pratico-tecnico. Infatti il termine «*hokma*» orienta anzitutto all'abilità tecnica dell'artigiano che sa realizzare un'opera artistica e pregevole, come nel caso di Bezaleel, del quale si dice.

«L'ho riempito dello spirito di Dio, perché abbia saggezza, intelligenza e scienza⁷, in ogni genere di lavoro, per concepire progetti e realizzarli in oro, argento e rame, per intagliare le pietre da incastonare, per scolpire il legno e compiere ogni sorta di lavoro» (Es 31,3-5).

Qui il vocabolario sapienziale definisce l'abilità artistica di Bezaleel nella costruzione del santuario. Con la stessa terminologia sapienziale viene descritto Chiram, che Salomone fa venire da Tiro per la costruzione del Tempio di Gerusalemme (cf 1Re 7,14).

E' partendo da questa espressione umana che la fede dell'Antico Testamento parla della sapienza creatrice di Dio. Egli viene concepito come l'artigiano per eccellenza, che ha saputo costruire questo mondo meraviglioso in cui viviamo:

«Egli ha formato la terra con potenza, ha fissato il mondo con sapienza (*hokm* ♦), con intelligenza (*ʿbûn* ♦), ha disteso i cieli» (Ger 10,12).

A Geremia fanno eco i Salmi:

«Quanto sono grandi, Signore, le tue opere! Tutto hai fatto con saggezza (*hokm* ♦)» (104,24);

«Hai creato i cieli con sapienza (*ʿbûn* ♦), perché eterna è la tua misericordia» (136,5).

E' questo Dio dunque che al termine della sua giornata lavorativa può contemplare l'opera delle sue mani ed esclamare con soddisfazione: è bello, è buono! (cf. Gn 1).

Così concepita, la creazione interpella l'uomo; essa infatti viene offerta all'uomo perché possa coltivarla e custodirla (cf. Gn 2,15), riempirla e soggiogarla, dominare sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra (Gn 1,28). Così la sapienza che Dio ha effuso a piene mani nel creato viene offerta all'uomo:

«Il Signore ha creato la sapienza; l'ha vista e l'ha misurata, l'ha diffusa su tutte le sue opere, su ogni mortale, secondo la sua generosità; la elargì a quanti la amano» (Sir 1,7-8).

Si tratta allora per l'uomo di continuare l'opera creatrice di Dio mediante una contemplazione disinteressata e gioiosa che sfocia nella lode, mediante soprattutto una vita guidata dalla Torah; l'ordine del creato infatti esige l'ordine morale dell'uomo (cf Sal 19)! L'uomo dunque si scopre artigiano della propria vita ed è grazie al dono della sapienza che egli potrà modellare con decisioni piccole o grandi la propria vita facendone un'opera d'arte. Solo al termine della propria vita l'uomo completerà quest'opera: «Prima della fine non chiamare nessuno beato; un uomo si conosce veramente alla fine» (Sir 11,28).

E' questo il grande compito dell'uomo, compito difficile, ma esaltante; compito personale, ma all'interno di una comunità; compito dell'uomo, ma reso possibile unicamente dal dono della sapienza. Soltanto lei può offrire un senso compiuto all'esistenza dell'uomo ed è proprio questo senso della vita che i maestri di sapienza cercano e offrono a tutti coloro che aderiscono alla loro scuola:

«Figlio mio, fa attenzione alle mie parole, porgi l'orecchio ai miei detti; non perderli mai di vista, custodiscili nel tuo cuore, perché essi sono vita per chi li trova e salute per tutto il suo corpo» (Pr 4,20-22).

Un'offerta sponsale

La sapienza lungo i secoli del tempo biblico assumerà una pluralità di volti, come un orizzonte che si apre su un altro orizzonte, senza discontinuità e senza fine. Occorre sempre cercare la sapienza sapendo che «quanti si nutrono di lei avranno ancora fame e

quanti bevono di lei avranno ancora sete» (Sir 24,20). Ma una certezza sempre più forte emerge in questo cammino verso la sapienza: essa si rivela come l'unica sposa ideale dell'uomo.

L'autore del libro della Sapienza, rileggendo il sogno di Gabaon (1Re 3,4-15) in chiave mistico-sponsale, descrive l'innamoramento del giovane Salomone:

«Questa ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza, ho cercato di prendermela come sposa, mi sono innamorato della sua bellezza» (8,2).

Più che un progetto volontario e deliberato, si tratta di una attrazione incontenibile; è infatti essa stessa che con la sua ricerca amorosa previene ogni ricerca dell'uomo (Sap 6,12-16). E così il giovane Salomone, tipo di ogni giovane alla ricerca del senso della propria vita, si mette alla ricerca della sapienza, per condurla a casa propria e sposarla:

«Ritornato a casa, riposerò vicino a lei, perché la sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia (8,16).

Nessun successo nella vita pubblica potrebbe compensare un insuccesso nella vita privata; di qui il ritratto della sapienza come l'unica sposa che può rendere felice l'uomo.

Si tratta però di un ideale non ancora raggiunto, ma solo agognato (i verbi sono al futuro!). Sorge così spontaneo l'anelito alla preghiera, un anelito sempre più insistente e appassionato, a cui ogni ricercatore della sapienza è invitato:

«Sapendo che non l'avrei altrimenti ottenuta, se Dio non me l'avesse concessa, — ed era proprio dell'intelligenza sapere da chi viene tale dono — mi rivolsi al Signore e lo pregai» (8,21).

NOTE

¹ L'espressione è di L. Alonso Schökel, a cui siamo debitori per queste note introduttive. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, 17-25.

² Vedi al riguardo le stimolanti riflessioni di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, Paideia, I, Brescia 1985, specialmente pp. 123-141.

³ Anche la tradizione cristiana a partire da Origene fino al Medio Evo riprende questa interpretazione giudaica, riorientandola però in senso spirituale: con i Proverbi Salomone insegna ai principianti come vivere virtuosamente nel mondo; con Qoelet indica a coloro che sono già avanzati nella vita spirituale a disprezzare le cose del mondo come vane e fugaci; col Cantico Salomone parla agli iniziati dell'amore di Dio. Cf. R. E. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Queriniana, Brescia 1993, 15.

⁴ Per una panoramica delle proposte moderne circa la definizione della sapienza vedi V. MORLA ASENSIO, *Libri Sapienziali e altri scritti* (Introduzione allo studio della Bibbia 5), Paideia, Brescia 1997, 30-45.

⁵ Gli antichi egiziani attribuivano l'ordine primordiale del mondo alla Ma'at, che consideravano una dea o quantomeno un attributo della divinità. Essa è l'ordine immanente del mondo, non soltanto del mondo naturale, ma anche del mondo umano. ALONSO SCHÖKEL - VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, 67-69.

⁶ ALONSO SCHÖKEL - VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, 20.

⁷ Il vocabolario è tipicamente sapienziale: *hokm**, *t'êbûn**, *da'at*; ma descrive il campo dell'abilità artistica e artigianale; perciò si dovrebbe più correttamente tradurre. "...perché abbia destrezza, abilità e perizia...".

Michelangelo Priotto

LE FORME LETTERARIE

DELLA LETTERATURA SAPIENZIALE

Uno dei momenti fondamentali dell'esperienza sapienziale è il passaggio dalla tradizione orale alla formulazione scritta dell'insegnamento dei saggi. È vero che la tradizione sapienziale in particolare è legata all'espressione e trasmissione orale e tuttavia soltanto quando essa trova una formulazione scritta diventa compiuta e acquista un orizzonte universale. Non si tratta semplicemente di un fatto accidentale, perché sappiamo quanto forma e contenuto siano intimamente connessi; il contenuto dell'esperienza sapienziale non poteva tradursi in ogni forma letteraria, ma soltanto in quella determinata forma, che diventa così parte integrante e irrinunciabile del patrimonio sapienziale.

Per capire le forme letterarie della tradizione sapienziale ne dovremmo conoscere meglio l'ambito d'origine¹. Tuttavia possiamo affermare con una certa sicurezza che queste espressioni letterarie non appartengono ad un mondo ingenuo e popolare, come un diffuso pregiudizio potrebbe far sospettare, bensì ad un ceto erudito e credente, il quale tramite un notevole lavoro intellettuale tramanda in forme letterarie ricche e originali il patrimonio dell'esperienza sapienziale. In questi ultimi decenni²; si tratta di un campo vasto e complesso, di cui si cercherà nel presente articolo di offrire alcuni elementi essenziali.

Il mashal

È il termine che definisce il libro sapienziale per eccellenza dell'Antico Testamento, quello dei Proverbi, il cui titolo ebraico suona appunto *mishle Shlomoh*, Proverbi di Salomone. Il termine «proverbio» esprime la traduzione più comune di *mashal*, non riuscendo tuttavia ad esprimerne la ricchezza. Pare che *mashal* indicasse originariamente un detto popolare ben costruito e breve, che fissava osservazioni ed esperienze di valore universale; passa poi ad indicare un detto colto ed arguto, fissato in

forma poetica, ed infine si applica ad una pluralità di forme: sentenza, epigramma, aforisma, parabola, oracolo.

Al di là delle singole forme che il mashal viene via via assumendo negli scritti biblici, conviene anzitutto descriverne le caratteristiche di fondo che permangono nella varietà delle espressioni. Useremo il termine «proverbio» come quello più confacente, pur nella consapevolezza dei limiti di questa traduzione³. Il proverbio si distingue per il suo carattere associativo; ciò appare non soltanto dal fatto che esso ci viene tramandato sotto forma di una raccolta o di una serie di raccolte, ma soprattutto dal suo intrinseco carattere associativo: un proverbio ne richiama un altro, istituendo un dialogo interpretativo sempre aperto a nuovi orizzonti, come appare bene dal detto: «Se un assennato ascolta un discorso intelligente, l'approverà e lo completerà...» (Sir 2,15). Si tratta dell'intento stesso del Siracide che dopo aver studiato a lungo la Scrittura si sente spinto a scrivere ed è il ritratto della ricerca sapienziale: «Ed ecco il mio canale è diventato un fiume, il mio fiume è diventato un mare» (Sir 24, 29).

Questo atto di completare o di rispondere proprio del saggio non significa semplicemente situarsi in rapporto ad una interrogazione esplicita, bensì mostrare che abbiamo capito e che perciò entriamo nel processo interpretativo con le nostre risorse, con le nostre «aggiunte» e le nostre nuove sollecitazioni, come lo scriba del vangelo che interroga Gesù sul primo di tutti i comandamenti (cf. Mc 12, 28-34); egli viene lodato soltanto dopo aver «aggiunto alla risposta del Maestro una nuova parola ed è allora che appare saggio agli occhi di Gesù. La sapienza qui sta nell'addizione; la risposta non era stata suggerita da alcuna domanda; lo scriba entra soltanto nel ritmo alternato della sapienza!

Dialogo interno ed esterno

Il dialogo appartiene alla struttura stessa del proverbio grazie anzitutto alla sua forma letteraria di base, il monostico. Esso è formato da due emistichi articolati in parallelismo; talvolta sembra che l'aggettivo del secondo elemento non apporti nulla di nuovo e obbedisca soltanto alle leggi della ridondanza orientale, in realtà con questo aggiunta si istituisce uno spazio di dialogo molto fecondo.

Prendiamo l'esempio di un proverbio: «Corona magnifica è la canizie, ed essa si trova sulla via della giustizia (16,31). È evidente che il secondo emistico non ripete semplicemente quanto afferma il primo, ma entra in dialogo con questo e ne approfondisce e precisa la riflessione. La prima affermazione esprime l'importanza e l'onore che la società medio-orientale riservava ad una persona anziana, dove anziano è appunto sinonimo di saggio e di responsabile. La seconda affermazione ne precisa il senso, mettendo in guardia il lettore da una interpretazione soltanto anagrafica di vecchiaia; è anzitutto in un cammino di giustizia che essa si trova! È dunque il giovane Daniele ad essere «anziano» e non i due vecchi (cf. Dn 13).

Un proverbio poi chiama un altro proverbio, per cui al di là della successione letteraria possono nascere nuovi raggruppamenti tematici. Un esempio:

«Con la bocca l'uomo sazia il suo ventre,
egli si sazia col prodotto delle labbra» (Pr. 18, 20).

Ad una verità facilmente ammessa, che cioè il ventre è saziato da ciò che entra nella bocca, si contrappone una scoperta frutto di una profonda meditazione: è ciò che esce dalla bocca che sazia l'uomo! Il proverbio ci pone dunque ulteriori domande: qual è il

prodotto delle labbra? se il ventre viene saziato dal cibo, il prodotto delle labbra che cosa sazia? Alla prima domanda risponde il proverbio di 12, 14:

«Col frutto della sua bocca l'uomo si sazia di ciò che è buono;
ciò che l'uomo fa delle proprie mani, gli ritorna».

La parola e l'azione sono di uguale importanza, in quanto sono entrambe il prodotto delle labbra; forse con una accentuazione a favore della parola, essendo essa accompagnata dall'espressione «ciò che è buono». Ma in che cosa consiste il buono? A questa e alla precedente domanda (quale parte dell'uomo venga saziata con la parola) risponde il proverbio di 13, 2:

«Del frutto della sua bocca l'uomo mangia ciò che è buono,
ma l'anima degli empi (si sazia) della violenza».

Se l'anima degli empi mangia ciò che è violento, l'anima dei giusti mangerà ciò che è buono. Non si tratta allora di una opposizione fra due mezzi, il parlare e il fare, ma fra due scelte etiche; il bene è dunque di ordine etico e coincide con la sapienza, come ricorda ancora questo proverbio:

«La bocca del giusto dà come frutto la sapienza,
la lingua del perverso verrà tagliata» (10, 31).

L'enigma e la sapienza

Se l'ermeneutica ci ha continuamente detto che la verità di un testo è ciò che esso vuol dire, qui dovremmo dire che la verità è piuttosto ciò che non è detto apertamente, ciò che deve essere scoperto al di là della formulazione materiale. Questa verità sapienziale deve infatti essere detta da noi, esige la nostra interpretazione e la nostra risposta; e questa la si trova sul cammino fra due risposte. È qui che la sapienza raggiunge l'enigma. La regina di Saba cercò inutilmente di mettere alla prova il re Salomone mediante alcuni enigmi (cf. 1Re 10,1-3) e specialmente nell'Israele antico si fece ricorso a questo linguaggio caratteristico, che è intimamente collegato col proverbio numerico⁴. La storia più celebre è quella di Sansone, il cui destino è emblematicamente espresso dal nome⁵: al mattino delle sue imprese trova il miele nella carcassa del leone e al tramonto della sua vita muore a Gaza con gli occhi accecati. Ora questa storia è scandita da un capo all'altro da enigmi che ne costituiscono il filo interpretativo.

Un primo enigma pone il problema del rapporto che c'è fra dolcezza e forza:

«Dal divoratore è uscito il cibo
e dal forte è uscito il dolce» (14,14).

È il problema di Sansone che pensava di essere più forte del leone e che la donna fosse più dolce del miele. Ma era davvero così? Infatti:

«Se non aveste arato con la mia giovenca,
non avreste sciolto il mio indovinello» (14,18).

La domanda su Sansone diventa la domanda sull'uomo, perchè l'enigma dell'uomo è proprio questo: che egli nasca, progredisca e poi regredisca alla sera della sua vita. Vita e morte si confrontano drammaticamente: potrebbe la vita nascere dalla morte, come il miele dalla carcassa del leone? E che cosa è più dolce della vita o della sapienza? L'orizzonte delle domande si allarga ulteriormente se consideriamo la storia di Sansone

e di Dalila alla luce del rapporto Israele-popoli. Israele si sente misteriosamente attratto verso qualcuno non appartenente all'alleanza, a cui rivela la soluzione dell'enigma, mentre lo nasconde alla propria famiglia. Questo atteggiamento è soltanto portatore di morte o comporta anche qualcosa di positivo? L'eroe che divelte le porte di Gaza portandole fin sulla montagna di Ebron (Gdc 16,1-3) non vincerà i suoi nemici lasciandosi perire con essi sotto le rovine del loro tempio (16, 22-31)?

Il tutto non è mai soltanto in ciò che il testo vuol dire, ma anche in ciò che il testo non dice esplicitamente e che è lasciato alla ricerca e alla fatica dell'interprete. L'enigma conferma quanto detto sopra a proposito del proverbio; siamo di fronte a delle forme aperte che rinviano ad altri proverbi e ad altri enigmi in un dialogo ricco e fecondo.

Da un libro all'altro

La forma sapienziale del proverbio non interessa soltanto il libro omonimo, ma anche altri libri, come s'è visto a proposito della storia di Sansone, anzi percorre tutta la Bibbia; i testi infatti si richiamano non solo all'interno di una raccolta, ma da un libro all'altro. Scegliamo un proverbio che percorre almeno tre libri biblici:

«Tre cose mi sono difficili,
anzi quattro, che io non comprendo:
il sentiero dell'aquila nell'aria,
il sentiero del serpente sulla roccia,
il sentiero della nave in alto mare,
il sentiero dell'uomo in una giovane» (Pr 30,18-19).

Il cammino che conduce un giovane ad una comunione matrimoniale con una giovane è lungo e difficile, supera l'ambito creaturale, simboleggiato da cielo, terra e mare, ed appartiene al mistero stesso di Dio. L'ampiezza cosmica di questo cammino ci conduce verso l'idea della nascita, infatti non soltanto l'uomo entra nella donna, ma pure vi soggiorna e ne esce al momento del parto. Ora quale rapporto di identità e di differenza intercorre fra colui che entra (l'uomo) e colui che esce (il neonato)? Se entrambi possono vantare la conoscenza del medesimo corpo, possono anche entrare in conflitto tra loro, come ad esempio nel caso dell'adulterio (cf. Pr 30,20).

Un altro libro biblico pare continuare idealmente questa riflessione sul cammino di un uomo in una donna, il secondo libro dei Maccabei là dove la madre anonima dei sette figli dice loro: «Non so come siate apparsi nel mio seno; non vi ho dato lo spirito e la vita, nè io ho dato forma alle membra di ciascuno di voi» (7,22). Non si tratta qui di un'ignoranza dei processi biologici che articolano il concepimento e la nascita di una nuova vita, bensì di una riflessione di fede. Essa introduce esplicitamente Dio come autore di un cammino che parte dalla nascita e arriva fino alla morte, anzi ancora più lontano fino alla ricreazione escatologica. L'orizzonte resta cosmico: il creatore del mondo renderà ai martiri il corpo che essi gli hanno offerto in segno di fedeltà, testimoniando così un'unica creazione che abbraccia nascita, morte, risurrezione. Questo testo ha raccolto la sfida di Pr 30, 18-19 offrendo una riflessione che illumina l'enigma della nascita con la luce della risurrezione e soprattutto esplicitando l'opera creatrice di Dio. Certo la parentela fra questi due testi non è irrefutabile e questo modo di utilizzare la Bibbia per quanto antico esso sia andrà sempre soggetto alla sorveglianza dell'esegesi critica, tuttavia è innegabile la loro parentela sapienziale: entrambi partono dalla consapevolezza del non sapere e quindi da una domanda che interroga il mistero della vita alla luce di Dio.

Un testo del libro della Sapienza pare continuare la precedente riflessione:

«...come una nave che solca l'onda agitata,
del cui passaggio non si può trovare traccia,
né scia della sua carena sui flutti;
oppure come un uccello che vola per l'aria
e non si trova alcun segno della sua corsa,
poiché l'aria leggera, percossa dal tocco delle penne
e divisa dall'impeto vigoroso,
è attraversata dalle ali in movimento,
ma dopo non si trova segno del suo passaggio;
o come quando, scoccata una freccia al bersaglio,
l'aria si divide e ritorna subito su se stessa
e così non si può distinguere il suo tragitto:
così anche noi, appena nati, siamo già scomparsi,
non abbiamo avuto alcun segno di virtù da mostrare;
siamo stati consumati nella nostra malvagità» (5, 10-13).

Qui constatiamo non soltanto la ripresa delle immagini di Pr 30,18-19, ma soprattutto la medesima domanda circa la vita; non è più una madre che parla, bensì sono gli empi giunti al giudizio finale. Essi sono costretti ad ammettere una terribile possibilità, che nel loro caso è diventata realtà esistenziale, cioè che la nascita sia nascita al non-essere: «Così anche noi, appena nati, abbiamo cessato d'essere». È il mistero di un cammino che, anziché portare alla vita, conduce alla morte, non però morte biologica, ma morte spirituale.

Da questi esempi appare chiaro il carattere dialogico di questa letteratura sapienziale, in particolare dei proverbi, che innesca un movimento interpretativo aperto a tutta la Bibbia. Il modo con cui questi proverbi e gli enigmi si ricongiungono trova la propria ragione d'essere nella sapienza stessa; essa è comune a tutte le espressioni letterarie e nel medesimo tempo le trascende sia singolarmente che come collezioni o libri, in quanto essa è precisamente ciò che la loro somma non può contenere. E allora il cammino del saggio procede da proverbio a proverbio, da collezione a collezione, da libro a libro e da testo a testo, fino a sfociare nella scoperta di colui che è prima di ogni sapienza e che solo può donarla.

Le forme letterarie della Sapienza

Giunti a questo punto possiamo concludere illustrando le varie forme letterarie che la sapienza viene ad assumere negli scritti biblici. L'elenco non è esaustivo, offre tuttavia quei dati essenziali condivisi da tutti gli autori.

Il monostico

La forma fondamentale è costituita dal monostico, costruito in due membri (emistichi) in parallelismo fra loro. Questa espressione, a motivo della sua sinteticità, richiede una elaborazione precisa ed elevata. Il parallelismo dei membri, tipico della poesia ebraica, non propone inutili ripetizioni, come una lettura superficiale potrebbe suggerire, bensì permette determinazioni e sottolineature particolari e significative.

«Non è bene usar riguardi all'empio
per far torto al giusto in un giudizio» (18,5).

Ad una verità largamente condivisa si aggiunge un'importante precisazione, che cioè questa ingiustizia è particolarmente grave quando provoca un torto al giusto.

Il proverbio monostico può assumere sfumature particolari, come la comparazione (cf. Pr 16,8) e il paragone (25,28) oppure si allarga in aggregazioni tematiche come l'istruzione e l'esortazione (cf. 1,8-19) e il proverbio numerico. La caratteristica di quest'ultimo è l'elencazione ordinata di una serie, che sfocia su un ultimo dato, che costituisce evidentemente l'apice e sul quale si vuole attirare l'attenzione dell'uditore. La particolarità di questa forma è quella di riunire sotto una comune identità elementi diversi fra loro e di focalizzare l'attenzione su un elemento particolare nel contesto-confronto degli altri. Un bell'esempio di proverbio numerico lo troviamo al già citato passo di Pr 30,18-19.

L'enigma

Una forma affine al proverbio è l'enigma, di cui si è già parlato a proposito della storia di Sansone.

La sua funzione di interpellazione è particolarmente forte, non tanto sul piano dell'indovinello, quanto su quello esistenziale. L'enigma allo stato puro è raro nell'Antico Testamento, mentre più frequente è il linguaggio enigmatico, specialmente nel campo sessuale, dove le immagini si prestano particolarmente a questo impiego (cf. Pr 30, 20; 23, 27a; Sir 26, 12).

Favola e allegoria

Anche la favola e l'allegoria sono in qualche modo collegate all'enigma. La favola ricorre a personaggi del mondo vegetale e animale con un intento didattico molto sottile ed efficace. Dapprima l'uditore è condotto in un mondo fittizio, apparentemente lontano dalla realtà, dove dunque ci si può inoltrare senza timore; questa sorta di alienazione spinge però a poco a poco ad una comprensione più immediata e profonda della realtà umana e dunque alla presa di coscienza di ciò che la favola vuole trasmettere. Un esempio celebre di favola è Gdc 9,8-15. Il passaggio dalla favola all'allegoria è facile, specialmente negli scritti biblici, perchè si tende ad enfatizzare l'elemento didattico-morale, attribuendo ad ogni elemento un significato particolare. È così che Ezechiele trasforma due favole originali in allegorie: l'aquila e il cedro (17,1-10) e la leonessa e i suoi cuccioli (19,1-14).

Altre composizioni

Composizioni più ampie sono il POEMA DIDATTICO (cf. Gb 8, 13-19; 15,17-35; 20, 4-29; 27, 13-23), i DIALOGHI tipici del libro di Giobbe, le CONFESIONI AUTOBIOGRAFICHE (cf. ad es. Pr 4, 3-9; 24, 30-34, etc.), gli INNI (cf. Gb 5, 9-16; 9, 5-12; Sr 23, 19-20; Sap 11, 21-26). Queste forme caratterizzano meno il libro dei Proverbi che gli altri libri sapienziali e rivelano il lento evolversi della letteratura sapienziale da forme più concise ad espressioni più elaborate.

In conclusione, l'accuratezza con cui i saggi consegnano le loro esperienze e i loro insegnamenti alla poesia rivela l'importanza di quest'ultima; ad essa infatti si attribuisce il potere speciale di esprimere la verità, vi sono infatti conoscenze che non si possono trasmettere se non nella forma poetica. La parabola di Pindaro, benchè proveniente da

un altro ambiente e da un'altra mentalità, è del tutto valida in Israele quanto al suo significato

«Cieca è la mente di chi esplora senza le muse
il cammino profondo della sapienza» (Peana 7b).

NOTE

¹ Uno studio interessante e ricco di nuove suggestioni è stato recentemente portato avanti da G. Bellia; egli, partendo da una rigorosa analisi storico-antropologica del libro dei Proverbi, giunge a questa conclusione: «In una città adagiata lungo il delta del Nilo o, più verosimilmente, nella regione che da Damasco scende verso l'Oronte, quando i gruppi ebraici non avevano ancora acquistato peso politico e il culto sinagogale non era ancora divenuto forma istituzionale, un ceto intellettuale colto e credente, in un oscuro tempo di mutazioni, ha riletto e veicolato la tradizione pedagogica precedente, interpretando come ricerca della sapienza il difficile tempo di attesa che il popolo disperso stava vivendo» (G. BELLIA, «Proverbi: una lettura storico-antropologica», in G. BELLIA – A. PASSERO [edd.], *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 90).

² Cf G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, 31-53; L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, 78-82; 134-174; R. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale*, Queriniana, Brescia 1993, 19-28; V. MORLA ASENSIO, *Libri sapienziali e altri scritti* (Introduzione allo studio della Bibbia 5), Paideia, Brescia 1997, 58-68.

³ Circa le osservazione seguenti vedi in particolare l'articolo di P. BEAUCHAMP, «Le proverbe et le répons», in L. PANIER (ed.), *Le Temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Recueil d'hommages pour Jean Delorme, Cerf, Paris 1993, 361-380.

⁴ Commenta Von Rad: «Potrebbe darsi che le sentenze numeriche appartengano immediatamente al genere degli enigmi. L'enigma è il gioco della scoperta della verità: l'uno nasconde o maschera, l'altro fa uscire alla luce la verità che era nascosta» (*La Sapienza in Israele*, 42).

⁵ Il nome «Sansone» si riconnette al sostantivo ebraico *šemeš* (sole).

Michelangelo Priotto

LA SAPIENZA DELL'ORIENTE ANTICO

Le istruzioni egiziane

La sapienza d'Israele ha una doppia radice: da un lato c'è l'esperienza della vita, dall'altro, la fede nel Signore Dio d'Israele, che è la vera base dell'ottimismo tipico dei saggi, in particolare degli autori di quei "proverbi" ai quali è dedicato il libro anonimo; se la sapienza nasce prima di tutto dall'esperienza critica della realtà, i saggi di Israele sanno bene che la sapienza si può acquistare soltanto aprendosi ad altre esperienze. Israele non è stato, infatti, il primo popolo a riflettere sul senso dell'esperienza e sui grandi problemi della vita umana. La sapienza d'Israele si inserisce così in un vasto movimento di pensiero diffuso dall'Egitto alla Mesopotamia; essa nasce dalla capacità di ascoltare, osservare, discernere il senso della realtà in vista di un comportamento sociale giusto e fruttuoso, che garantisca all'uomo il successo e la felicità. Scopo di questa rubrica è scoprire le radici umane della sapienza d'Israele, attraverso una panoramica della sapienza degli altri popoli vicini, in particolare l'Egitto e la Mesopotamia. Cominceremo proprio dall'Egitto, che ci offre una serie di testi utili per comprendere meglio il libro dei Proverbi.

Fin dal terzo millennio a.C. l'Egitto ha conosciuto un tipo di letteratura che viene oggi definita *Istruzione*¹; con questo termine intendiamo riferirci a testi composti per l'educazione dei futuri funzionari pubblici, a veri e propri manuali per avere successo, ma non solo: dietro alle regole molto pratiche contenute nelle *Istruzioni* sta infatti la convinzione che esista un ordine del mondo nel quale lo scolaro deve inserirsi. Chiave di volta della sapienza egiziana è l'idea di *Ma'at*; con questo nome si indica la dea della sapienza che personifica la giustizia e l'ordine del mondo al quale il saggio deve sapersi conformare. La descrizione della cosiddetta "Signora Sapienza" che troviamo nell'importante testo di Pr 8,1-9,6 risente, per molti aspetti, di questo modello egiziano.

Le *Istruzioni* più antiche, come quelle dette di *Ptahhotep* (composte verso la metà del III millennio a.C.) hanno come scopo immediato il successo mondano; la fedeltà al re e alle norme vigenti è la migliore garanzia di successo per il futuro funzionario di corte. Un atteggiamento nuovo nasce in Egitto nel corso del Medio Regno (2260-1720 a.C. circa), quando l'ascesa delle classi medie e il crollo della precedente monarchia mettono in crisi le certezze tradizionali. Così, nelle *Istruzioni per Merikare* (XXII sec. a.C.) la morale viene approfondita; si iniziano a proporre principi più generali come l'amicizia, la bontà, la giustizia, la benevolenza verso le altre classi sociali, il culto a Dio. La religiosità entra in tal modo a far parte del concetto di sapienza.

Il Nuovo Regno (1580-332 a.C.) offre paralleli molto più vicini con la sapienza biblica: così gli Insegnamenti di Ani e le Istruzioni di *Amenenope* (XII sec. a.C.); quest'ultima opera egiziana è per noi particolarmente importante e su questa adesso ci fermeremo. Il punto centrale di *Amenenope* è l'approfondimento del rapporto esistente tra moralità e religione; solo l'uomo fedele a Dio può essere anche giusto e, viceversa, il giusto e il saggio sono tali solo nella misura della loro pietà religiosa; "l'uomo – dice infatti *Amenenope* – è fango e paglia e il dio è il suo muratore"; e ancora: "l'uomo ignora come sarà domani; Dio è nella sua perfezione, mentre l'uomo è nella sua manchevolezza: altro sono le parole che gli uomini dicono e altro le azioni di Dio". I valori umani più importanti proposti da *Amenenope* sono il controllo di sé, la capacità di non adirarsi e di frenare la propria lingua, il parlare a tempo debito, il saper beneficiare il prossimo, tutto il contrario dell'uomo focoso e collerico che è causa della sua stessa rovina. È importante osservare come queste virtù umane siano le stesse richieste dai saggi autori del libro dei Proverbi.

La seconda raccolta del libro dei Proverbi (Pr 22,17-24,22), in particolare, è di fatto una rielaborazione israelita delle *Istruzioni di Amenenope*; i saggi d'Israele hanno riconosciuto la fondatezza dei valori proposti dagli scribi egiziani e non hanno esitato a riproporli ai loro ascoltatori israeliti: un paio di esempi possono qui essere sufficienti.

"Meglio una misura che Dio ti dà che cinquemila con l'ingiustizia (...). È meglio la povertà nella mano di Dio che ricchezze accumulate. È meglio del pane con cuore sereno che ricchezze con crocci"; e ancora: "un tozzo di pan secco con serenità è meglio di una casa piena di banchetti festosi e di discordia". Lasciamo indovinare al lettore: qual è il testo egiziano e quale, invece, quello biblico? Il primo testo è tratto dal capitolo 6 di *Amenenope*, il secondo da Pr 17,1; è uno dei casi in cui il testo egiziano mostra un approfondimento anche maggiore rispetto al testo biblico; la giustizia e i beni donati da Dio sono valori ben superiori a quelli della ricchezza ingiusta. Ma ecco un secondo esempio: "Guardati dal derubare il povero, dal cacciare un debole"; l'attenzione al povero è una costante della sapienza egiziana, come appare da questo detto, tratto dal primo capitolo di *Amenenope*. La stessa preoccupazione compare nel libro dei Proverbi, con una significativa differenza: "non depredare il povero, perché egli è povero, e non affliggere il misero in tribunale, perché il Signore difenderà la loro causa e spoglierà della vita coloro che li hanno spogliati" (Pr 22,22-23).

In quest'ultimo esempio si coglie molto bene il motivo per cui un confronto tra il libro dei Proverbi e la sapienza egiziana si rivela importante: anche il libro dei Proverbi, come le *Istruzioni* egiziane, è un libro che ha come scopo la formazione dei futuri funzionari pubblici, di quei giovani israeliti che devono essere educati ai medesimi valori umani sui quali già la sapienza egiziana aveva riflettuto. Ma c'è qualcosa di ancora più importante: è proprio la fede nel Signore, Dio d'Israele, unico Dio creatore del mondo, che porta i saggi israeliti a far propria la sapienza degli altri popoli. Ci sono valori umani presenti anche in popoli, la cui fede è molto distante da quella d'Israele, che possono tuttavia venire accolti sul comune terreno della creazione e riproposti senza venir meno alla propria fede, come chiarisce proprio l'ultimo testo sopra riportato, il quale si limita ad aggiungere al tema della difesa del povero presente nelle *Istruzioni di Amenenope* l'affermazione della propria fede in YHWH, il Signore Dio d'Israele, che dei poveri è il difensore per eccellenza. Il libro dei Proverbi, come tutta la sapienza d'Israele, è un ottimo esempio di come l'uomo della Bibbia sappia entrare in dialogo con gli uomini del proprio tempo, accogliendone i valori senza per questo rinunciare

alla propria fede. La sapienza d'Israele non permette ai credenti di innalzare barriere tra i popoli e di chiudersi di fronte al mondo nel quale si vive.

Il dialogo di un disperato con se stesso

È il titolo di un bel testo egiziano, senz'altro utile per comprendere meglio alcuni aspetti dei libri di Giobbe e del Qohelet. Si tratta di un testo ritrovato su un papiro, oggi conservato al museo di Berlino, scritto agli inizi del Medio Regno (intorno al 2000 a.C.) e noto con il titolo di "dialogo di un disperato con se stesso" o "con la sua anima". Il testo, purtroppo non del tutto integro, contiene il dialogo immaginario tra un uomo disperato che vuole morire e il suo *ba*, quella parte dell'uomo che solo impropriamente può essere tradotta con l'italiano "anima", quella parte che assicura l'individualità di ciascuna persona e sopravvive dopo la morte. Lo sfondo del nostro testo è quello di una situazione politica e sociale certamente difficile, che rende le sofferenze umane ancora più acute².

La composizione, molto bella sul piano poetico, si apre con il lamento del sofferente rivolto alla sua anima, un lamento generico sul male del vivere, dal quale non è tuttavia assente un atteggiamento religioso; dopo aver invocato quattro dèi (Toth, Khonsu, Ra e Isdes), il sofferente così aggiunge: «È dolce che gli dèi allontanino i segreti dal mio corpo!». Sarebbe dunque bello ricevere da parte della divinità delle risposte che svelino all'uomo il perché del suo soffrire. Eppure queste risposte non sembrano arrivare; per questo motivo la morte appare preferibile a un vivere privo di significato.

Al centro della composizione troviamo la prima risposta dell'anima, che prova a distogliere l'uomo dalla sua decisione di voler morire. L'uomo non può conoscere ciò che potrà accadergli nel futuro; è meglio perciò restare in vita, cercando di godere del momento presente:

La mia anima aprì a me la sua bocca e rispose a ciò che avevo detto:
«Se pensi alla sepoltura, è un'arezza del cuore,
è un portar pianto facendo miserabile un uomo (...).
Ascoltami, è bello ascoltare per gli uomini:
seguì il giorno felice, dimentica l'afflizione!».

Ma la risposta del sofferente alla propria anima è incalzante: con immagini tratte dalla vita quotidiana, l'uomo che soffre mostra come la morte sia davvero l'unica soluzione possibile per sfuggire al male del vivere. La vita, infatti, è un dolore senza fine, un'esistenza che "puzza", che crea nausea a chi è costretto a viverla:

Ecco, il mio nome puzza,
ecco, più che il fetore degli avvoltoi,
un giorno d'estate, quando il cielo è ardente; (...).
Ecco, il mio nome puzza,
ecco, più che il fetore dei pescatori,
più che le insenature paludose dove hanno pescato..

di fronte al dolore, non esistono consolatori, né gli dèi, come sopra si è visto, né ancor meno gli amici, nessuno a cui potersi rivolgere. Il testo diviene se possibile ancora più poetico:

A chi parlerò oggi?
I fratelli sono cattivi,
gli amici di oggi non possono essere amati.
A chi parlerò oggi?
I cuori sono rapaci,
ognuno prende i beni del compagno.
(A chi parlerò oggi?)
La gentilezza è perita,
la violenza si abbatte su ognuno
A chi parlerò oggi?
Si è soddisfatti del male,
il bene è buttato a terra dovunque. (...)
A chi parlerò oggi?
Il criminale è un amico intimo,
il fratello insieme al quale si agiva è divenuto un nemico. (...)
A chi parlerò oggi?
Il male colpisce la terra;
non ce n'è la fine.

Queste strofe, che andrebbero lette per intero, sono di una modernità sconcertante; alla noia del vivere si aggiunge il lamento per un mondo ingiusto, dove dominano la violenza e la rapina e dal quale persino gli amici sembrano scomparsi. “Al giorno d’oggi”: quattromila anni or sono la situazione non appare molto diversa da quella che ancora adesso potrebbe essere descritta! Per questo motivo, ancora una volta, l’unica speranza resta la morte, invocata nella parte finale del testo:

La morte è davanti a me oggi,
come quando il malato guarisce,
come l’uscir fuori da una detenzione (...).
La morte è davanti a me oggi,
come quando un uomo desidera vedere casa sua
dopo molti anni passati in prigionia.

La morte è così descritta come una liberazione, come la vera salvezza dell’uomo! Il “dialogo del disperato con la sua anima” sembra tuttavia avere una fine positiva. L’anima, infatti, invita il sofferente a non uccidersi, perchè solo chi ha accettato di non morire prima del suo tempo potrà riposare, insieme alla sua anima, una volta giunto nel mondo dei morti (“l’Occidente”):

Quando giungerai all’Occidente,
dopo che il tuo corpo si sarà unito alla terra,
mi poserò, quando sarai stanco
e allora abiteremo insieme.

Qui cogliamo la profonda differenza esistente tra questo scritto e i testi di Giobbe e del Qohelet: anche in questi testi biblici, il lamento sui mali del vivere è costante, come pure, nel libro di Giobbe, è presente l’accusa rivolta a Dio, oltre alla menzione della morte come possibile, ultima liberazione dell’uomo (si pensi già al monologo iniziale,

in Gb 3, specialmente Gb 3,11). Eppure, né Giobbe né il Qohelet vogliono realmente morire o si illudono che la morte sia una soluzione; persino in testi come Qo 4,2-3, dove sembra che la morte sia migliore della vita. La vita resta comunque preferibile alla morte, anche se la vita può apparire priva di senso (cf. Qo 9,4).

Nei libri di Giobbe e del Qohelet il problema del dolore e della morte non viene risolto né abbandonando la fede in Dio né rifugiandosi in un illusorio aldilà che, in particolar modo per il Qohelet, non esiste (cf. Qo 3,18-21). Al problema della morte e, più in generale, del male del vivere, si sfugge soltanto scoprendo un nuovo rapporto con il Dio d'Israele, Dio misterioso, eppure sempre presente, quel rapporto personale di cui parla la finale del libro di Giobbe (Gb 42,5) e che il Qohelet descriverà con l'espressione "temere Dio".

La lettura di testi della sapienza egiziana come questo che qui abbiamo presentato ci mostra come la tradizione sapienziale d'Israele affronti con coraggio e realismo temi e problemi umani ben noti ai saggi del tempo, come quello del male del vivere e della morte; alla luce della fede nel Dio d'Israele, ben diversa è tuttavia la soluzione.

Il canto degli arpisti

Un altro testo egiziano, senz'altro molto bello e tuttora di grande attualità, ci perme un confronto, in particolare, con il libro del Qohelet. Si tratta del cosiddetto *Canto degli arpisti*, un breve testo poetico giunto a noi su un papiro di età ramesside (intorno al 1300 a.C.), oggi conservato al British Museum di Londra³.

Nelle tombe egiziane non è rara la raffigurazione di un arpista che suona e canta invitando gli uomini a godere della loro vita, di fronte alla prospettiva di una morte triste e inevitabile; il *Canto degli arpisti*, «che si trova nella tomba di Antef e che sta davanti all'arpista», come dice la breve introduzione, riprende così temi e motivi propri non solo dell'Egitto, ma di molte altre culture. Ascoltiamone l'inizio:

Periscono le generazioni e passano,
altre stanno al loro posto, dal tempo degli antenati:
i re che esistettero un tempo
riposano nelle loro piramidi,
sono seppelliti nelle loro tombe,
i nobili e i glorificati ugualmente.
Quelli che hanno costruito edifici
di cui le sedi più non esistono,
cosa è avvenuto di loro?
Ho udito le parole di Imhotep e di Hergedef,
che moltissimi sono citati nei loro detti:
che cosa sono divenute le loro sedi?
I loro muri sono caduti,
le loro sedi non ci sono più,
come se mai fossero esistite.
Nessuno viene di là,
che ci dica la loro condizione,
che ci riferisca i loro bisogni,
che tranquillizzi il nostro cuore,

finché giungiamo a quel luogo,
dove sono andati essi.

La morte segna la fine inevitabile della vita umana; nessuno torna indietro dal mondo dei morti a raccontare ai vivi che cosa vi sia di là; inoltre, dopo la morte, svanisce ben presto anche il ricordo dei defunti. Il testo prende spunto da due celebri architetti di un lontano passato, Imhotep, il mitico costruttore della piramide a gradoni di Saqqara, e Hergedef, entrambi considerati saggi dei quali ancora si conservano i detti; eppure, anche le loro opere sono scomparse, nessuno più se ne ricorda.

Che cosa può fare l'uomo, di fronte a una tale prospettiva? La soluzione proposta da questo testo egiziano è semplice, ma anche molto amara, in fondo: si tratta di godersi la vita, perché la morte segnerà la fine di ogni felicità. Si tratta di vivere come se fossimo sempre in festa, perché poi dobbiamo morire.

Rallegra il tuo cuore, ti è salutare l'oblio.
Segui il tuo cuore, fintanto che vivi!
Metti mirra sul tuo capo,
vestiti di lino fine,
profumato di vere meraviglie
che fan parte dell'offerta divina.
Aumenta la tua felicità,
che non languisca il tuo cuore.
Segui il tuo cuore e la tua felicità,
compi il tuo destino sulla terra.
Non affannare il tuo cuore,
finché non venga per te quel giorno della tua lamentazione.
Ma non ode la lamentazione
colui che ha il cuore stanco;
i loro pianti, non salvano nessuno dalla tomba.

Il testo egiziano non pensa a una vita godereccia, vissuta senza freni; si tratta di vivere una felicità moderata, una vita tranquilla e senza eccessi, di cogliere con semplicità le gioie quotidiane, perché, tanto, dalla morte non si torna indietro: ascoltiamo così la splendida conclusione del canto:

Pensaci, passa un giorno felice
e non te ne stancare.
Vedi, non c'è chi porta con sé i propri beni,
vedi, non torna chi se n'è andato.

Chi legge il libro del Qohelet troverà interessanti punti di contatto con questo testo egiziano, che senza dubbio rispecchia una tradizione della quale il Qohelet potrebbe anche essere venuto a conoscenza. Il libro del Qohelet si apre in modo non molto diverso: passano le generazioni (Qo 1,4) e neppure dei nobili ci sarà più ricordo. Tutta la sezione di Qo 1,12-3,15, nella quale l'autore si nasconde sotto la maschera di «Salomone» serve infatti a far vedere che neppure il più ricco e l'apparentemente più felice dei re lascerà, di fronte alla morte, un ricordo duraturo e nessuno si ricorderà più di tutto il suo duro lavoro, proprio come è avvenuto per i saggi egiziani citati nel *Canto degli arpisti*. La morte, infatti, è anche per il Qohelet un muro invalicabile: nessuno si ricorda più dei defunti (Qo 1,11; si legga anche Qo 9,5-6) e nessuno torna indietro

dall'aldilà; anzi, in questo il Qohelet è ancora più radicale del testo egiziano; di fronte alla morte non c'è differenza tra l'uomo e le bestie (Qo 3,18-21).

La soluzione del Qohelet è sorprendentemente vicina a quella del testo egiziano che abbiamo letto: segui gli impulsi del tuo cuore, scaccia l'infelicità dal tuo corpo, dice il Qohelet al giovane (Qo 11,9-10). La gioia del vivere, descritta in termini non diversi dai *Canti degli arpisti* sembra per il Qohelet l'unica via praticabile; si legga al riguardo Qo 9,7-9.

Possiamo dunque concludere che il Qohelet riprende con molto realismo riflessioni sulla morte e sul conseguente invito alla gioia del vivere presenti nel mondo egiziano (e non solo in quello!). Eppure c'è una differenza: per il Qohelet, infatti, la gioia del vivere ha senso soltanto se è vista come «dono di Dio» (Qo 2,24-25; 3,12-13; 5,18). Non si tratta allora di godere la vita perché dobbiamo morire; la morte è certamente un limite invalicabile, ma la gioia resta possibile se la vita è vissuta come dono. L'assurdità della vita umana, segnata dalla morte e dal male, ma animata dalle piccole gioie che Dio concede agli uomini, è per il Qohelet risolvibile soltanto nell'ottica del «temere Dio» (cf. Qo 3,14), cioè del rispettarne il mistero. Il Qohelet, senza negare il valore delle riflessioni provenienti dal mondo esterno (come il *Canto degli arpisti*), non rinuncia alla fede nel Dio d'Israele, anche di fronte all'assurdità del vivere.

Due poemi babilonesi: Teodicea babilonese; “Loderò il signore della sapienza”

Teodicea babilonese

I due poemi babilonesi rivestono una certa importanza per una migliore comprensione di una tematica che spesso abbiamo trovato alla base della letteratura sapienziale biblica, soprattutto nei libri di Giobbe e del Qohelet: il problema del dolore e della sofferenza in rapporto alla fede nella divinità.

Il primo poema, la cosiddetta “Teodicea babilonese”, pubblicato per la prima volta soltanto nel 1924, è scritto in lingua accadica, e risale a un periodo difficile da stabilire, oscillante tra il 1400 e l'800 a. C.⁴.

Il poema appare come un dialogo alternato tra un uomo che soffre e l'amico con il quale egli si lamenta circa la propria situazione negativa. Il sofferente è l'ultimogenito di una famiglia che non gli ha lasciato alcuna eredità e si trova perciò nella miseria e nella malattia. All'amico che risponde richiamandolo all'accettazione del volere degli dei, il sofferente obietta affermando che i fatti della vita e del mondo sembrano mettere in luce l'assoluta indifferenza degli dei nei confronti degli uomini. Siamo così di fronte allo stesso problema del libro di Giobbe: l'uomo soffre, non ne comprende il perché, e di fronte alla sofferenza ritenuta ingiusta l'agire di Dio sembra realmente incomprensibile.

Nella settima strofa il sofferente mette a nudo proprio questo problema:

Una parolina sola vorrei metterti davanti:
chi non si cura del suo dio va per la via della fortuna;
chi invece (invoca) la dea è rovesciato e impoverito.
Nella mia gioventù ho ricercato l'operato degli dei;
in prostrazione e preghiera mi rivolsi alla mia dea.
Portai il giogo di una *corvée* senza profitto.
(Poiché) il dio stabilì, invece di ricchezza, povertà.
Uno storpio è sopra di me, un povero di cervello davanti a me;
un farabutto mi è stato preferito, mentre io fui retrocesso.

L'esperienza della vita dimostra che la fedeltà agli dei non paga (cf. Gb 21,14-15!). L'amico, come gli amici di Giobbe in Gb 15,4, accusa il sofferente di bestemmiare l'operato degli dei (ottava strofa); non è possibile, per l'uomo, pretendere di sondare l'imperscrutabile abisso dei decreti divini.

Al sofferente che insiste proponendo un ideale di vita privo di legami morali e teso al successo personale (ventunesima strofa), l'amico risponde richiamando la necessità di seguire la legge degli dei (ventiduesima strofa); questa è infatti l'unica garanzia di successo per gli uomini. Ancora una volta (ventitreesima strofa) il sofferente chiama in causa l'esperienza, di fronte alla quale le teorie dell'amico sembrano cadere; il richiamo all'esperienza che svela la realtà di un mondo malvagio e corrotto è del resto l'argomento migliore di Giobbe, nei capitoli 21 e 24 del libro biblico.

Le ultime due strofe ci riservano una grande sorpresa: l'amico teologo perde improvvisamente gran parte della sua sicurezza e sembra dar ragione al sofferente: è vero, gli dei «fecero dono agli uomini di perverse parole, menzogna e falsità diedero a loro in permanenza». Gli dei sono lontani, tanto da apparire persino nemici dell'uomo e, in definitiva, i primi responsabili della sua triste situazione esistenziale; gli dei non sono perfetti, e possono sbagliare! La strofa finale vede un ulteriore e sorprendente ribaltamento della situazione: il sofferente, dopo tante proteste, si affida al volere degli dei quali non comprende il comportamento; non resta altro da fare.

La "teodicea babilonese" presenta indubbi contatti, letterari e tematici, con il libro di Giobbe, ma molto diversa ne è la prospettiva; Giobbe, come ogni altro saggio di Israele (si pensi al Qohelet!) non ritiene possibile attribuire a Dio il male e la sofferenza degli uomini; il Dio descritto in Gb 9 è in realtà un mostro che non può veramente esistere. Non è possibile, né per Giobbe né per Qohelet, ingabbiare Dio nell'idea della retribuzione (il buono è premiato e il malvagio è punito). Non è neppure sufficiente, come vorrebbero gli amici, affidarsi ciecamente a un Dio il cui operato non si riesce a comprendere. No, Giobbe vuole capire e, nella sua ostinata ricerca, giunge a incontrare un Dio libero, sovrano, provvidente, ben diverso dagli dei lontani e quasi nemici dell'uomo messo in rilievo dalla "teodicea babilonese"; il libro di Giobbe si concluderà con l'incontro del protagonista con Dio stesso: "Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono" (Gb 42,5).

“Loderò il signore della sapienza”

Di grande interesse è anche il poema chiamato “Loderò il Signore della Sapienza”, spesso citato con il suo titolo in lingua accadica, *Lud-lul bel nemeqi*⁵.

Si tratta di un testo anch'esso di provenienza babilonese, da tempo considerato uno dei poemi più illuminanti per una migliore comprensione del libro di Giobbe. Si tratta di un lungo monologo nel quale un sofferente si rivolge al dio babilonese Marduk (che è appunto “il Signore della Sapienza”) perché lo liberi dalle sue sofferenze.

Marduk appare fin dall'inizio come un dio a due facce, come è del resto il Signore Dio d'Israele, un Dio capace di collera, ma anche di clemenza (cf. Es 34,5-7):

La sua ira non ha rivale, il suo furore è uragano;
il suo animo può però ravvedersi, il cuore voltarsi benigno (I, 7-8).

È la collera di Marduk e degli altri dei, dunque, che il sofferente ha sperimentato:

Il mio dio mi ha abbandonato, ed è scomparso;
la mia dea si è disinteressata di me, e se ne sta in disparte (I, 43-44).

Invocai il dio, non diede segno di avvertire;
pregai la mia dea, non levò il capo (II, 4-5).

La sofferenza è causata dagli dei; la descrizione della miseria e della malattia che ha colpito il protagonista di questo poema ricorda da vicino la sofferenza di Giobbe (cf. ad esempio Gb 2); la sofferenza è accresciuta poi dal fatto che chi soffre non può saperne il perché, che resta nascosto nell'imperscrutabile volontà degli dei del cielo:

Chi mai può sapere il pensiero degli dei nel cielo?
Il consiglio dell'Oceano abissale, chi può penetrarlo?
Dove mai hanno appreso i mortali il comportamento degli dei? (II, 36-38).

Nonostante tutto, nonostante l'impressione di essere stato abbandonato dagli dei e gettato nella sofferenza, la soluzione che il sofferente sperimenta è alla fine del tutto positiva: egli è certo che il suo dio, Marduk, avrà pietà di lui e lo salverà e, dopo averne sperimentato la collera, ne conoscerà l'aspetto benevolente:

Non m'è venuto in aiuto il mio dio, non m'ha preso per mano;
non ha avuto pietà la mia dea, non m'è venuta al mio fianco (II, 112-113).

Ma io so il giorno di tutta la mia famiglia,
quando in mezzo ai conoscenti il loro dio di giustizia avrà pietà (II, 119-120).

Marduk è capace di ridare la vita a uno che è nella tomba (IV, 35).

Il poema si conclude così con la gioia della salvezza ritrovata e con la scoperta dell'aiuto potente di Marduk. Confrontato con il libro di Giobbe il poema babilonese rivela punti di contatto sia sul piano letterario sia su quello del contenuto, ma anche profonde differenze; il poema babilonese, infatti, non mette mai in questione il rapporto tradizionale tra sofferenza e peccato (cioè la retribuzione), né mette in dubbio che l'unica soluzione al problema della sofferenza possa venire dall'operato degli dei, che gli uomini non possono in alcun modo criticare, ma solo accettare, confidando nella loro benevolenza.

La sapienza d'Israele si è spesso fermata sull'idea di retribuzione (dal libro dei Proverbi sino al Siracide) e conosce molto bene la tematica del “temere Dio” inteso come un atto

di fiducia nell'Onnipotente. Eppure, con Giobbe e con il Qohelet, i saggi di Israele hanno ben compreso come tutto ciò non può trasformarsi in un facile ottimismo: fai il bene e ti andrà tutto bene; confida in Dio ed egli ti guarirà. Giobbe, in particolare, chiama in causa proprio un tale agire di Dio, che nell'esperienza della vita non viene sperimentato.

Una soluzione semplicemente fideistica, come quella di "Loderò il Signore della Sapienza", non può essere accolta da Giobbe, che, d'altra parte, non arriva a perdere la fiducia negli dei come l'amico della "Teodicea babilonese". La fede che Giobbe non ha mai perduto non esclude il mettere in discussione l'agire di Dio e aprirsi così a un nuovo e più alto rapporto con lui; il Dio di Israele, al contrario di Marduk, accetta di discutere con l'uomo e persino di lasciarsi mettere in discussione da lui.

Dialogo pessimistico di un padrone con il suo servo

Si tratta di un breve testo babilonese risalente agli inizi del primo millennio a. C. e noto con il singolare titolo di *Dialogo pessimistico di un padrone con il suo servo*⁶. Si tratta appunto del dialogo tra un padrone e il suo servo, al quale il padrone impartisce ordini l'uno in contraddizione con l'altro; il servo ubbidisce e dà ragione al padrone, qualunque sia l'ordine che gli viene dato. Il padrone appare come un uomo ancora giovane, non sposato, ricco e politicamente impegnato, pieno di ideali, di voglia di vivere, di progetti. Il servo appare come un uomo più maturo, ricco di esperienza, ma non privo di cinismo.

Ancora oggi è incerta la finalità del testo: per alcuni si tratta soltanto di una sorta di opera buffa, di una finzione teatrale destinata solo a far ridere. In realtà il testo si colloca su uno sfondo sociale e politico agitato e l'autore, con una punta di scetticismo e persino di cinismo, intende piuttosto fare dell'ironia sul difficile "mestiere di vivere".

Oggetto del dialogo è così l'assurdità delle scelte umane: una vale l'altra! E la sapienza consiste al massimo nel saper comprendere come la vita è fatta di possibilità contrarie; ogni scelta, in fondo, è lecita, proprio perché ogni scelta è priva di significato. Come esempi, è possibile leggere la sesta e la settima strofa. La sesta strofa presenta il padrone che prima vuol fare il ribelle, poi cambia idea, e lo schiavo gli dà sempre ragione.

- Schiavo, fammi il favore!
- Eccomi, signore, eccomi!
- Ho deciso di fare il ribelle!
- Fallo, signore, fallo! Se non fai il ribelle, come ti coprirai? Chi ti darà da riempire il tuo stomaco?
- No, schiavo (non voglio più) fare il ribelle!
- L'uomo che fa il ribelle, l'ammazzano o lo scuoiano! O gli cavano gli occhi, o lo arrestano o lo mettono in prigione!

Nella settima strofa il padrone prende la decisione di amare una donna, per poi subito mutare parere e, anche in questo caso, lo schiavo gli dà ragione; questa strofa ha un taglio fortemente ironico:

-
- Schiavo, fammi il favore!
 - Eccomi, signore, eccomi!
 - Voglio amare una donna.
 - Amala, signore, amala! L'uomo che ama una donna dimentica affanno e timore.
 - No, schiavo, (non voglio più) amare una donna!
 - Non amarla, signore, non amarla! La donna è un pozzo, un pozzo, una buca, un fosso. La donna è un coltello di ferro acuminato che taglia la gola all'uomo!

Nell'ottava strofa il padrone affronta l'argomento religioso; offrire sacrifici al proprio dio, oppure non offrirli, appare la stessa cosa; alla fine non cambia nulla e vi sono argomenti ugualmente validi sia per pregare sia per non pregare gli dei.

- Schiavo, fammi il favore!
- Eccomi, signore, eccomi!
- Di corsa porta acqua per le mie mani e versamela! Voglio fare un sacrificio al mio dio!
- Fallo, signore, fallo! L'uomo che fa sacrificio al suo dio, il suo cuore si sente bene! Si procura credito su credito!
- No, schiavo, non (voglio più) far sacrificio al mio dio!
- Non farlo, signore, non farlo! Fa' che impari a correrti dietro come un cagnolino (...).

Anche comportarsi bene e agire con generosità e giustizia è inutile; la morte, infatti, livella buoni e cattivi; la decima strofa mette bene in luce come le scelte dell'uomo siano realmente senza valore, anche quando si tratta di scelte apparentemente buone, come la decisione di essere generosi verso il proprio paese.

- Schiavo, fammi il favore!
- Eccomi, signore, eccomi!
- Voglio compiere un atto di generosità verso il mio paese!
- Fallo, signore, fallo! L'uomo che si mostra generoso con il suo paese depone il suo atto benefico sul "cerchio"⁸ di Marduk.
- No, schiavo, io non farò un atto di generosità verso il mio paese!
- Non farlo, signore, non farlo! Sali in cima ai vecchi cumuli di rovine e camminaci sopra; guarda i crani di quelli che sono in alto e di quelli in basso: chi è l'autore di opere malvagie, chi è l'autore di opere buone?

L'ultima strofa è particolarmente interessante; di fronte a una tale visione della vita sembra proprio che l'unica scelta possibile sia il suicidio; impiccarsi entrambi, servo e padrone, e così farla finita. Ma a questo punto lo schiavo sembra voler fare il filosofo: nessuno è così sapiente da conoscere le cose del cielo o quelle dell'Ade, le realtà degli inferi. Il padrone taglia corto; la vita non ha senso, e per dimostrarlo intende uccidere lo schiavo, così che egli provi di persona, se ne è capace, a scoprire che cosa c'è nell'aldilà. Ma anche in questo modo, conclude amaramente lo schiavo, il padrone non risolverà nulla; anche lui, infatti, dovrà morire.

- Schiavo, fammi il favore!
- Eccomi, signore, eccomi!
- Che cosa in fondo è bene? Rompere il mio collo e il tuo ed essere buttato nel fiume, (ecco ciò che) è bene.
- Chi è (abbastanza) lungo da salire al cielo? Chi è (abbastanza) largo da esaurire (nell'abbraccio) l'Ade?

-
- No, schiavo, io ucciderò prima te e ti spedirò (all'Ade).
 - E (così) potrà il mio signore sopravvivermi per tre giorni?

In questo poema, perciò, la vita appare dunque come un insieme di scelte prive di significato. L'unica certezza sembra essere la morte; neppure le buone azioni o la religiosità, neppure l'amore servono a qualcosa. Qui possiamo capire l'importanza di confrontare il nostro testo con i libri di Giobbe e del Qohelet. Nel libro di Giobbe il protagonista, Giobbe, non pensa mai al suicidio, anche nel profondo della disperazione (cf. Gb 3), né rinuncia alla moralità (cf. il lungo monologo di Gb 31!). Anzi, Giobbe sa che proprio il suo comportamento retto lo pone in conflitto con un Dio che non capisce. Anche per Giobbe (cf. Gb 28) la sapienza è inaccessibile, ma ciò non lo conduce mai a concludere sulla relatività di ogni scelta umana. Il dramma di Giobbe nasce proprio dalla percezione di un conflitto tra la libertà dell'uomo e quella di Dio, conflitto che è del tutto assente dal nostro testo babilonese.

La domanda contenuta poi nell'ultima strofa del nostro poema — «Che cosa è bene per l'uomo?» — è anche la stessa che anima l'intero libro del Qohelet (cf. ad esempio Qo 6,10-12). Anche per il Qohelet le azioni umane sembrano essere prive di un reale significato; in Qo 9,1-2, ad esempio, si afferma che buoni e cattivi avranno la medesima sorte e più volte nel libro si ricorda all'uomo che è inutile affannarsi tanto e che la morte livella ogni illusione umana. Eppure il Qohelet non arriva mai a concludere cinicamente che ogni azione umana sia inutile e contraddittoria (cf. ad esempio Qo 11,1-6); anzi, contrariamente al servo e al padrone protagonisti del poema babilonese, per il Qohelet c'è una soluzione al “male del vivere”: il timore di Dio, che permette all'uomo di ritrovare, seppure in piccolo, le gioie del vivere quotidiano (cf. Qo 3,10-15).

La letteratura sapienziale biblica, in conclusione, affronta gli stessi problemi dell'uomo messi in luce dalla sapienza mesopotamica, ma dà a tali problemi una soluzione diversa, che nasce soprattutto dal confronto tra l'esperienza umana e la fede nel Dio di Israele, buono e provvidente, libero e misterioso, ma allo stesso tempo presente nel mondo.

L'epopea di Ghilgamesh

È uno dei testi più celebri della letteratura medio-orientale antica, la cosiddetta *Epopea di Ghilgamesh*, che è stata nel passato per il mondo mesopotamico l'equivalente di ciò che ha rappresentato l'*Odissea* per il mondo greco-romano. Esempi dell'*Epopea* sono stati trovati in molte località della Mesopotamia, in lingue diverse (accadico, hittita, hurrita). Il testo più completo giunto fino a noi proviene dalla biblioteca di Ninive, all'epoca del re Assurbanipal (VII sec. a.C.), ma questi dodici canti di 300 versi l'uno sono in realtà molto più antichi e affondano le loro radici nel II millennio a. C. e ci sono noti in diverse versioni.⁸

Protagonista dell'epopea è il saggio sovrano della città di Uruk, Ghilgamesh, che ha percorso mari e monti e vissuto molte avventure, assillato dalla ricerca della vita eterna. Quando muore l'amico Enkidu, infatti, Ghilgamesh si pone decisamente in cammino in cerca dell'immortalità; questo è senz'altro uno dei temi di fondo dell'intero poema:

Ghilgamesh per Enkidu il suo amico
piange amaramente, vagando per la steppa:

“Non sarò forse, quando morirò, come Enkidu?
Amarezza si impadronì del mio animo,
la paura della morte mi sopraffecce
ed ora io vago per la steppa...” (*Tavola IX, 1-5*).

In questa ricerca Ghilgamesh si ritrova alla fine in un giardino paradisiaco, l'equivalente dell'Eden biblico, dove incontra l'eroe del diluvio, Utnapishtim, che, nella tavola XI del poema, racconta a Ghilgamesh la catastrofe del diluvio; tale racconto è servito da modello per la composizione dei capitoli 6-9 del libro della Genesi e di questo parallelo si sono ormai occupati moltissimi studiosi. Ma a noi interessa approfondire ancora il tema della ricerca dell'immortalità; già alla fine della tavola X il saggio Utnapishtim aveva avvertito Ghilgamesh dell'inutilità di una tale ricerca:

L'umanità è recisa come canne in un canneto.
Sia il giovane nobile come la giovane nobile
(sono preda) della morte.
Eppure nessuno vede la morte,
nessuno vede la faccia della morte.
La morte malefica recide l'umanità” (*Tavola X, 303-308*).

Il destino dell'uomo, stabilito dagli dei del cielo, è perciò irrimediabilmente la morte e Ghilgamesh deve imparare ad accettare tale destino. Che fare, allora? Nella versione paleo-babilonese della X tavola dell'epopea, Ghilgamesh incontra una taverniera che al lamento dell'eroe per la morte dell'amico Enkidu risponde con queste parole:

“Ghilgamesh, dove stai andando?
La vita che tu cerchi, non la troverai.
Quando gli dei crearono l'umanità,
essi assegnarono la morte per l'umanità,
tennero la vita nelle loro mani.
Così, Ghilgamesh, riempi il tuo stomaco,
giorno e notte datti alla gioia,
fai festa ogni giorno.
Giorno e notte canta e danza,
che i tuoi vestiti siano puliti,
che la tua testa sia lavata con acqua,
gioisci del bambino che tiene (stretta) la tua mano,
possa tua moglie godere al tuo petto:
questo è retaggio (per) ogni essere vivente”
(*Tavola X, Epopea Classica, 70-74*).

Quando poi gli dei fanno dono a Ghilgamesh della pianta della giovinezza, un serpente (!) mangia la pianta prima che Ghilgamesh possa accostarsi ad essa:

Ghilgamesh quel giorno sedette e pianse,
le lacrime scorrevano sulle sue guance (*Tavola XI, 290-291*).

Della risposta della taverniera ci interessano due punti in particolare: prima di tutto la ferma convinzione che il destino decretato dagli dei per gli uomini non può essere altro che la morte; anche l'episodio della pianta mangiata dal serpente conferma questa idea. Il saggio è colui che si rende conto della sua mortalità.

Che cosa resta allora all'uomo? Il secondo insegnamento di Ghilgamesh è l'invito a saper godere, con semplicità, dei piccoli piaceri della vita, cominciando dalla famiglia. Non si tratta di un invito volgare, godereccio, velato di pessimismo; si tratta, invece, di

una esortazione molto pacata e realistica; poiché dobbiamo tutti morire, non sprechiamo la nostra vita. Anche l'eroe dell'epopea, Ghilgamesh, deve piegarsi a questi pensieri.

Non sappiamo quanto il poema di Ghilgamesh fosse noto in Israele, in particolare tra il quinto e il terzo secolo a. C., l'epoca in cui è nata una buona parte della letteratura sapienziale. Sappiamo però che i primi undici capitoli della Genesi mostrano con la nostra epopea sorprendenti contatti, che rivelano senz'altro una certa conoscenza dell'epopea, da parte degli autori israeliti. Se ciò è vero, possiamo affermare che i saggi di Israele condividevano lo stesso interesse di Ghilgamesh per il problema della vita. Anche i saggi di Israele, dal libro dei Proverbi al Qohelet, passando per Giobbe, insistono, in modi diversi, sulla inevitabilità della morte, della quale l'uomo deve prendere atto.

Nella tavola XII, che chiude l'epopea, Ghilgamesh visita il mondo degli inferi, ma la scoperta della sorte dei defunti è ancora più tragica: lo spirito di Enkidu, infatti, così parla a Ghilgamesh descrivendo la situazione dei morti nel mondo degli inferi:

“Il mio corpo, che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva,
il mio corpo è mangiato dai vermi, come un vecchio vestito.
Il mio corpo, che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva,
è come una crepa del terreno, piena di polvere” (*Tavola XII*, 93-96).

Non c'è dunque in Ghilgamesh alcun tentativo di rifugiarsi nell'aldilà; ma proprio su questo punto l'epopea di Gilgamesh può essere posta in relazione con la letteratura sapienziale biblica, nella quale, almeno fino al Siracide, la prospettiva di una vita ultraterrena è del tutto assente.

Ciò è vero in modo particolare per il libro del Qohelet che sotto molti aspetti si rivela vicino ai temi osservati in Ghilgamesh. Anche per il Qohelet la morte è la fine di tutto (Qo 3,17-21; 9,1-6), ma proprio dal pensiero della morte nasce l'invito, più volte ripetuto nel testo, a saper godere delle piccole gioie della vita, purché vissute come dono di Dio (cf. in particolare Qo 3,13-14; 9,7-10). Come Ghilgamesh, anche il Qohelet è un saggio che di fronte alla prospettiva della morte non cerca inconoscibili (e per lui anche illusori) aldilà, ma rimane saldamente ancorato alla propria esperienza. Il saggio è colui che accetta la prospettiva della morte e sa allo stesso tempo gioire della vita quotidiana. Rispetto all'impostazione di Ghilgamesh il Qohelet è forse ancora più religioso, quando ci ricorda che tali gioie vanno sempre lette come doni di Dio.

NOTE

¹ Il testo italiano delle *Istruzioni* si può trovare nell'antologia curata da A. ROCCATI, *Sapienza Egizia. La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, Paideia, Brescia 1994; una raccolta più completa, sempre in traduzione italiana, è disponibile nel bel testo di E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Einaudi, Torino 1999 (nuova edizione). Un primo confronto tra questi testi e il libro dei Proverbi è in A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990, pp. 31-41.

² Il testo italiano di quest'opera è reperibile, con una breve introduzione, in E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1999, 198-205. Da questo testo è presa la traduzione italiana qui riproposta.

³ Il testo italiano di quest'opera è reperibile, con una breve introduzione, in E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1999, 206-208. Da questo testo è presa la traduzione italiana qui riproposta.

⁴ Il poema consta di 297 linee in 27 strofe di 11 versi l'una. Il testo completo, in traduzione italiana, è reperibile in G. R. CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici*, UTET, Torino 1977, 493-500. Una selezione di passi è riportata da M. CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche*, EDB, Bologna 2000, 478-480. Per un confronto attento con Giobbe, cf. G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1984, 142-146.

⁵ Il poema è giunto a noi in 26 diversi frammenti per un totale di circa 500 linee; il testo completo, in traduzione italiana, è reperibile in G. R. CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici*, 478-492. Una selezione di passi è riportata da M. CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche*, 483-486. Per un confronto attento con Giobbe, cf. G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1984, 138-141.

⁶ La traduzione qui utilizzata è tratta da G.R. CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici*, UTET, Torino 1977, 501-508, con piccole modifiche; le parti tra parentesi sono ricostruzioni del traduttore moderno di un testo originale frammentario.

⁷ È difficile dire che cosa il testo intenda per "cerchio" di Marduk; il senso è che il padrone compirebbe un'opera gradita al Dio di Babilonia, Marduk.

⁸ Per un'ottima presentazione dell'epopea di Ghilgamesh rinvio all'edizione italiana *La saga di Ghilgamesh*, a cura di G. PETTINATO, Rusconi, Milano 1992 e successive edizioni. Da quest'opera sono tratte le citazioni del testo di Ghilgamesh. Un'altra versione italiana è disponibile in: *L'Antico Testamento e le culture del suo tempo*, Borla, Roma 1990, 313-384.

Luca Mazzinghi

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

Prima della bibliografia specifica relativa ai singoli libri sapienziali, dove compariranno anche i supplementi bibliografici degli ultimi anni, è utile offrire una bibliografia generale. Sulla letteratura sapienziale nel suo insieme non esistono molti testi in italiano, specialmente a carattere divulgativo.

A un primo livello, di carattere divulgativo, ma allo stesso tempo serio e documentato, può essere utile leggere il testo di A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica* San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990, che insiste molto sul rapporto tra la sapienza biblica e la sapienza dei popoli vicini. Utile è anche il libretto di M. GILBERT - J. N. ALETTI, *La sapienza e Gesù Cristo*, Gribaudi, Torino 1987, con uno sguardo anche al Nuovo Testamento.

A un secondo livello, più impegnativo, segnalo prima di tutto la voce "Sapienza" curata da M. GILBERT nel *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 1427-1442, oltre a due testi di studio, R.E. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Queriniana, Brescia 1993, talora un po' pesante, e il più completo manuale curato da V. MORLA ASENSIO, *Libri sapienziali ed altri scritti*, Paideia, Brescia 1997.

Una panoramica globale, di taglio teologico, sulla letteratura sapienziale biblica è contenuta nella voce curata da L. MAZZINGHI, "Sapienza", nel nuovo dizionario *Teologia. Dizionario San Paolo*, a cura di G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1473-1491.

Segnaliamo infine un'opera fondamentale, di livello molto elevato, ma ancora davvero molto importante per la comprensione della letteratura sapienziale biblica; si tratta della traduzione italiana di un ormai vecchio testo tedesco, *La sapienza in Israele* di G. VON RAD, il cui originale è del 1970, più volte ristampato in Italia da Marietti (Torino) a partire dal 1975.

Per completare questo quadro, ricordiamo alcuni testi di taglio divulgativo e, allo stesso tempo, di carattere spirituale; si tratta dell'opera di E. BEAUCAMP, *I sapienti d'Israele o il problema dell'impegno*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, e del recente, bel libretto, di G. DE CARLO, "Ti indico la via". *La ricerca della sapienza come itinerario formativo*, EDB, Bologna 2003. Per gruppi giovanili può essere utile l'introduzione di R. SANTI, *A confronto con la sapienza biblica*, Esperienza di preghiera per giovani, Bergamo 1992.

Luca Mazzinghi

Le pubblicazioni che si sono susseguite a partire dal 2003 sono numerose; ricordiamo le più significative:

- M. Gilbert, «La pedagogia dei saggi nell'antico Israele», in *La civiltà cattolica* 155 (2004)3, 345-358.
- Id., *La Sapienza del cielo. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 17-58 (orig. francese 2003).
- P. Beauchamp, *Sapienza*, in P. Coda (ed.), *Dizionario critico di Teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1212-1215.
- N. Caldusch-Benaghès, *Sapienziali, Libri*, in R. Penna – G. Perego – G. Ravasi (edd.), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1250-1267.
- G. Di Palma (ed.), *Una saggia educazione*, Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale, Napoli 2011, 11-38.
- L. Mazzinghi, *La letteratura sapienziale: orientamenti attuali della ricerca*, in L. Fanin (ed.), *Nova et Vetera*, Messaggero, Padova 2011, 283-307.
- M. Gilbert, «L'uomo nella teologia sapienziale della creazione. Confronto con Gen 1-11», in E. Manicardi – L. Mazzinghi, «Gen 1-11 e le sue interpretazioni canoniche: un caso di teologia biblica», in *RStB* 23 (2012)1-2, 101-118.
- L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, EDB, Bologna 2012.
- T. Lorenzin, *Esperti in umanità. Introduzione ai libri sapienziali e poetici*, LDC, Torino 2013.

M. Priotto

IL LIBRO DEI PROVERBI

Premessa

Il capitolo è articolato in otto paragrafi: Introduzione al libro; La signora Sapienza, seguita da due finestre attinenti al tema: La donna forte e La donna straniera; Guida alla lettura di Proverbi 8; Il testo di Proverbi 8,22 interpretato dai Padri della Chiesa; Responsabilità e discernimento; Dio: fedele e inafferrabile; L'uso dei Proverbi nelle omelie; Bibliografia ragionata.

La sequenza degli articoli, dopo l'introduzione, evidenzia anzitutto il tema teologico della signora Sapienza, vera chiave di lettura del libro. Segue lo studio di quello che costituisce il cuore del libro, cioè del cap. 8, sia dal punto di vista esegetico che sotto l'aspetto della rilettura patristica. I due articoli seguenti evidenziano due importanti temi teologici concernenti il progetto sapienziale della conoscenza e il lento cammino verso un nuovo volto di Dio. Segue un interessante articolo sull'uso dei Proverbi nell'omiletica; conclude il tutto una rassegna bibliografica aggiornata sul libro.

INTRODUZIONE AL LIBRO

Il libro dei Proverbi¹, il più rappresentativo dei libri sapienziali della Bibbia, può essere considerato come un'antologia letteraria della sapienza di Israele, una concentrazione della riflessione sapienziale prolungata per secoli. Nelle sue pagine convivono pacificamente la sapienza popolare (sentenze, massime, aforismi) e quella di scuola (poemi, istruzioni, insegnamenti). Ambedue hanno lo stesso scopo: formare la persona, forgiare il carattere, mostrare ciò che è realmente la vita e indicare come meglio affrontarla². In altre parole, il libro dei Proverbi più che imporre un codice etico o inculcare una dottrina vuole persuadere, stimolare il discepolo/lettore a una condotta di vita.

Il libro dei Proverbi non contiene preghiere né racconti o sezioni legislative come nel Pentateuco, né oracoli minacciosi o consolatori come nei Profeti; offre piuttosto conoscenze, principi morali, riflessioni generali sulla vita dell'essere umano e invita a tener conto dell'esperienza e a ricercare il senso delle cose per fare le scelte giuste³.

Il titolo del libro e il suo posto nel canone

Il titolo italiano «Proverbi» viene da “Proverbia”, titolo che Girolamo diede a questo libro nella Vulgata. In ebraico il libro si conosce dalle due prime parole: *mishle shelomoh* (proverbi di Salomone). Il termine *meshalim* (plurale di *mashal*)⁴ significa molto di più che «proverbi» in italiano. Nella nostra lingua il termine «proverbi» fa pensare soltanto a quei detti popolari che condensano un insegnamento tratto dall'esperienza come, per esempio: “tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare”, “chi non ha la testa ha le gambe” ... In ebraico invece la parola *mashal* si utilizza per designare una grande varietà di generi letterari, includendo non soltanto le massime e le ammonizioni ma anche le parabole, i poemi e i canti.

Il libro dei Proverbi appartiene alla terza parte del canone ebraico, conosciuta col nome di *ketubim* (cioè, *scritti*). Tuttavia, il suo ingresso nel canone non fu facile né immediato a causa dell'opposizione di alcuni rabbini. Nel cap. 1 di Abot di Rabbi Natan si dice:

«All'inizio si diceva che i Proverbi, il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste erano (libri) apocriefi, che parlavano metaforicamente e non facevano parte delle Scritture. (Le autorità religiose) presero la decisione di vietarli (e così rimasero) fino all'arrivo degli uomini della Grande Assemblea i quali li interpretarono».

Il libro dei Proverbi è citato all'incirca 20 volte nel Nuovo Testamento, il che dimostra la sua grande popolarità sia tra il popolo sia a livello ufficiale.

L'autore del libro

Il titolo «Proverbi di Salomone» attribuisce il libro al re Salomone. Non bisogna però accettare in maniera acritica questa attribuzione. Essa costituisce il risultato di una convenzione coltivata in Israele mediante la quale si voleva onorare i personaggi famosi. Abbiamo a che fare quindi con il fenomeno della pseudonimia (falso nome). Attribuire un libro ad un personaggio del passato era un onore per lui e allo stesso tempo un grande prestigio per il libro.

Nella Bibbia troviamo parecchi esempi di pseudonimia. A Salomone, il re saggio per eccellenza (cf. 1 Re 3–4; 10) sono attribuiti non soltanto i Proverbi ma anche il Cantico dei Cantici, il Qohelet (Ecclesiaste), il libro della Sapienza (scritto in greco!) e molte

altre opere. Allo stesso modo i Salmi sono attribuiti a Davide e il Pentateuco a Mosè. Lo stesso fenomeno compare nell'apocalittica con la figura di Daniele. È chiaro dunque che gli antichi avevano un concetto di autore molto diverso dal nostro.

Una raccolta di collezioni

Quando il lettore apre il libro dei Proverbi e incomincia a leggerlo o semplicemente a sfogliarlo con curiosità, viene colpito da un fatto insolito. Il libro incomincia, com'è naturale, con un titolo: «Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele» (1,1). In 10,1 però trova di nuovo questo titolo: «Proverbi di Salomone». E allora? cosa significa questa ripetizione? è uno sbaglio? o forse sta per indicare che i primi proverbi non erano in realtà di Salomone? Se si continua la lettura e si arriva a 22,17, si scopre che lì iniziano le «Parole dei saggi». Un po' più avanti però, in 24,23, un altro titolo annuncia: «Altre parole dei saggi». E infine in 25,1 ci vengono presentati «Altri proverbi di Salomone trascritti dagli uomini di Ezechia, re di Giuda». Risulta dunque del tutto evidente che il lettore si trova di fronte a una raccolta di collezioni di sentenze o massime sapienziali che ancora non si è conclusa. A questo dobbiamo aggiungere due collezioni di origine non israelita: «Parole di Agùr, figlio di Iachè, da Massa» (30,1) e le «Parole di Lemuèl, re di Massa, che sua madre gli insegnò» (31,1).

Come si sono formate queste collezioni? La risposta è difficile soprattutto per la mancanza d'informazioni al riguardo. G. Bernini risponde così: «L'affermazione più plausibile è dunque che i raccoglitori hanno posto un mashal accanto all'altro senza nessun altro motivo che quello dell'appartenenza dei singoli meshalim al genere gnomico per il loro contenuto e per le loro forme poetiche»⁵.

Chi sono stati questi saggi raccoglitori, per lo più anonimi e sconosciuti? Purtroppo non sappiamo nulla di essi. Tuttavia grazie a loro possiamo godere oggi di questo gioiello di sapienza e grazie specialmente all'editore del libro. Costui compie il suo lavoro probabilmente verso la metà del secolo III a.C. nel contesto urbano della diaspora, in una società eminentemente laica, dove la pressione istituzionale e la funzione religiosa e culturale avevano un influsso minimo e quindi insignificante⁶.

La struttura del Libro

La struttura del libro dei Proverbi ci viene data dai titoli presenti nel testo stesso. Sulla base di questi titoli e di altri indizi letterari si possono distinguere nel libro 9 collezioni (tra gli studiosi il numero di collezioni oscilla da cinque a nove), precedute dal titolo e da una introduzione che evidenzia le tematiche, lo scopo e i destinatari del libro:

Titolo generale: 1,1 «Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele»

Introduzione: 1,2-7

I Collezione: 1,8-9,18 Anonima

II Collezione: 10,1-22,16 «Proverbi di Salomone»

(Prima collezione salomonica)

III Collezione: 22,17–24,22 «Parole dei saggi»

IV Collezione: 24,23-34 «Altre parole dei saggi»

V Collezione: 25,1–29,27 «Proverbi di Salomone trascritti dagli uomini di Ezechia»
(Seconda collezione salomonica)

VI Collezione: 30,1-14 «Parole di Agur, figlio di Yache, il masaita»

VII Collezione: 30,15-33 Proverbi numerici

VIII Collezione: 31,1-9 «Parole di Lemuel, re di Masa, insegnate da sua madre»

IX Collezione: 31,10-31 Anonima. Poema sulla donna forte

Data e composizione del libro

Il libro dei Proverbi raccoglie l'attività della sapienza d'Israele durata parecchi secoli (X–III a.C.), così come il libro di Isaia concentra la profezia, il Pentateuco la legge e la storia e il Salterio la poesia religiosa. Abbiamo visto come il libro dei Proverbi è un insieme variegato costituito dalla riunione di collezioni di materiale e natura diversa. Dietro ognuna di queste raccolte si nasconde una lunga e faticosa storia di saggi, discepoli, e maestri, che hanno creato, trasmesso e raccolto i proverbi.

Sebbene stabilire il processo di composizione del libro sia un'impresa impossibile, possiamo indicarne almeno tre tappe. Come primo momento si pone la tradizione orale che raccoglie le riflessioni e i pensieri della gente comune e dei personaggi di corte, e li formula in brevi detti popolari. Presenti già nel secondo millennio, questi detti sono presenti soprattutto alla corte di Salomone (970-931 a.C.). Le due raccolte di Salomone (10,1–22,16 e 25,1–29,27), sulla cui antichità si discute, rispecchiano in maniera non molto precisa una società del periodo monarchico. Possiamo collocare il secondo momento alla fine del secolo VIII a.C., quando l'attività dei saggi con il re Ezechia vive un periodo privilegiato. In quest'epoca si formano probabilmente le collezioni di 22,17–24,22 e 24,23-34. Può darsi anche che qui si debbano aggiungere i detti di Agur e di Lemuel (capp. 30–31), però non abbiamo indizi che ci permettano di datarli con certezza. Il terzo momento concerne la redazione finale da parte dell'editore, che avvenne nel periodo postesilico, in ogni caso prima della formazione del libro del Siracide (scritto circa il 185-190 a.C.) che già conosce il libro dei Proverbi (cf. Sir 47,17 e Pr 1,6). Il redattore finale completò il libro, aggiungendo Pr 1–9 come introduzione e Pr 31,10-31 (il poema alfabetico dedicato alla donna forte) alla fine, a mo' di conclusione.

Per esprimerci con le parole di R.J. Clifford: «Nonostante alcuni discorsi e detti seguano uno schema alquanto intricato, la redazione del libro nel suo insieme è tracciata

solo a grandi linee. Un redattore ha organizzato le opposizioni principali del sistema metaforico dei primi capitoli ed ha in seguito lasciato libero spazio all'immaginazione del lettore. Il libro è agilmente redatto e la sua finale è aperta»⁷.

Un ventaglio di tematiche

Proverbi è un libro dedicato originariamente all'insegnamento; così indicano i cinque infiniti con valore finale che appaiono nell'introduzione dell'opera: "...per conoscere la sapienza..., per capire i detti profondi..., per acquistare un'istruzione illuminata..., per dare agli inesperti l'accortezza..., per comprendere proverbi e allegorie... (cf. 1,2-6). Qual è il contenuto del suo insegnamento?⁸ o se vogliamo, quale programma si dovrebbe seguire per ottenere un'adeguata istruzione? Presentiamo adesso le tematiche più importanti del libro:

Amore verso la Sapienza

Sin dall'inizio del libro la Sapienza si presenta come figura intermediaria tra il discepolo/lettore e Dio. Per mezzo di essa conosciamo la volontà del Signore e la sua legge. I motivi per amare e seguire la Sapienza sono molti: essa ha una origine divina (8,22-31) e risponde con amore a colui che la cerca (8,17-21). La Sapienza, come una madre, chiama ed invita personalmente il discepolo al suo ascolto (8,32-36; cf. 1,20-33). Insegna la giustizia e il diritto e libera da ogni pericolo coloro che la seguono (2,9-13). Perciò insistono i saggi: «Acquista la sapienza, acquista l'intelligenza; non dimenticare le parole della mia bocca e non allontanartene mai. Non abbandonarla ed essa ti custodirà, amala e veglierà su di te. Principio della sapienza: acquista la sapienza; a costo di tutto ciò che possiedi acquista l'intelligenza. Stimala ed essa ti esalterà, sarà la tua gloria, se l'abbraccerai. Una corona di grazia porrà sul tuo capo, con un diadema di gloria ti cingerà» (4,5-9).

La vita personale

Il saggio si preoccupa del discepolo in quanto tale. Infatti a lui sono indirizzati i consigli, le correzioni e gli ammonimenti:

«Figlio mio, fa' attenzione alle mie parole, porgi l'orecchio ai miei detti; non perderli mai di vista, custodiscili nel tuo cuore, perché essi sono vita per chi li trova» (4,20-22).

Il maestro desidera che il discepolo diventi una persona assennata e riflessiva (3,21-22), una persona diligente nel lavoro (10,4b; 13,4b), prudente nel parlare (15,23; 21,23), giusta nei confronti di se stessa e delle ricchezze (12,17; 16,8; 21,21), serena di fronte alla vita:

«Io ti domando due cose, non negarmele prima che io muoia: tieni lontano da me falsità e menzogna, non darmi né povertà né ricchezza; ma fammi avere il cibo necessario, perché, una volta sazio, io non ti rinneghi e dica: 'Chi è il Signore?', oppure, ridotto all'indigenza, non rubi profani il nome del mio Dio» (30,7-9).

La vita di famiglia

La famiglia è una delle istituzioni più amate dalla tradizione sapienziale. Nel focolare la tradizione degli antenati si fa presente e si trasmette di generazione in generazione. I genitori, il padre e la madre, sono i principali incaricati di trasmettere questo bagaglio di sapienza: «Ascolta, figlio mio, l'istruzione di tuo padre e non disprezzare l'insegnamento di tua madre» (1,8). Gli insegnamenti toccano tutti gli ambiti della esperienza: da quella religiosa a quella più quotidiana, senza dimenticare il mondo del sociale, di cui parleremo in seguito. Il padre e la madre istruivano i loro figli con l'esempio degli antichi (4,3-9), con la loro testimonianza personale (14,26-27) e anche con il bastone (!). Il castigo corporale come metodo educativo era molto apprezzato nell'antichità: «Chi risparmia il bastone odia suo figlio, chi lo ama è pronto a correggerlo» (13,24; cf. 23,13-14; 19,18). La famiglia felice era quella in cui convivevano varie generazioni dai nonni fino ai nipoti, giacché: «Corona dei vecchi sono i figli dei figli, onore dei figli i loro padri (17,6).

La vita in società

Il libro dei Proverbi offre una visione d'insieme della vita in società, con tutti i rapporti interpersonali a livello di lavoro, di amicizie, di autorità... Noi scegliamo soltanto alcuni aspetti di questa realtà: le grandi polarità, le ingiustizie sociali, i molteplici pericoli che minacciano specialmente i giovani. Per quanto riguarda le antitesi sociali più rilevanti, possiamo indicare le seguenti: saggio/stolto (10,1; 12,15; 17,24), giusto/malvagio (10,11; 14,19; 28,1), povero/ricco (13,7; 19,4; 22,2). Le ingiustizie sociali riguardano l'oppressione dei poveri (14,31), la corruzione dei giudici (17,23; 18,5; 24,23) e anche i rapporti tra i cittadini (20,23; 22,28). Tra i pericoli da cui è meglio allontanarsi, sono da notare gli stolti, gli empi e gli uomini di condotta malvagia (14,7; 1,10-19; 23,20), senza dimenticare le adulate e le prostitute che con le loro parole melliflue riescono a sedurre il discepolo e poi lo conducono verso l'abisso (7,4-23).

L'ambito religioso

Dietro le massime e gli insegnamenti del libro affiora lo spirito religioso dei saggi, uomini che hanno ereditato la fede viva nel Dio di Israele. Pur non parlando direttamente di Dio, i saggi riescono a trasmettere una fede nel Dio Signore e Creatore di tutto quanto esiste nell'universo attraverso una sapienza che è essenzialmente religiosa, «quella sapienza che costituisce l'uomo, lo guida e lo porta per mano, e viene scoperta come dono di Dio»⁹. In questo ambito il timore del Signore svolge un ruolo fondamentale. Nel mondo biblico il "timore" non ha niente a che fare con la paura, con l'angoscia o con il terrore, anzi è sinonimo di reverenza e di rispetto. Temere il Signore significa riconoscerlo come signore di tutto il creato e confessare la sua grandezza e trascendenza al di sopra di ogni realtà e avvenimento. Il timore del Signore colloca l'essere umano nel suo posto giusto. Perciò dice il saggio: «Il timore del Signore è il principio della sapienza» (1,7; 2,5; 9,10a).

Due frasi a mo' di conclusione

Mi si permetta di concludere questa introduzione con le parole di due noti studiosi della Bibbia, le cui parole sono piene di autentica sapienza:

«Il libro dei Proverbi è un tentativo originale di formulare un nuovo linguaggio teologico alla luce di una nuova esperienza, quella legata all'esistenza umana universale e quotidiana» (G. Ravasi).

«Il libro dei Proverbi, e soprattutto lo spirito che lo ha fatto nascere e crescere, ha prestato il servizio inapprezzabile di colmare il fossato aperto artificialmente tra la cosiddetta 'sfera sacra' e 'sfera profana' del mondo» (L. Alonso Schökel).

NOTE

¹ Per una buona introduzione in lingua italiana, cf. V. MORLA ASENSIO, *Libri sapienziali e altri scritti* (Introduzione allo studio della Bibbia 5), Brescia 1997, spec. 89-116.

² Cf. ROLAND E. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica* (Biblioteca Biblica 13), Roma 1993, 29 (originale inglese, 1990)

³ B. MARCONCINI, *I Proverbi. Origine e sviluppo della riflessione sapienziale* (La Bibbia nelle nostre mani), Torino 1999, 6-7

⁴ La forma *mishle* è lo stato costruito della parola *meshalim*.

⁵ Cf. G. BERNINI, *Proverbi. Versione, introduzione, note* (Nuova versione della Bibbia 19), Roma 1978, 18.

⁶ Per questa nuova ipotesi sulla società del redattore del libro dei Proverbi, cf. G. BELLIA, «Proverbi: una lettura storico-antropologica», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato 1999, 55-90, spec. 83-84.

⁷ R.J. CLIFFORD, «Proverbi: un libro unitario», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Libro dei Proverbi*, 34.

⁸ Per una sintesi tematica e dottrinale del libro dei Proverbi, cf. BERNINI, *I Proverbi*, 51-98.

⁹ Cf. L. Alonso Schökel, *I Proverbi. Traduzione e commento* (Commenti biblici), Roma 1988, 121 (originale spagnolo 1984).

Nuria Calduch-Benages

LA SIGNORA SAPIENZA

Nel libro dei Proverbi i capitoli 8–9, che hanno come tema la sapienza personificata, si trovano alla fine dell'ampia introduzione al libro intero (capp. 1–9). Prima di introdurci, quindi, all'analisi dei testi, ci sembra utile inserirli nel contesto prossimo nel quale essi attualmente si trovano.

Introduzione

Innanzitutto bisogna notare che l'introduzione al libro (Pr 1–9) si apre (1,20-33) e si chiude con un discorso formulato dalla sapienza personificata (8; 9,1-6.13-18). Questi discorsi mirano a suscitare il desiderio della sapienza e di un determinato stile di vita, piuttosto che incitare a specifici comportamenti. L'insegnamento non verte infatti su atti sapienti precisi, ma sulla scelta di uno stile di vita sapiente, dal quale discenderanno scelte coerenti. In questa ricerca della sapienza vi è anche un aspetto trascendente, dal momento che la sapienza, in Pr 8, è presentata nella sua relazione con Dio. Quindi cercare la sapienza significa cercare Dio. La sapienza è uscita da Dio ed è presente nel mondo come ordine primordiale che l'uomo può scoprire (Pr 8). Essa soltanto può condurre a Dio. Per riuscire nella vita, bisogna conoscere e padroneggiare la realtà, ma nessuno può conseguire questo obiettivo (essere sapiente) se non vive in comunione con Dio. Infatti, «Fondamento della sapienza è il timore di Dio, la scienza del Santo è intelligenza» (Pr 9,10; cf 1,7).

In questi capitoli introduttivi, inoltre, il discorso viene portato avanti spesso in forma dialettica. Le dialettiche più importanti sono quelle tra la donna sapienza e la donna straniera, immagine della follia, una polarità che si trova al centro del cap. 9. Collegato a questo discorso è poi il confronto tra le due vie: la via dei giusti e la via dei malvagi.

L'opzione tra queste due vie è oggetto di discernimento; di qui l'importanza attribuita ai genitori in rapporto alla sapienza (Pr 1,8; 6,20)¹.

In questa attiva ricerca della sapienza, che il giovane intraprende seguendo anche l'insegnamento dei genitori, si frappongono degli ostacoli, rappresentati fondamentalmente dagli uomini stolti (1,8-19; 4,10-19) e dalla donna ingannatrice. Entrambi cercano di convincere chi li ascolta a scegliere la loro strada. Essi offrono "vita", nel senso di benessere, piacere. Parlano in qualche modo come la sapienza, per cui occorre discernimento per scoprire l'inganno che si cela dietro i loro discorsi seduttori. È un modo per dire che la sapienza non è né banale né semplice da acquisire.

Infine questi capitoli introduttivi si rivolgono ad un uditore ideale, chiamato "figlio", metafora di tutti coloro che cercano la sapienza. Il lettore di Pr 1-9 è un figlio che viene istruito dai genitori, soprattutto dal padre, sulla vita che dovrebbe condurre. Di qui il carattere "scolare" di questi testi: «Pr 1-9 sembra una raccolta di discorsi di invito all'apprendimento, nella quale il maestro non risparmia sforzi per suscitare nei suoi allievi il desiderio e far comprendere ad essi l'importanza fondamentale del suo insegnamento»².

Analisi dei testi

Il titolo del paragrafo non deve trarre in inganno o indurre attese che non verranno del tutto soddisfatte. Infatti soprattutto il cap. 8 del libro dei Proverbi è un testo assai studiato da diversi punti di vista. Dal punto di vista filologico esso pone molti problemi, che almeno in parte non sono risolvibili; si tratta inoltre di un testo assai utilizzato nelle controversie teologiche fin dai tempi patristici; all'interno dei libri sapienziali poi appartiene a un gruppo ristretto di testi (Gb 28; Sir 24; Bar 3; Sap 7) che si distinguono dall'insieme della riflessione sapienziale per il modo in cui la sapienza personificata parla di se stessa³. Quindi non sarà proposta qui un'analisi dettagliata di questi capitoli, ma piuttosto una riflessione di carattere più teologico⁴.

L'origine della sapienza e il suo rapporto col mondo: Proverbi 8

In Pr 8 parla la sapienza, ma non viene detto chi essa sia, anche se sembra subito che si identifichi con l'intelligenza, cioè con la comprensione del reale. La sapienza fin dai versetti introduttivi (1-3) viene presentata come maestra, come qualcuno che ha un messaggio da comunicare. Formula un discorso di cui essa prende l'iniziativa, rivolgendosi in modo diretto ai suoi uditori, come la parola profetica che scende da Dio, non stimolata dagli uomini. La sapienza parla poi in un preciso spazio urbano, "all'incrocio delle strade" (v. 2), "presso le porte della città" (v. 3), il luogo del mercato, in cui si rende giustizia, là dove la gente si incontra e gli uomini vivono in società. La sapienza ha di mira non i capi, ma le folle.

Ciò che la sapienza proclama a tutti è la «verità» e la «giustizia» (vv. 7-8), qualità proprie di YHWH in Dt 32,4-5, e sintesi dei valori morali e religiosi di Israele.

Ma chi è la sapienza? Essa si svela gradualmente. Nei vv. 12-21 descrive se stessa come consigliera giudiziosa, fonte di benedizione. Invece nei vv. 22-31, la parte più discussa del capitolo, si svela l'identità della sapienza con un richiamo alle origini del mondo. Qui la sapienza parla del ruolo che ha avuto nella creazione. Manca la formula «creare dal nulla», ma parlare di un tempo in cui gli abissi e le acque «non erano», o «non erano

ancora», significa parlare di un tempo in cui non esisteva niente. Fin da allora, però, la sapienza esisteva. Essa precede ogni cosa e anteriormente a lei non c'era assolutamente niente.

L'inno chiarisce anche qual era il ruolo della sapienza in quel contesto: essa era là, assisteva all'azione di Dio. La sapienza non è creatrice, infatti essa fu generata (8,24a.25b), ma è il progetto a partire dal quale Dio ha creato il mondo. Svolge dunque un ruolo attivo nel lavoro di organizzazione e di strutturazione armonica del mondo, anche se viene affermato con chiarezza che è Dio ad istituire l'ordine dell'universo. La sapienza non crea il mondo né coincide semplicemente col mondo; essa sta davanti a Dio (v. 30c), ma la sua delizia è con gli uomini (v. 31b); proviene da YHWH (v. 22), ma è presente nel mondo (27a). La sapienza non è Dio, ma non è neanche il mondo: essa ha una sua propria funzione da svolgere nel rapporto tra il mondo e Dio. Rispetto a Dio, la sapienza dona al mondo armonia e stabilità; rispetto agli uomini, essa è il legame che li collega a Dio attraverso la mediazione esercitata dal mondo. Poiché la sapienza occupa questa posizione, non sorprende che sia presente senza posa, quotidianamente⁵.

Degno di interesse è lo schema per mezzo del quale viene descritta la creazione. Essa viene presentata come un grande gioco, il gioco dell'artista che crea, metafora adeguata ad esprimere il modo in cui Dio crea. Non per egoismo, non per bisogno, ma perché vuole realizzare un capolavoro, per comunicare se stesso, come l'artista e come il bambino. La creazione viene dunque presentata utilizzando la simbolica estetica, ludica, una rappresentazione assai diversa da quelle presenti nel Vicino Oriente Antico, dove si avevano soprattutto due concezioni della creazione: la creazione come lotta, battaglia, e la creazione come opera del vasaio che plasma (cf Gen 2; Sal 139). In Pr 8 si parla ancora del lavoro, ma facendo riferimento all'artista che non fa fatica perché la sua fatica è gioia e divertimento.

Questa interpretazione dà un giudizio sull'universo e sul mondo squisitamente ottimistico, perché la creazione viene presentata come una trama di meraviglie. La rappresentazione non ha solo una funzione contemplativa, ma ha anche una valenza progettuale. Si traduce cioè nell'invito a non rovinare il giardino, a non spezzare l'armonia del mondo. Non è solo il peccato che rovina la meraviglia del mondo, ma anche la mancanza di valori umani, la superficialità, la stupidità.

Da questa autopresentazione scaturisce, quasi naturalmente, l'invito alla presa di coscienza e alla decisione. Nei versetti conclusivi (32-36), infatti, la sapienza si rivolge a tutti: «figli» (v. 32) e «uomo» (v. 34), affinché facciano propria l'educazione proposta dal maestro. L'unica condizione posta all'uomo (v. 34: *'ādām*) per trovare la vita ed essere felice, è di ascoltare, accogliere e amare la sapienza (vv. 32-35).

In conclusione, la sapienza viene da YHWH, Dio di Israele, ma anche Dio creatore dell'universo, che interpella ogni uomo per mezzo del mondo. Pr 8 afferma che l'armonia e l'ordine del mondo possono essere compresi e accolti da ogni uomo che, attraverso tale via, incontra il Signore. In questa figura, che è insieme cosmica ed etica, la cui via inizia da YHWH (v. 22) e finisce ad *'ādām* (v. 31), c'è l'offerta che Dio fa ad ogni uomo e non solo all'israelita.

L'enigma del banchetto: Proverbi 9

In questo capitolo continua la presentazione della sapienza, però il discorso qui non è più formulato più in prima persona. Non parla cioè la sapienza, ma si parla di lei in terza

persona. Inoltre, cambia il genere letterario, nel senso che l'inno di auto-elogio del cap. 8 cede il posto ad un discorso diverso. In comune col capitolo precedente però ci sono diversi elementi: c'è innanzitutto l'immagine della sapienza costruttrice. Là presiedeva alla costruzione del mondo, qui essa costruisce la sua casa, intaglia le sue sette colonne. C'è poi un invito che parte dai luoghi pubblici della città e si rivolge ad un'ampia cerchia di persone; concretamente, a chiunque abbia bisogno di lei. Diverso è invece il contenuto dell'invito, come vedremo. Nonostante le differenze, dunque, i capp. 8–9 possono essere letti in modo complementare.

Perché la sapienza rivolge questo invito? Sembra qui trattarsi del convito che si offriva normalmente in occasione dell'inaugurazione di una casa nuova⁶. Si possono citare testi sia biblici che extrabiblici, tratti dal ciclo di Baal, a sostegno di questa interpretazione⁷. La costruzione del palazzo, poi, indica l'inaugurazione del regno (2Sam 5,11-12). Si può ricordare, nella stessa direzione, anche un testo proveniente dalla tradizione ebraica che commenta Pr 9,1-6 con il seguente *māšal*:

«Un re costruì un palazzo e, per inaugurarlo, ordinò un convito; egli invitò poi i suoi ospiti»⁸.

I testi citati fanno pensare che la sapienza descritta in Pr 9 sia una figura regale. Ci avrebbe allora una progressione rispetto al testo di Pr 8, precedentemente considerato, in cui la sapienza veniva presentata come consigliera di re, ma non come figura regale in sé.

Comunque, ci pare che il testo di Pr 9 non metta tanto l'accento sulla costruzione del palazzo quanto sull'invito che la sapienza rivolge a coloro che avrebbero maggiormente da guadagnare dal contatto con lei. In questo consiste anche la principale differenza tra Pr 9 e i testi extrabiblici in cui si parla della costruzione di un palazzo. Per esempio, nel mito relativo a Baal si dice che egli aveva invitato i suoi pari al banchetto, mentre qui la sapienza invita «chi manca di cuore», cioè di discernimento, secondo l'antropologia biblica. A coloro che hanno bisogno di acquistare capacità di giudizio la sapienza offre il suo banchetto, che sembra, a prima vista almeno, essere piuttosto generico: carne (v. 2), pane (v. 5), vino (vv. 2.5).

Senza fermarsi alla prima impressione, occorre considerare la posizione che questo testo occupa all'interno del libro. Dicevamo precedentemente che i capp. 1–9 costituiscono un'introduzione ai Proverbi. Questo capitolo conclude l'introduzione, per cui si può pensare che il banchetto che la sapienza offre sia costituito dall'insieme della raccolta che segue immediatamente. In questo senso si potrebbe intendere anche il riferimento alle sette colonne della casa, che non sarebbero altro che le sette parti, o collezioni, di cui si compone il libro dei Proverbi. Il vero nutrimento di chi manca di sapienza è l'insieme della raccolta dei Proverbi, che può dare vita e discernimento al «semplice».

La sapienza, che in Pr 8,22 veniva da Dio, adesso si rende pienamente disponibile, accessibile a chiunque sia disposta ad accoglierla. È quanto esplicitamente si legge in un proverbio della prima raccolta:

«Le labbra del giusto nutrono molte persone» (Pr 10,21).

A questo fa eco un altro consiglio analogo:

«Mangia miele, figlio mio, perché è buono,
un favo di miele è dolce al tuo palato.

Così sarà, sappilo, la sapienza per la tua anima» (Pr 24,13-14).

Bisogna comunque decidere di accogliere l'invito della sapienza, smascherando le parole false, ma apparentemente simili che la follia rivolge agli stessi interlocutori (Pr 9,13-18). Anche la stoltezza è dotata di una certa autorità, perché siede su uno sgabello e abita in un luogo elevato, ma, mentre attività e diligenza caratterizzano il modo di essere e di presentarsi della sapienza, la stoltezza se ne sta seduta pigra e oziosa, senza occuparsi di nulla⁹. Sia la sapienza che la follia invitano il giovane inesperto con parole seducenti e con attraenti promesse a recarsi nella loro casa. Le due figure cercano di affascinare l'inesperto mediante la loro voce: la parola è qui infatti lo strumento della seduzione¹⁰.

Questa osservazione ci inviterebbe ad allargare il discorso, riflettendo sulla forza seduttrice che ha la parola umana, su come essa funziona e considerando a quali effetti conduce. Ma in questa sede non possiamo percorrere tale pista di approfondimento.

Conclusione

Non solo nei capitoli 8-9, ma nell'insieme della sezione introduttiva (Pr 1-9), la sapienza parla come una donna che intende generare figli alla vita, e il testo la oppone chiaramente alla follia, rappresentata sempre al femminile, ma utilizzando una serie di metafore negative, diverse, ma equivalenti dal punto di vista semantico (la prostituta, l'adultera, la straniera). Si tratta sempre di figure seduttrici, ma pericolose. La parola seduttrice è quella che mira a distruggere la comunità e, di conseguenza, a pervertire il linguaggio. La sapienza è invece una parola che non solo educa il giovane inesperto, ma edifica anche la comunità¹¹. La contrapposizione di due figure femminili antitetiche che offrono apparentemente le stesse cose, allude alla confusione dei valori che si attua attraverso la perversione e lo stravolgimento del linguaggio.

NOTE

¹ Questo discorso viene sviluppato, fornendo altri testi, da R.J. CLIFFORD, «Proverbi: un libro unitario?», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 17-28.

² A. LEMAIRE, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1981, 49-50.

³ Una presentazione dettagliata di questi testi e della problematica relativa, si può trovare in: M. CONTI, *La Sapienza personificata negli elogi veterotestamentari* (Pr 8; Gb 28; Sir 24; Bar 3; Sap 7), Roma 2001.

⁴ Un'antologia di testi relativi all'interpretazione di Pr 8 (nell'esegesi giudaica, nella teologia patristica e medievale, nella liturgia, ecc.) si può trovare in *Cahiers Evangile Supplement* 120, dal titolo: *La figure de la Sagesse. Proverbes 8,22-31*.

⁵ P. BEAUCHAMP, «La personificazione della sapienza in Proverbi 8,22-31: genesi e orientamento», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi*, 191-209.

⁶ M. GILBERT, «Il convito che fa vivere», in *Rivista Liturgica* 65 (1978) 643-655.

⁷ A. CAQUOT – M. SZNYCER – A. HERDNER, *Textes ougaritiques*, Tome. I: *Mythes et légendes*, Paris 1974, 213-214.

⁸ Tosefta, *Sanhedrin* 8,9.

⁹ V. D'ALARIO, «Le donne nei libri sapienziali», in A. BONORA – M. PRIOTTO e collaboratori, *Libri sapienziali e altri scritti*, Logos 4, LDC, Leumann (To) 1997, 413-422.

¹⁰ A. BONORA, «La “donna straniera” in Pr 1-9», in *Ricerche Storico-Bibliche* 6 (1994) 101-109.

¹¹ J.N. ALETTI, «Séduction et parole en Proverbes I-IX», in *Vetus Testamentum* 27 (1977) 129-144.

Donatella Scaiola

La donna straniera in Pr 6-7

Ripetutamente nei capp. 6-7 si fa riferimento alla «donna straniera», ma non è chiaro di chi si tratti esattamente. Non è neppure chiaro quale rapporto intercorre tra essa e altre figure femminili che ricorrono con una certa frequenza, come la donna malvagia (Pr 6,24), la prostituta (6,26), la donna follia (9,13). Su queste questioni i commentatori hanno opinioni diverse. Si può forse ritenere che l'espressione «donna straniera» (*'iššâ zārâ*) sia utilizzata per indicare un'unica figura, che assume di volta in volta i tratti dell'adultera, della prostituta, della donna malvagia, ecc., che si contrappone a donna sapienza, anch'essa figura che si presenta con molte sfumature nei capitoli introduttivi del libro dei Proverbi. In un certo senso, sono rappresentazioni del bene e del male, infatti fanno discorsi che portano alla vita e alla morte, e questo vale sia a livello individuale, del giovane che comincia ad orientarsi nella vita, sia a livello di comunità. Da questo punto di vista, la donna straniera diventa simbolo dell'idolatria intesa come alterità affascinante, ma alienante e, in ultima analisi, mortale, di cui la regina Gezabele ha rappresentato il modello storico.

Donatella Scaiola

GUIDA ALLA LETTURA DI PROVERBI 8

Questo semplice contributo intende guidare il lettore nello studio del poema della sapienza che occupa tutto il c. 8 nel libro dei Proverbi, dal momento che risulta un testo estremamente significativo, ma anche alquanto difficile. L'insieme dei 36 versetti è organizzato con grande precisione e con attenta cura, sia letteraria che teologica: il nostro impegno sarà, appunto, quello di mettere in luce le caratteristiche letterarie del testo e, attraverso di esse, cogliere il senso e il messaggio che il poema vuole comunicare.

L'introduzione (8,1-3)

I primi tre versetti sono una introduzione al poema e servono per presentare il personaggio e la sua opera di esortazione e di convincimento:

«La sapienza chiama
e la prudenza fa udire la voce» (v. 1).

La sapienza e la prudenza non sono due realtà diverse, ma è l'unica e medesima realtà, definita con due termini sinonimi. Così anche i verbi 'chiamare' e 'far udire la voce' sono due espressioni analoghe. Il parallelismo dei luoghi, poi, diventa ridondante:

«In cima alle alture, lungo la via,
nei crocicchi delle strade essa si apposta,
presso le porte, all'ingresso della città,
sulle soglie degli usci essa esclama:...» (vv. 2-3).

Il doppio parallelismo porta a indicare, con molte descrizioni diverse, un unico ambiente geografico: si tratta della piazza, intorno alla porta principale di una città e, con ogni probabilità, nella fantasia dell'autore, della città per eccellenza che è Gerusalemme. Le città antiche erano circondate da mura; un'antica città orientale aveva all'interno delle mura un'unica piazza, non al centro del paese, ma di fronte alla porta. Ed era questo l'unico spazio largo e aperto. Da quella piazza poi iniziavano le case addossate le une alle altre, con strettissime vie, che dividevano le varie abitazioni. La piazza di fronte alla porta era, dunque, il punto naturale di ritrovo per gli abitanti della città. Così la porta coincideva con la piazza del mercato e la sede del tribunale cittadino; era il luogo dell'incontro, degli affari e della giustizia, il luogo della folla, dove c'era sempre tanta gente.

Il nostro autore richiama questa sua situazione urbanistica e immagina una donna, chiamata sapienza, che fa udire la voce e chiama, sta in piedi e grida, prendendo l'iniziativa. Nella realtà la cosa sarebbe stata, per quei tempi, alquanto strana: una donna, in piazza, che chiama e urla. Basta pensare a certe situazioni attuali del Medio Oriente, dove è inimmaginabile che una donna tenga un comizio in pubblico. Per non interpretare questo testo come se fosse un'opera moderna, dobbiamo fare lo sforzo di inserirci nella mentalità antico-orientale. Quindi, dal momento che è un'opera antica e orientale, l'impostazione che presenta suscita interesse e perplessità.

Un altro particolare è degno di nota. Abitualmente nei racconti profetici, il profeta è mandato da Dio o chiede il permesso di mandare. Qui invece è lei, la sapienza, che autonomamente decide di parlare e, contro le abitudini sociali, prende la parola e rivolge un pubblico discorso agli uomini. Si rivolge sempre al maschile, quindi, vuol dire che parla – lei donna – a degli uomini.

Inoltre la figura della sapienza si presenta in mezzo alla gente, nel punto più affollato della città; non è nel tempio e nemmeno nella scuola; non è in un ambiente chiuso, specialistico e tecnico, dove convengono solo gli addetti ai lavori. È significativo, dunque, che il discorso della sapienza sia rivolto alla gente sulla piazza del mercato, dove c'è folla e dove si svolge la vita quotidiana. Il senso è evidente: la sapienza si rivolge all'umanità là dove l'umanità vive, senza bisogno di un luogo particolare.

Il grande poema è diviso in tre strofe di lunghezza più o meno analoga. La prima strofa comprende i vv. 4-11, la seconda i vv. 12-21, la terza i vv. 22-31. Gli ultimi versetti (32-36) rappresentano la conclusione. Il discorso va in crescendo. Ogni strofa dice qualcosa di più importante. Il vertice, quindi, si troverà nella terza strofa.

L'autore è un grande poeta e un abile letterato, che sa articolare bene le parole e le frasi: con maestria elaborare anche la struttura dell'intero poema. Le prime parole di ogni strofa, ad esempio, ne evidenziano il tema: il v. 4 comincia con «Voi», il v. 12 comincia con «Io» e il v. 22 comincia con «il Signore»; in tal modo sono messi in evidenza fin dall'inizio i destinatari, la sapienza in sé e la sua relazione con Dio. È facile comprendere come il terzo elemento sia quello più importante e costituisca il vertice del poema.

Prima strofa (8,4-11): l'elogio della «merce»

«A voi uomini io mi rivolgo,
ai figli dell'uomo è diretta la mia voce» (v. 4).

Notiamo un chiaro esempio di inclusione, cioè la tecnica per cui un brano inizia e finisce con temi analoghi: in questo primo versetto troviamo l'espressione «figli dell'uomo» e così al v. 31, che è l'ultimo, ritorna la stessa espressione «figli dell'uomo». L'attenzione ai destinatari è racchiusa dalla formula *benê Adâm* (figli di Adamo): la sapienza si rivolge direttamente ad Adamo e alla sua discendenza, cioè all'umanità in genere.

Nella prima strofa troviamo formule con cui la sapienza parla di se stessa, circondate da una serie di imperativi, che esortano a imparare, ascoltare, accettare.

«Imparate, inesperti, la prudenza
e voi, stolti, imparate il senno.
Ascoltate:...» (vv. 5-6a).

Dopo aver chiesto l'attenzione, continua tessendo l'elogio della propria merce:

«Perché dirò cose *elevate*,
dalle mie labbra usciranno sentenze *rette*.
Perché verità proclama la mia bocca,
e abominio per le mie labbra è l'empietà.
Con giustizia sono tutte le parole della mia bocca,
niente vi è in essa di fallace o perverso.
Tutte sono *leali* per chi le comprende
e *rette* per chi possiede la scienza» (vv. 6-9).

L'insieme è letterariamente ben strutturato. All'inizio e alla fine troviamo due aggettivi analoghi (*elevate/rette*, *leali/rette*), per qualificare le cose che la sapienza dirà; all'inizio e alla fine torna l'aggettivo 'rette'; al centro due importanti sostantivi (*verità* e *giustizia*) qualificano la sapienza.

Il genere letterario sembra quello dell'elogio della merce, tipico di un mercante che attira l'attenzione sulla qualità dei prodotti che offre. Non ha detto che cosa insegna, ha solo detto che ha una merce molto bella; come un imbonitore sulla piazza, la sapienza dice: «Ascoltatemi, uomini, perché dirò cose elevate».

Chiudendo il discorso, ritorna la cornice di esortazione con un altro imperativo e un contrasto di tipo economico richiesto dal contesto letterario:

«Accettate la mia istruzione e non l'argento,
la scienza anziché l'oro fino» (v. 10).

Il v. 11 è, con probabilità, una glossa, cioè una aggiunta posteriore. Tanto è vero che lo stesso versetto si trova uguale in Pr 3,15:

«La sapienza è migliore delle perle
e nessuna cosa preziosa l'eguaglia» (v. 11).

È probabile che un copista abbia aggiunto in seguito il versetto a questo punto, solo perché si accordava con il senso generale; ma, a una analisi attenta, risulta non perfettamente congruente con la struttura poetica impressa dal nostro autore. L'intenzione è quella di fare una gerarchia di valori: senza rifiutare il valore delle perle o delle cose preziose, si vuole ribadire che la cosa più preziosa è la merce offerta dalla sapienza.

Seconda strofa (8,12-21): l'auto-celebrazione

Dopo l'elogio della merce, non ci viene ancora detto che cosa la sapienza abbia da offrire: piuttosto fa l'elogio di se stessa. Nella seconda strofa, infatti, la sapienza lascia perdere la merce e parla di sé in prima persona.

Questa strofa centrale comprende due parti distinte, costruite in modo parallelo: la prima occupa i vv. 12-16, la seconda i vv. 17-21. Elementi stilistici permettono di precisare questa divisione: ciascuna delle due parti inizia con l'enfatico pronome «Io» (v.12 e v.17) ed entrambi questi versetti contengono il verbo 'trovare'. In modo diverso, dunque, queste due parti trattano lo stesso tema, presentando in modo divino la sapienza.

«Io, la sapienza, possiedo la prudenza

e la scienza della riflessione ho trovato» (v. 12).

Nel linguaggio orientale abitualmente non si definisce la realtà con concetti astratti, che segnino un confine e disegnino un margine intorno all'oggetto specifico; si preferisce elencare ed enumerare; così l'antico scienziato componeva i suoi trattati come "onomastici", cioè elenchi di nomi e classificazioni. Per poter caratterizzare la sapienza, dunque, l'autore sceglie il sistema di elencare molti sinonimi, senza voler sottolineare sfumature di differenza, ma piuttosto con l'intento di caratterizzare, ammucciando il maggior numero di termini affini, che presentano in qualche modo la realtà della sapienza, senza che nessuno da solo la possa esaurire. Il problema consiste piuttosto in una corretta traduzione, giacché spesso non riusciamo a trovare nelle nostre lingue moderne espressioni che equivalgano perfettamente ai termini originali.

Con tale ridondanza di sinonimi, l'autore concentra la propria attenzione sui valori positivi; esprime poi il rovescio della medaglia, ripete cioè la stessa cosa in forma negativa.

«Temere il Signore è odiare il male» (v. 13a).

Questa prima parte del v.13 rompe il ritmo e la serie perfetta dei parallelismi: a ragione è ritenuta una glossa marginale, finita erroneamente nel testo.

«Io detesto la superbia, l'arroganza,
la cattiva condotta e la bocca perversa» (v. 13b).

Insiste poi sui pronomi di prima persona:

«A *me* appartiene il consiglio e il buon senso,
io sono l'intelligenza, a *me* appartiene la potenza.
Per mezzo di *me* regnano i re
e i magistrati emettono giusti decreti;
per mezzo di *me* i capi comandano
e i grandi governano con giustizia» (vv. 14-16).

Se questo discorso fosse fatto da una donna concreta, avrebbe un tono di presunzione e di arroganza enorme. Si tratta, infatti, di una presentazione enormemente enfatica e soprattutto con una sottolineatura di superiorità e di capacità eccezionale. Chi è dunque questa sapienza, che pretende di avere tali grandiose capacità?

Le stesse caratteristiche ed eccezionali doti si ritrovano nel libro del profeta Isaia, laddove dice che lo Spirito del Signore si poserà sul virgulto di Iesse, cioè sul futuro re discendente di Davide:

«Spirito di sapienza e di intelligenza,
spirito di consiglio e di forza,
spirito di scienza e di pietà» (Is 11,2).

Anche in questo caso si tratta di un parallelismo ripetitivo con abbondanza di sinonimi: la sapienza, la prudenza, il consiglio, la forza, la scienza sono caratteristiche dello Spirito di Dio; in seguito, nella tradizione cristiana sono stati considerati come i doni dello Spirito Santo. La sapienza, dunque, dice di possedere le stesse caratteristiche dello Spirito di Dio.

Se poi consideriamo il libro di Giobbe, vi troviamo ancora di più, perché queste stesse caratteristiche vengono attribuite a Dio stesso. Si dice infatti:

«In lui (=Dio) risiede la sapienza e la forza,
a lui appartiene il consiglio e la prudenza» (Gb 12,13).

«Presso di lui (=Dio) c'è potenza e intelligenza» (Gb 12,16).

Il nostro testo, allora, attribuisce alla sapienza ciò che un altro testo sapienziale attribuisce, nello stesso modo, a Dio stesso. Chi è dunque questa sapienza? Ci è presentata come una consigliera, una persona che sa dare consigli ai re, ai magistrati, ai grandi, in modo tale che tutti costoro riescono a governare e a giudicare bene. È la garante dell'ordine sociale, colei che illumina il governo.

È stato osservato che un pezzo del genere può essere scritto solo se c'è stima del governo; non si può affermare che la sapienza di Dio regge l'ordine sociale, né sostenere che il principio con cui i governanti governano è la sapienza, se non quando si vive in un'epoca in cui gli amministratori sono stimati dal popolo. In caso contrario un tale discorso non avrebbe alcuna presa, anzi produrrebbe effetti contrari. Perciò si è avanzata l'ipotesi che il nostro testo sia un poema scritto all'epoca del re Giosia (morto nell'anno 609), quando da parte del popolo c'era una particolare stima per l'amministrazione pubblica, forse uno dei pochi momenti della storia di Israele in cui ci sia stata una simile consonanza di intenti fra il popolo e la corona.

La seconda parte della strofa centrale presenta la sapienza in relazione con gli uomini:

«Io amo coloro che mi amano
e quelli che mi cercano mi troveranno» (v. 17).

La frase «Io amo coloro che mi amano» è unica nella Bibbia; mentre non è rara nel mondo egiziano. Sotto gli scarabei sacri che venivano offerti alle varie divinità come ex voto, abitualmente si scrivevano “formule reciproche”, cioè una frase del tipo: «Ptah ama colui che lo ama». Come spesso avviene nel mondo dei sapienti di Israele, si incontrano anche qui contatti e reminiscenze della cultura egiziana, che inducono gli autori a impiegare un linguaggio non tipicamente israelitico, ma influenzato da altre culture.

Inoltre è interessante osservare che la sapienza insiste sul pronome «Io» e attribuisce a se stessa una formula abitualmente detta dagli dei. Si esprime, infatti, con un genere letterario chiamato «aretologia», ovvero auto-celebrazione delle proprie virtù, procedimento stilistico che era abitualmente riservato, nelle letterature extrabibliche, alle divinità. Si tratta qui quasi di una dea?

«Presso di *me* c'è ricchezza e onore,
sicuro benessere e equità.
Il *mio* frutto vale più dell'oro, dell'oro fino,
il *mio* provento più dell'argento scelto.
io cammino sulla via della giustizia
e per i sentieri dell'equità,
per dotare di beni quanti mi amano
e riempire i loro forzieri» (vv. 18-21).

La sapienza si impegna ad una relazione reciproca, garantisce benedizione e promette benessere, sottolineando fortemente solo se stessa. Ma nella Bibbia solo Dio parla sempre con un pronome «Io» così forte; solo Dio può garantire la benedizione. Non c'è nient'altro e nessun altro nella Scrittura, all'infuori di YHWH, che pretenda di avere questo ruolo di datore della benedizione. Chi è dunque la sapienza?

Un altro particolare è, però, da notare: nelle formule tradizionali in cui Dio si presenta («Io sono il Signore tuo Dio») compare in genere una indicazione di tipo storico (ad esempio: «che ti ho fatto uscire dalla terra di Egitto»). Invece la promessa della sapienza ha un valore universale, senza riferimento ad un patto storico allude, genericamente, a tutta l'umanità, purché sia ben disposta: «Io amo coloro che mi amano – dice la sapienza – e offro il benessere a quelli che mi cercano». Ma chi è questa sapienza che garantisce l'ordine sociale, facendo in modo che le cose vadano bene nel mondo e nella società?

Terza strofa (8,22-31): la sapienza nella creazione

Con la terza strofa arriviamo al punto culminante. Scopriamo così che la sapienza, oltre ad essere l'ordine sociale è anche l'ordine cosmico. Ormai l'attenzione non è più rivolta all'Io della sapienza, ma direttamente a YHWH, il Signore.

«Il Signore mi ha concepito come principio della sua attività» (v. 22a).

La sapienza è stata presentata come una figura femminile; quindi, per parlare della propria persona e presentare la sua origine, utilizza l'immagine della generazione. Racconta cioè la propria nascita. Troviamo così una ricca serie di verbi in successione che parlano di concepimento, formazione e generazione, finché la sapienza viene descritta come una bambina.

La sapienza si presenta, dapprima, come il principio di ogni attività del Signore: «Il Signore mi ha concepito come *principio*». Ella è il punto di partenza: la prima azione divina è concepire la sapienza. Anche nel nostro linguaggio il principio non è solo l'inizio, ma pure il punto fondamentale, l'elemento determinante che regge tutta una realtà. È scorretta la traduzione che rende «*al principio*», come indicazione temporale; il testo, infatti, non vuole dire quando è stata generata, ma intende presentare la sapienza come l'archetipo della creazione. Inoltre il verbo tradotto con 'concepire' (in ebraico: *qanah*) comprende una vasta gamma di significati: 'fondare, creare, acquistare'. In base all'insieme delle immagini seguenti, molti esegeti traducono 'concepire', intendendo il senso di 'comperare' come metaforico per indicare il concepimento di un figlio (uso linguistico diffuso anche presso di noi).

«Prima di ogni sua opera, fin d'allora» (v. 22b).

Fin d'allora, quando? Da allora, prima di prima! L'antico orientale non adoperava linguaggi astratti e filosofici, costruzioni complesse e scientifiche; si accontenta di ripetere le cose e di dire: da prima, dalla notte dei tempi!

«Dall'eternità sono stata costituita,
fin dal principio, dagli inizi della terra» (v. 23).

Il verbo ebraico che è tradotto con 'costituita' è il verbo 'tessere', che esprime in modo metaforico la formazione del bambino nel seno materno (cf Sal 139[140],13): la misteriosa formazione del feto nel seno della madre è paragonata all'opera di un tessitore, che stabilisce la trama e ordisce tutti i fili, in modo che ne risulti un disegno organico e armonico.

La sapienza, dunque, si presenta come il principio di tutto quello che Dio ha fatto, ma non viene detto come lei sia stata fatta. Si dice semplicemente che Dio ne è l'autore e che la sapienza viene prima, prima del tempo e prima dello spazio.

Quello che segue, quindi, è una specie di quadro della creazione, in cui la sapienza ha un ruolo. Nella tradizione biblica, infatti, è comune affermare che Dio ha creato «con sapienza» (cf Sal 103[104],24; 135[136],5): tale espressione non vuole semplicemente dire sapientemente, ma mira a indicare il mezzo e il modo adoperato da Dio per creare. Tale mediazione è la sapienza. Così il nostro poema con ridondanza di parallelismi ripete in molte variazioni che la sapienza c'era già quando le cose non c'erano ancora. Non viene descritto il modo con cui le cose sono state create, ma viene con insistenza ripetuto che tutte le cose sono state fatte da Dio; ma la sapienza le precede.

«Quando non esistevano gli abissi, *io fui generata*;
quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua;
prima che fossero fissate le basi dei monti,
prima delle colline, *io fui generata*» (vv. 24-25).

L'inclusione del passo sottolinea come elemento importante la generazione della sapienza, che è avvenuta prima della creazione del mondo. In questa rassegna cosmologica vengono elencati prima gli elementi acquatici, poi gli elementi terrestri; prima gli elementi grandi, poi gli elementi piccoli; prima abissi e sorgenti, poi monti e colline.

Gli abissi (in ebraico *tehomot*, plurale di *tehom*) sono intesi come la grande massa acquatica, caotica e primitiva, corrispondente della mesopotamica Tiamat, mostro primordiale. Al plurale, però, gli abissi possono designare le due masse d'acqua: quella sopra il firmamento e quella di sotto (cf Gn 1,6-10). Con l'espressione «quando non esistevano», dunque, il nostro autore compie un passo indietro rispetto al testo di Gn 1, giacché si dice che la sapienza è stata generata quando non c'era ancora l'acqua caotica primordiale.

E anche prima che ci fossero le grandi basi dei monti, che stanno all'esterno del mondo per reggere le montagne che, a loro volta, sorreggono il cielo; e anche prima delle colline. Gli uomini non hanno esperienza né degli abissi, né delle basi dei monti: sono elementi cosmologici che si immagina esistano, senza averne conoscenza diretta; invece le sorgenti delle acque e le colline sono alla portata di tutti e rappresentano i corrispettivi umani delle grandi dimensioni cosmiche.

L'ultimo elemento di questa serie è l'ambiente tipicamente umano: per questo è al centro. Dopo aver descritto i luoghi dove l'uomo non si avventura «le montagne e il mare», arriva finalmente il mondo dell'uomo:

«Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi,
né le prime zolle del mondo» (v. 26).

Prima che esistesse anche la terra coltivata, i campi intorno alla città dell'uomo, la sapienza c'era già.

Nel v. 27 continua la descrizione cosmologica, ma la prospettiva cambia. Finora è stato detto che la sapienza ha visto la luce prima del mondo; ora viene presentato Dio mentre crea il mondo con l'assistenza della sapienza; costei, infatti, ripete con insistenza non di averlo aiutato, ma di essere stata lì, presente al lavoro divino:

«Quando egli fissava i cieli, io ero là;
quando tracciava un cerchio sull'abisso;
quando condensava le nubi in alto,
quando fissava le sorgenti dell'abisso;

quando stabiliva al mare i suoi limiti,
sicché le acque non ne oltrepassassero la spiaggia;
quando disponeva le fondamenta della terra» (vv. 27-29).

Ancora una volta, apparentemente, troviamo delle descrizioni: ma, in realtà, non ci viene detto niente di più di quello che è comune nei testi biblici sulla creazione. In base, cioè, alla visione del mondo antico l'autore si riferisce al tempo in cui il mondo veniva costituito così com'è adesso.

L'espressione "fissava i cieli" viene ripetuta in forma parallela dalla formula "tracciava un cerchio sull'abisso". Ma il termine 'cerchio' non rende bene l'idea, perché il riferimento è alla volta del cielo, cioè la grande cupola che separa le acque e ricopre la terra. Quindi l'autore vuole dire che Dio fissava l'emisfero celeste sugli abissi, cioè poneva il solido firmamento, stabiliva i cieli.

Altro momento decisivo della creazione è stata l'organizzazione del ciclo dell'acqua; mancando l'acqua, la terra sarebbe vuota (cf. Gn 2,4b-6). Dio condensava le nubi in alto per organizzare il ciclo dell'acqua e fissava in basso le sorgenti dell'abisso: sembra che Dio scavi dei buchi attraverso la terra, perché ci sia collegamento fra l'acqua primordiale che è di sotto e la superficie della terra, in modo che l'acqua possa uscire fuori e nascano le sorgenti.

Al v. 29, poi, troviamo la grande immagine tradizionale del mare che viene sconfitto e a cui viene fissato il limite. Manca la narrazione mitologica del combattimento; eppure, in modo implicito, c'è un riferimento alla lotta cosmica. Il mare è presentato come il mostro nemico che, all'inizio, è stato sconfitto e limitato. La spiaggia, quindi, diventa il segno di tale vittoria: il mare è lì, al suo posto, e più in qua non può venire, perché Dio all'inizio ha dato questo ordine e fissato questo limite.

Mentre avveniva tutto questo, la sapienza era presente. È Dio che ha fatto tutto, ma la sapienza era là insieme a lui:

«Allora io ero con lui come una *bambina*
ed ero la sua delizia ogni giorno,
danzando davanti a lui in ogni istante,
danzando sul globo terrestre,
ponendo la mia delizia tra i figli dell'uomo» (vv. 30-31).

Tutto il poema è scritto in una lingua dotta, ricercata e rara, per cui la traduzione non è mai facile; ma in questa strofa culminante i problemi di traduzione diventano quasi insolubili. Se confrontiamo diverse traduzioni della Bibbia, ci accorgiamo facilmente di molte sfumature e differenze. Il problema più importante è costituito dall'espressione che è tradotta con 'bambina'; nella Bibbia CEI, infatti, compare 'architetto'. Come mai? Il testo ebraico presenta un termine raro ed equivoco: le consonanti 'mwn, infatti, possono essere vocalizzate in modi diversi e, quindi, fornire sensi diversi. Se leggiamo 'amôn vuol dire 'architetto', se invece leggiamo 'amûn vuol dire 'bambina'. Basta un puntino, anziché sopra, messo dentro la consonante w e il senso cambia notevolmente. Questo problema testuale è molto difficile: ci sono, infatti, oltre alle due presentate, diverse altre interpretazioni possibili per questa parola; già gli antichi esegeti, cristiani e giudaici, non capivano più perfettamente che cosa volesse dire e discutevano sulle varie possibili traduzioni.

Tuttavia, pensando alla serie di immagini che fin qui l'autore ha utilizzato, sembra più consono parlare di bambina, che non di architetto, perché la sapienza non dice di avere

un ruolo di progettista; dice semplicemente di essere stata presente e che il suo compito era quello di ballare, giocare e divertirsi. Dice di essere stata concepita, costituita, generata: quindi, al termine, risulta molto più congeniale all'insieme della simbologia presentare come una bambina la sapienza, che adesso è una donna importante. Quando il mondo era all'inizio, la sapienza era una bambina, che ballava sulla terra.

Dio ha creato il mondo, ha messo un ordine, ha posto le fondamenta della terra, ha piantato le colonne, ha stabilito la grande volta del cielo, ha diviso le acque, ha fissato la spiaggia e, quando è finito tutto il lavoro, contempla la sua bambina che balla e gioisce con gli uomini. Splendida immagine di poesia teologica: Dio è presentato come un papà entusiasta della sua bambina, che balla sul grande tavolo del mondo.

Ma chi è questa sapienza? Dice soltanto che, da allora, ha posto la sua delizia tra i figli dell'uomo. Non solo vuol far felice il suo papà, ballando sul mondo all'inizio, ma vuol far felice tutta l'umanità.

La conclusione (8,32-36)

Al v. 32 si tirano le fila di tutto il discorso:

«Ora, figli, ascoltatevi» (v. 32a).

Come dire: ora non sono più una bambina, adesso sono una signora e dovete stare a sentire me. Voi siete figli!

«Beati quelli che custodiscono le mie vie!
Ascoltate l'esortazione e siate saggi, non trascuratela.
Beato l'uomo che ascolta me,
vegliando ogni giorno alle mie porte,
per custodire attentamente la soglia» (vv. 32b-34).

Chi può dire «ascoltate me» nella Bibbia, se non Dio? Notiamo ancora che ritorna due volte il verbo 'custodire' ed è quello stesso verbo che indica l'impegno di Adamo nel giardino: Dio, infatti, lo pose in Eden perché lo custodisse (Gn 2,15). È il verbo tipicamente religioso che esprime l'impegno di conservare e custodire la parola e l'alleanza di Dio.

«Infatti, chi trova me, trova la vita
e ottiene favore dal Signore» (v. 35).

La sapienza si identifica, quindi, con la vita:

«Chi pecca contro di me, danneggia se stesso;
Quanti odiano me amano la morte» (v. 36).

Pertanto la sapienza si presenta come intima all'uomo e connaturata con l'essere umano stesso. Peccare contro la sapienza vuol dire danneggiare se stesso, vuol dire fare il proprio male. Due coppie di termini contrapposti chiariscono la sua natura: odiare/amare, io/morte. Quindi la sapienza è l'opposto della morte, cioè è la vita. Troviamo ancora una volta una terminologia affine a Gn 2-3: l'albero della vita in contrapposizione con l'albero della conoscenza che può dare la morte. Chi odia la sapienza ama la morte: chi non obbedisce a Dio finisce nella morte.

Chi è dunque la sapienza?

È chiaro che si avvicina a Dio stesso; la potremmo chiamare ispirazione o rivelazione divina. La rivelazione, infatti, è Dio stesso che si fa conoscere. La sapienza, dunque, indica Dio che entra in contatto con l'umanità, Dio in quanto è la vita dell'uomo e si comunica all'umanità. Tuttavia la sapienza ha sempre qualcosa di distinto da Dio.

Il Siracide, al c. 24 del suo libro, presenta un altro grande poema sulla sapienza e dice esplicitamente:

«Tutto questo è *il libro dell'alleanza* del Dio Altissimo, la *legge* che ci ha imposto Mosè, l'eredità delle assemblee di Giacobbe» (Sir 24,22).

La sapienza dunque è identificata con la Bibbia: è la parola di Dio, la rivelazione.

Nella stessa linea si muovono gli autori cristiani del Nuovo Testamento, i quali, dopo aver conosciuto Gesù di Nazaret e aver riconosciuto in lui il Messia, lo hanno identificato anche con la sapienza di Dio:

«Noi predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,24).

«Cristo Gesù per opera di Dio è diventato per noi sapienza...» (1Cor 1,30).

Di conseguenza si è sviluppata la grande affermazione teologica che vede il Cristo preesistente come creatore, il figlio di Dio mediatore della creazione, prima dell'incarnazione.

«Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui, e un solo Signore, Gesù Cristo, *per mezzo del quale esistono tutte le cose* e noi esistiamo per lui» (1Cor 8,6).

Il ruolo della sapienza è attribuito a Gesù Cristo. Si parla così di Gesù come del Figlio eterno del Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose con probabile riferimento al poema di Pr 8 (cf Col 1,15-16; Gv 1,13; Eb 1,2).

La sapienza diceva di essere stata concepita da Dio come principio della sua azione: i cristiani riconoscono in Gesù è il principio della creazione di Dio (cf Ap 3,14). Da questa lettura dell'Antico Testamento i cristiani hanno ereditato un materiale teologico immenso per poter interpretare il ruolo e il senso di Gesù Cristo: hanno potuto così comprendere che il Cristo non era un uomo venuto dal nulla, ma il Figlio eterno, preesistente al mondo, anzi il modello e il progetto di tutta la creazione.

Claudio Doglio

IL TESTO DI PROVERBI 8,22 INTERPRETATO DAI PADRI DELLA CHIESA

Tra i tanti esempi di un approccio patristico ai testi sapienziali, può essere interessante soffermarsi su un solo versetto del libro dei Proverbi, che ci aiuterà a capire qualcosa del metodo con il quale i Padri accostano la Scrittura. Si tratta del testo di Pr 8,22, che si trova all'interno del secondo discorso della signora Sapienza (Pr 8), all'inizio della terza strofa (8,22-31), dedicata al rapporto della Sapienza con il Signore¹.

Il testo di Pr 8,22 continua la auto-presentazione della Sapienza personificata iniziata al v. 4 e mette in luce il rapporto che essa ha con Dio:

«Il Signore mi ha posseduta/generata come principio delle sue azioni,
primizia delle sue opere, fin da allora».

Il verbo ebraico *qanah* qui tradotto con 'possedere' o 'generare' intende probabilmente descrivere la nascita della Sapienza, vista come figlia di Dio, comunque in stretta relazione con il Signore. Quando il testo ebraico fu tradotto in greco, nella celebre versione detta dei *Settanta*, il traduttore greco scelse di utilizzare il verbo *ktízô*, che in greco significa 'creare' e dunque tradusse: «Il Signore mi ha creato». Sarà nel testo greco che il nostro versetto si troverà al centro di una importante controversia teologica.

Già nella tradizione giudaica, la Sapienza personificata che parla in Pr 8 era stata posta in relazione con la legge mosaica data a Israele; nell'interpretazione dei Padri, invece, la Sapienza diventa per alcuni, come Ireneo di Lione, figura dello Spirito, per altri, invece, figura del *logos*, cioè del Cristo, il verbo divino che preesiste al mondo. L'interpretazione dei Padri trova un fondamento solido nei testi stessi del Nuovo Testamento, come il prologo del vangelo di Giovanni, nel quale l'evangelista si serve di immagini e vocaboli tratti anche da Pr 8 per parlare del Cristo, la parola di Dio fatta carne. Inoltre, la signora Sapienza di Pr 8 è chiaramente una figura di mediazione che mette in rapporto Dio e gli uomini. Per questo motivo, i primi teologi cristiani trovavano naturale accostarla al mediatore per eccellenza, Cristo, Dio fatto uomo.

Esisteva però una grave difficoltà: nella traduzione greca che i Padri leggevano, il testo di Pr 8,22 parla di 'creazione' della Sapienza. Ora, se la Sapienza è identificata con il Cristo, come è possibile dire contemporaneamente che essa è stata creata? Il problema venne a luce con la controversia ariana. In precedenza, il testo di Pr 8,22 era già stato usato da alcuni Padri per mostrare l'antiorità del Cristo, sapienza di Dio, rispetto alla creazione del mondo, senza che l'uso di Pr 8,22 causasse una qualche difficoltà. Ad Alessandria d'Egitto, il passo di Pr 8,22 fu molto utilizzato in modo particolare da Origene, che lo interpretava alla luce del prologo di Giovanni, identificando senza

esitazione la Sapienza di Pr 8,22 con il Cristo, ma spiegando allo stesso tempo il verbo 'creare', presente nella traduzione greca, alla luce del verbo 'generare', ancora riferito alla Sapienza in Pr 8,25 («Prima delle colline io sono stata generata»).

L'inizio delle difficoltà relative a questo versetto va forse fatto risalire all'uso che, intorno al 257, ne fece Dionigi di Alessandria; egli, insistendo troppo sul verbo 'creare', avrebbe parlato del Figlio come di «una cosa fatta (*póiemā*) dal Padre». Dionigi, accusato presso il papa, subito si difese affermando che non era sua intenzione considerare il Figlio come 'creatura', ma soltanto distinguerlo dal Padre. Con la condanna della tesi di Dionigi, tuttavia, si dichiarava di fatto impossibile una lettura di Pr 8,22 in relazione al Cristo 'fatto' o 'creato' dal Padre; allo stesso tempo si perdeva di vista ciò che Origene aveva ben compreso: che cioè Pr 8,22, posto in relazione con 8,25, doveva riferirsi senz'altro al Figlio 'generato' e non 'creato' dal Padre. In questo modo, l'interpretazione di un passo biblico non poteva progredire, all'interno di un quadro divenuto improvvisamente polemico.

Come si è detto, i veri problemi nacquero tuttavia con la controversia ariana; all'inizio del IV secolo, Ario, presbitero di Alessandria, difende la sua idea di un Figlio creazione del Padre, negando così a Cristo gli attributi divini. La controversia che ne nacque, complessa e persino dolorosa, si risolse soltanto con la celebrazione dei due concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381), dai quali nacque il *Simbolo Niceno-Costantinopolitano*, che ancora oggi vive nel *Credo* della liturgia.

Il passo di Pr 8,22 fu senz'altro uno dei testi biblici maggiormente usati da Ario come prova delle sue tesi, in particolare del fatto che, «prima di essere generato o creato egli (il Verbo) non esisteva». Anche per Ario il 'creare' di Pr 8,22 andava posto in relazione con il 'generare' di Pr 8,25; ma quest'ultimo ('generare') veniva inteso alla luce del primo ('creare'). Il Verbo era generato, cioè – secondo Ario – creato dal nulla. Si comprende bene come, alla luce di queste idee ariane, il Cristo veniva ridotto al rango di un eroe o, comunque, di un essere umano, perdendo in tal modo di vista il valore dell'incarnazione. Dal momento che gran parte dell'interpretazione di Ario si basava sul testo di Pr 8,22, molti Padri orientali (in occidente a questo testo fu attribuita minore importanza) affrontarono lo studio di tale versetto tentando di rispondere al problema sollevato da Ario. Tra i nomi più significativi, è necessario soffermarsi su Atanasio, vescovo di Alessandria, figura di primo piano nella Chiesa del tempo.

L'interesse di Atanasio è tutto nei confronti dell'azione redentrice di Cristo nei confronti degli uomini; ora, tale azione sarebbe del tutto vana se Cristo fosse soltanto un uomo. In questo modo, Atanasio è spinto a interpretare il testo di Pr 8,22 soltanto in relazione all'umanità di Cristo, non alla sua divinità. Riprendendo argomenti già usati prima di lui, Atanasio osserva che il verbo 'creare' deve essere inteso in senso generico e che, in ogni caso,

Il Logos ha detto queste parole per mezzo di Salomone non per indicare l'essenza della sua divinità né la sua nascita eterna e vera dal Padre, ma l'elemento umano e l'economia di questo riguardo a noi (*Discorso contro gli ariani*, 2,45).

Con queste difficili parole Atanasio legge Pr 8,22 come la voce del *Logos*, del Verbo divino che ha ispirato Salomone, allora ritenuto l'autore dei Proverbi, che parla non di una supposta creazione del Figlio dal Padre, bensì della sua incarnazione e del suo corpo umano. In un altro passo, Atanasio collega Pr 8,22 con Col 1,18 dove Cristo è chiamato «principio della creazione», così come la sapienza è detta «principio delle sue

(=di Dio) vie»; inoltre, Atanasio legge Pr 8,22 alla luce del testo di Ef 2,10, affermando che Cristo è stato creato in quanto uomo, in vista della nostra redenzione:

Se noi siamo stati creati in Cristo, non è egli che è stato creato, bensì noi siamo stati creati in lui, e per causa nostra è detta la parola 'creò' (*Discorso contro gli ariani*, 2,56).

Questo tipo di esegesi, che accosta in maniera apparentemente arbitraria un testo a un altro rischia di non essere compresa dal lettore moderno. Atanasio è in realtà preoccupato di difendere la fede ortodossa nella divinità del Figlio, cercando di mostrare l'infondatezza di interpretazioni bibliche che vadano contro questa fede.

La storia dell'interpretazione di Pr 8,22 resta tuttavia, per molti aspetti, la storia di come l'interpretazione della Scrittura rischi di non progredire affatto qualora sia trascinata nel vortice della polemica; dopo Atanasio, soltanto pochissime voci (come quella di Gregorio di Nazianzo) oseranno leggere Pr 8,22 su un'altra linea e, allo stesso tempo, il testo verrà sempre più trascurato, fino ad essere dimenticato, una volta placatasi la tempesta ariana.

Per l'esegesi cristiana attuale risulta impossibile leggere il testo di Pr 8,22 come immediatamente riferibile a Cristo (o allo Spirito Santo, come anche avveniva prima di Ario). Eppure, questa brevissima sintesi ci ha mostrato come i Padri non erano del tutto scorretti nel loro approccio al testo dei Proverbi, nel quale coglievano il riferimento a una realtà, la signora Sapienza, che costituisce evidentemente una figura di mediazione, un simbolo evidente, per loro, di quel mediatore per eccellenza che è Cristo. Non è per caso che la liturgia cattolica ha collocato la lettura di Pr 8,22-31 all'interno della solennità della Trinità (anno C), come preludio alla proclamazione della fede cristiana nella divinità del Figlio e dello Spirito.

¹ Per quanto riguarda la lettura patristica di Pr 8,22 è indispensabile ricordare lo studio dettagliatissimo di M. Simonetti, «Sull'interpretazione patristica di Pr 8,22», in Id., *Studi sull'arianesimo*, Studium, Roma 1965, 9-87.

Luca Mazzinghi

RESPONSABILITÀ E DISCERNIMENTO

Il libro dei Proverbi è un testo composito, un'ampia antologia di istruzioni, poemi, una sorta di ricco archivio di massime, nel quale è evidente però il tentativo del redattore finale di organizzare il materiale in un progetto unitario e coerente. Di ciò bisogna tener conto quando si leggono proverbi, massime e detti che sembrano accostati, giustapposti, senza una logica immediatamente rilevabile.

I proverbi, le massime, i paradossi vengono, infatti, presentati in alcune *collezioni*, in *raccolte*, che sono poste in relazione tra loro, e rivelano al loro interno un notevole grado di unità, così da creare una nuova opera letteraria¹. I capitoli 10-22, ad esempio, sono collegati ai capitoli 1-9 dal versetto di apertura: 10,1: «Il *figlio* saggio rende lieto il *padre*; il figlio stolto contrista la *madre*», richiama 1,8: «*Figlio* mio, ascolta l'istruzione di tuo *padre* e non disprezzare l'insegnamento di tua *madre*»; la raccolta che si estende da 10,1 fino a 15,32 è chiaramente articolata e distinta dalla raccolta di 15,33-22,16, con la quale, però, costituisce il grande complesso che va da 10,1 a 22,16².

Un progetto sapienziale di conoscenza

In questo modo il redattore finale del libro offre al lettore un progetto sapienziale che si può articolare in questi termini: la ricerca della Sapienza è compito prioritario; essa si può trovare nell'insegnamento dei genitori e in quanto la Sapienza dice di sé, anche se non mancano molteplici ostacoli alla sua acquisizione. In ultimo ci sono due vie che si può scegliere di percorrere: quella della Sapienza e quella della Follia. Quanto descritto alla fine del libro nel ritratto della donna forte (31,10-31), diviene metafora dell'approdo dell'itinerario di ricerca, se la Sapienza prende forma nella vita dell'uomo, se si percorrono le sue vie e si seguono i suoi insegnamenti.

Il libro dei Proverbi, e tutta la letteratura sapienziale, infatti, richiama l'attenzione più sulla *conoscenza* che sul fare; trasmette quella sapienza, che ha la sua origine in Dio, che aiuta ogni uomo a conoscere il proprio posto nel mondo e scorgere nella quotidianità una dimensione che è oltre le cose, più profonda e radicata nel mistero stesso di Dio. Da questo punto di vista i Proverbi sono un invito e uno stimolo a fermarsi, riflettere e contemplare, andare oltre ciò che sembra ovvio, apprendendo così la difficile arte del discernimento.

La dimensione propriamente «teologica», perciò, non è assente nel libro. Non si tratta, semplicisticamente, della testimonianza di una sapienza antica, secolare, un po' *naïf*, venata di ingenuo ottimismo, che esaurisce il suo compito nell'insegnare quel *savoir*

vivre fatto di buon senso e prudente abilità che determina una vita felice, da contrapporre ad una sapienza più religiosa, colta, problematica, che si sarebbe sviluppata in epoca più recente³. Il libro dei Proverbi presenta Dio come il referente ultimo di ogni insegnamento: egli è il creatore di fronte al quale si sperimenta la propria condizione creaturale riconoscendo i limiti della propria visione e della lettura dell'esperienza. Una sapienza che si chiudesse e si esaurisse in forme di narcisismo conoscitivo diventerebbe illusoria, in altri termini, follia, testimonianza della distorsione del cuore dell'uomo che, con un vigoroso antropomorfismo, Dio rigetta con disgusto/orrore (*tô'ebah*). Il riferimento al progetto divino, consegnato nella *tôrâh*, è per l'uomo, invece, fonte di giustizia e di stabilità e attira il compiacimento (*rasôn*) di Dio.

L'orizzonte del discernimento: le parole di Agur (30,1-14)

Con il capitolo 30 inizia una nuova sezione, che apporta elementi di novità al libro. Le «parole di Agur», infatti, introducono un personaggio non israelita e, letterariamente, rivelano caratteristiche proprie di una meditazione personale più che di massime proverbiali⁴, in cui si fa ricorso al tema del contrasto tra l'ignoranza dell'essere umano e la sapienza e la potenza divine, un *pattern* conosciuto nella letteratura innica del Vicino Oriente Antico, in cui è adoperato come «strategia nella preghiera per ottenere aiuto dalla divinità [...]». Dio non ha nulla da temere da una creatura così fragile, anzi ha motivo per alleviare la sua afflizione: *noblesse oblige*⁵. La ripresa di un *pattern* già conosciuto è però orientata, nel nostro testo, a significati più complessi e teologicamente più rilevanti, anche perché inserita in un quadro di rilettura di testi biblici, di cui non è difficile riconoscere le allusioni e le citazioni (ad esempio Num 24,3-9.15-19; 2Sam 23,1-7; Sal 18,31 [= 2Sam 22,31]; Sal 73,22; Dt 4,2; 30,11-14; Gb 38-41; Is 40-45; ecc.). È molto probabile, perciò, che la redazione definitiva di questa sezione risalga al periodo del Secondo Tempio e che abbia operato l'ampliamento di un antico oracolo⁶.

La pericope, in cui si fa uso abbondante del parallelismo, si può suddividere in tre sezioni:

- la *confessione innica*: origine della sapienza (vv. 1-6);
- la *supplica*: ricchezza e povertà (vv. 7-9);
- la *denuncia*: contro l'autosufficienza e l'altezzosità (vv. 10.11-14)⁷.

L'origine della sapienza

La prima parte presenta notevoli difficoltà, soprattutto nei versetti 1-4. La prima riguarda, nel v. 1, i termini *iti'el* e *'ukal* che solitamente, sulla base di alcune versioni antiche, vengono interpretati come nomi di persona:

Massime di Agur, figlio di Iakè, massaita.

Oracolo dell'uomo, di Iti'el, di Iti'el e di Ukal.

In questo modo verrebbero introdotti, però, i nomi di altri due autori: per una raccolta così breve sembra improbabile. Allo stesso modo è poco credibile che si tratti di una dedica (Oracolo dell'uomo, *per* Iti'el e Ukal), poiché essa è una caratteristica completamente estranea ai testi sapienziali⁸.

È preferibile intendere i termini come verbi (cf. Ger 20,9) il cui senso è: «Ho faticato, Dio; ho faticato e sono esausto (e desisto)»⁹. Si mette in risalto, attraverso la ripetizione,

la fatica e il fallimento nella ricerca della sapienza, il paradosso dell'impotenza dell'uomo forte, del *geber*, che deve confessare lo scacco invincibile della sua legittima pretesa di conoscenza e di ricerca della sapienza. La particella *kî* (perché) con cui inizia il v. 2 dà ragione di questa confessione:

poiché sono un brutto, meno che uomo,
senza intelletto umano.
Non ho imparato la saggezza (ad essere saggio),
né sono giunto a comprendere il Santo.

Questa "low anthropology", forma radicale di umiliazione, è allo stesso tempo scoperta del proprio essere bisognoso, espressione di riverenza verso Dio e, in fondo, riconoscimento che la conoscenza e la sapienza sono dono che viene da Dio¹⁰. Come Giobbe, Agur confessa, con la forza della consapevolezza del proprio fallimento, che la ragione ultima delle cose è in Dio e che solo lui può rivelarle donando la sapienza:

«Che Dio ti parli, e apra la sua bocca per risponderti:
egli ti insegnerà segreti di sapienza...» (Gb 11,5-6).

Il v. 4, con la serie di domande retoriche la cui risposta è "nessuno, se non Dio", riprende uno stilema classico nella letteratura sapienziale (cf. Gb 28; Sir 1,2-8; Bar 3,29-30: riguardo alla Legge; anche Sal 73) e sviluppa la prospettiva dei versetti precedenti. Agur con disarmante chiarezza compone il suo sforzo conoscitivo con la pochezza stancante della sua verità: nessun uomo è mai salito al cielo o ne è sceso, nessuno ha il potere sugli elementi cosmici, aria, acqua, terra; nessuno conosce il nome di chi è salito al cielo, perché non esiste; ma si può affermare di conoscere il nome di chi controlla e governa il cosmo? A rigore sì, ma il nome di Dio non può essere "posseduto", non se ne può avere il controllo (cf. Es 3,1ss.), nessun figlio, nessun discepolo, cioè nessuna tradizione potrà mai pensare di "definirlo" e limitarlo.

Le domande poste nel v. 4 annunciano, perciò, un enigma e riecheggiano gli stessi quesiti di Gb 38-42 che indicano il fallimento umano nella ricerca della saggezza umana e divina. Anche Qohelet si porrà nella stessa prospettiva, sottolineando, in maniera particolare, l'aspetto della fatica della ricerca a cui non corrisponde un'adeguato risultato: la sapienza non potrà essere trovata (cf. 8,16-17).

La coscienza del fallimento non è però il luogo dello scetticismo agnostico né l'occasione per un *carpe diem* inteso in termini mondani; al contrario, l'esito di questo percorso di riflessione è il conseguimento di quella certezza benedetta che nella parola di Dio trova il rimedio e il limite al fallimento umano. I vv. 5-6, riprendendo, anche letteralmente, alcune espressioni dei salmi (cf. Sal 18,31), indicano l'unico, possibile e sensato approdo delle domande del versetto precedente. L'uomo stanco della peregrinazione dei suoi pensieri e cosciente del suo bisogno radicale di conoscere, nella santa parola del Signore trova un rifugio sicuro e impara a non pretendere che le sue parole e le sue scelte possano essere sagge quando prescindono da Dio. La ripresa, nell'espressione «non aggiungere nulla alle sue parole» (v. 6), di Dt 4,2 con il riferimento ai comandi del Signore (ma si veda anche Sir 18,5: «Non c'è nulla da togliere e nulla da aggiungere; non è possibile indagare le *meraviglie* del Signore»), fa risuonare nella riflessione sapienziale la parola della legge, come la ripresa del salmo (cf. anche Sal 119,140) quella della promessa. La parola di Dio depositata nella promessa fatta ai padri, nella legge che realizza nella storia l'impegno (*b'êrît*) che Dio ha preso con il suo popolo e la risposta disponibile e obbediente di quest'ultimo (cf. Es 24), viene ora *ri-detta* nell'insegnamento dei sapienti. Così, la parola del saggio conduce

necessariamente alla Parola di Dio come approdo dell'itinerario sapienziale, criterio decisivo per l'individuazione del proprio posto nella vita, orizzonte ultimo e decisivo per un discernimento compiuto secondo la volontà di Dio.

Equilibrio fra ricchezza e povertà

Con i vv. 7-9 si passa dalla confessione innica alla supplica. In questi versetti, che costituiscono l'unica preghiera presente nel libro dei Proverbi, Agur può rivolgersi direttamente a Dio perché ha riconosciuto che solo Lui dona la sapienza e che solo la sua parola è punto di riferimento certo e sicuro. Il discernimento sulla realtà umana esige un atteggiamento orante che chiede a Dio di essere custoditi permanentemente, per tutta la vita, nel *giusto mezzo* per condurre un'esistenza in cui si è liberati da ogni forma di *hybris*. L'uomo che, fidando delle parole umane, «pone mano» al nome di Dio (v. 9: *tps*) per manipolarlo in una stolido pretesa di autogiustificazione e di autoreferenzialità, finisce per idolatrare le cose della vita confidando nella assurda speranza che possano apportare senso riempiendo l'esistenza. Infatti, ciò da cui il saggio chiede di essere liberato riguarda la parola: la falsità, la menzogna, il nominare il nome di Dio invano, provocate da situazioni estreme – ricchezza o povertà – che producono parole di arroganza o di disperazione, allontanano dall'atteggiamento di chi si contenta del pane quotidiano, di quanto cioè è necessario per vivere, manifestando così la sola autorità di Dio.

Contro l'autosufficienza

Secondo R. E. Murphy il v. 10 è una sentenza “errante”¹¹; svolge, invece, la funzione di raccordo tra la seconda e la terza parte della pericope, tra la supplica e la denuncia, dal momento che richiama il v. 6 per la sua costruzione sintattica e, in generale, la tematica del “parlare”, e introduce i versetti successivi attraverso la ripresa del verbo *qll* (maledire); inoltre richiama in maniera evidente Pr 22,22-23, con cui condivide la stessa attenzione verso gli indifesi, collegando in questo modo i detti di Agur alla raccolta centrale di 10–22.

Il versetto introduce, dunque, la denuncia contro quegli atteggiamenti di autosufficienza e di arroganza che si riverberano in parole di disprezzo e di crudeltà verso gli altri, indicati nel testo, in maniera significativa, dai genitori (v. 11) e dai poveri (v. 14). Si stigmatizza e si condanna l'atteggiamento perverso di chi ama dirsi puro nonostante trasgredisca il comando di rispettare il padre e la madre (Es 20,12; Dt 5,16; anche Lv 20,9), negando loro il sostentamento, e quello di aver cura dei poveri e dei deboli (Es 22,20-21; Dt 15,7). Viene riconosciuta la possibilità di una sottile contaminazione peccaminosa che, in maniera carsica, dall'ambito familiare raggiunge quello pubblico. Si tratta di atteggiamenti perversi, solitamente riferiti ai nemici di Israele (cf. Is 1,11ss; 5,18-23; 28,7-10; 57,3-10; Ger 2,12-20; 5,1; Ez 16,15-36; 22,3-12; 23,3-21; Es 21,17), che manifestano la coscienza vigile del saggio nel riconoscere come anche nel popolo dell'elezione si può annidare il fascino di un'ingiustizia impunita e vincente, da contrastare con paziente e argomentata pedagogia e con dichiarata intenzionalità teologica.

Le parole di Agur invitano, dunque, a recuperare nella lettura della realtà un atteggiamento credente che intende cogliere, tra l'imprevedibile scorrere della vita e

l'assoluta e trascendente autorità divina, il legame non evidente che congiunge il mondo a Dio nel solco della storia, fin dentro la faticosa e insignificante quotidianità¹².

Comprensione sapienziale della realtà

Le parole di Agur disegnano, nel quadro del libro inteso come un tutto unitario, l'orizzonte di una responsabilità concreta del credente che non si esaurisce in una comprensione atemporale e astratta della realtà, ma sviluppa una metodologia "prudenziale", dove prassi e timore di Dio, ordine etico e vita, discernimento sapienziale e condotta religiosa, si congiungono in una conoscenza donata che lo scriba riesce a comunicare come amabile sapienza.

I primi versetti del capitolo 10, con il loro carattere programmatico, testimoniano questa correlazione:

Un figlio saggio rallegra il padre;
un figlio sciocco è pena per la madre.
Tesori mal acquisiti non giovano,
ma la giustizia libera dalla morte.
Il Signore non lascia insaziato l'uomo onesto,
ma respinge la cupidigia degli empi (10,1-3).

I tre proverbi introducono progressivamente il piano sapienziale (stoltezza-saggezza), etico (onestà-malvagità) e religioso (nome di Dio-sanzione), aggiungendo la «considerazione esistenziale dei risultati, o conseguenze, di dette antinomie»¹³.

L'interesse per l'uomo è preminente ed è declinato nell'acquisizione e determinazione dei caratteri costanti e oggettivi della sua relazionalità con Dio, con il mondo e con se stesso¹⁴. L'asse categoriale attorno a cui lo scriba sapiente ordina e sviluppa il suo discorso per definire i contorni e i contenuti della responsabilità del credente è quello del *desiderio*, con i suoi corollari di sicurezza, gioia e durata. Il saggio che entra nella sapienza per la porta del timor di Dio, cammina nella vita custodito dalla sua giustizia, dalla sua integrità, conformandosi a Dio, come annuncia 10,2, dove *s^edaqah* indica la generosità verso il bisognoso, che si oppone alla volontà pervicace di accumulare ricchezze tenendole ingiustamente per sé, nella assurda certezza che la speranza di una vita di benessere si possa fondare sulla ricchezza o sul vigore: nel momento decisivo, la morte si incarica di svelare l'inganno di un tale progetto (cf. 11,7). Il benessere e la gioia che esso provoca hanno, invece, una caratterizzazione familiare e sociale (cf. 10,1), nella quale si manifesta l'intima e grata convinzione di "per-seguire" la sapienza e praticare l'equità, con cuore retto e animo buono. Si tratta, perciò, di apprendere la difficile arte del dominio dell'uomo su se stesso, sulla parola, sull'attenzione (cf. 12,10), sul desiderio e sull'aggressività, per smascherare, in un continuo e prolungato discernimento, le menzogne del sapere improprio e del potere avido e del suo effetto sconcertante: l'autoinganno (cf. 10,1 – 11,7; specialmente 10,3).

La dimensione etica è così radicata nella fede perché orientata dalla ricerca e conoscenza del volere di Dio, fin dentro l'oscura e spesso ambivalente vicenda umana. L'esistenza viene in questo modo sottratta al destino e al peso della fatalità per essere posta davanti a un Dio che, nella sua assoluta libertà, penetra e scruta i cuori e le emozioni (cf. Sal 7,10). Lo stesso schema "causa-effetto" con cui si spiega il successo o l'insuccesso nella vita (Dio premia e ricompensa l'uomo giusto e punisce il malvagio),

che sembra accreditare come decisive l'abilità o l'imperizia dell'uomo, in verità testimonia, per il sapiente, un atto di fede.

Il cuore dell'uomo è stato preparato a riconoscere, al di là di ogni conoscenza segnata dalla caducità, che tutto resta per sempre nelle mani forti e benevole di Dio, come dirà il disincantato e onesto Qohelet (cf. 9,1).

¹ R. CLIFFORD, *Proverbs* (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville 1999, 2: «Collecting or anthologizing traditional material in the ancient Near East was a recognized way of creating new literary works».

² Ruth SCORALICK (*Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15*, De Gruyter, Berlin-New York 1995) ha studiato la composizione dei cc. 10–15: «La unità di Pro 10,1 – 15,32 viene garantita principalmente attraverso gruppi di proverbi che sono legati fra di loro e sono evidentemente composti in modo molto fine. Questi gruppi, composizioni davvero ricercate, si trovano all'inizio (10,1-5), nel centro (12,14 - 13,2) e alla fine (15,28-32). In tale maniera sono state integrate le due diverse parti del complesso: attraverso la cornice all'inizio e alla fine e attraverso un centro, in cui si trovano raccolti ed uniti elementi del complesso intero» (p. 160). Cfr. la ripresa e lo sviluppo di queste indicazioni in H.-W. JÜNLING, «Proverbi e l'origine della tradizione sapienziale in Israele», in G. Bellia – A. Passaro (ed.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 35-54.

³ Cf. invece l'*Introduzione a Proverbi. Nuovissima versione dei testi originali*, a cura di A. GIRLANDA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991⁸, 931.

⁴ Per una introduzione completa al testo si può utilmente consultare il commentario di L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988.

⁵ R. Clifford, *Proverbs*, 257-258.

⁶ Cf. *Ibidem*, 258.

⁷ Sulla suddivisione e l'estensione della pericope non c'è accordo tra gli studiosi. Noi seguiamo, con alcune differenze, A. MEINHOLD, *Die Sprüche*, Theologischer Verlag, Zurich 1991. Cf. anche W. MCKANE, *Proverbs: A New Approach* (OTL), SCM Press, London 1970; R. E. MURPHY, *L'albero della vita*, Queriniana, Brescia 2000².

⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, 596.

⁹ Così L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, 599.

¹⁰ Così anche a Qumran: *Hodayot* XI,24-25 e VII,26-27. Cf. D. HARRINGTON, *Wisdom Texts from Qumran*, Routledge, London 1996.

¹¹ R. E. MURPHY, *L'albero della vita*, 45.

¹² Cf. G. BELLIA, «Parola di Dio e discernimento», in *Credere Oggi* 22 (2002) 21-36.

¹³ L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, 300.

¹⁴ Cf. G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, 57-105.

DIO: FEDELE E INAFFERRABILE

Quando il lento processo di progressiva identificazione dell'insegnamento sapienziale con la Torah cominciò ad affermarsi nella prassi interpretativa del giudaismo rabbinico della diaspora, si avviò un profondo e inarrestabile mutamento nella sensibilità religiosa del popolo ebraico e nel modo di concepire il suo rapporto con la divinità. Si era compreso, in terra d'esilio, che l'effettiva esperienza di Dio non avrebbe più avuto il riverbero grandioso delle solenni teofanie tramandate dai racconti di fondazione o l'alone mistico degli oracoli trasmessi dalla fervida attività profetica: l'incontro personale avrebbe avuto il sapore più familiare della quotidianità, attraverso l'ascolto attento e, soprattutto, lo studio della parola divina ormai sigillata nella tradizione testuale. Le vicende umilianti dell'esilio e quelle deludenti del ritorno, insieme all'impatto devastante che le culture egemoni esercitavano sulle giovani generazioni, facevano scricchiolare la fiducia di molti israeliti nel valore o nel significato da assegnare alla testimonianza dei padri su YHWH, sicché s'imponeva un necessario riesame e una seria rilettura dei testi fondanti, per avere una raffigurazione più solida e attendibile del Dio della fede, utile per quei tempi di transizione e di crisi. I frutti maturi e le conseguenze estreme di questa laboriosa metamorfosi antropologica e teologica si sarebbero visti nel lungo periodo, approdando finalmente, dopo l'appassionata denuncia morale di *Giobbe* e il realismo sconcertante del compassato *Qohelet*, alle più mature icone di *Siracide* e *Sapienza*.

Verso un nuovo volto di Dio

Il libro dei *Proverbi*, pur nella complessità della sua molteplice stratificazione redazionale, rivela il travaglio di questo delicato passaggio verso una diversa e non meno avvincente visione di Dio, colto nella sua verità più profonda e nascosta, raggiungendo così un volto meno appariscente, attraverso gli strumenti del processo interpretativo della rivelazione accolta dai padri. Si stava gradualmente acquisendo la consapevolezza che la conoscenza personale della divinità non si realizzava più nella remota eccezionalità di un incontro diretto con Dio, ma nell'oscura ordinarietà dell'esperienza di fede che, *mediante* le pratiche interpretative delle tradizioni religiose precedenti, conduceva a scoprire una nuova, intima e più coinvolgente presenza di Dio nel mondo e nella storia¹. Questo percorso teologico, a guardare il legalismo ottuso dei consolatori molesti di *Giobbe* o le glosse interpretative dei pii correttori di *Qohelet*, non fu agevole e dovette incontrare non poche resistenze, come si può leggere tra le righe della stessa redazione finale di *Proverbi*, dove inerzie conoscitive e il rischio di penose distorsioni e mistificazioni, hanno convinto a inquadrare in senso teologico i punti più

difficili da arginare. È tuttavia merito della riflessione speculativa dei sapienti scribi d'Israele aver prospettato, e con molta audacia, a partire dal quarto secolo a. C., la concretezza di un incontro personale con Dio, attraverso la mediazione di una sapienza personificata che, all'inizio (1,20-33) e alla fine (8; 9,1-6.11) della prima sezione, è raffigurata come amabile figura femminile.

In realtà la sapienza è presentata come intimamente legata all'opera creatrice di YHWH di cui dispensa generosamente i doni materni che permettono ogni forma di vita. Il volto di Dio resta però velato e misterioso, infatti, è sua gloria nascondersi (25,2); e il suo governo del mondo è esercitato con discrezione, per mezzo di una moltitudine di intermediari, finalmente presieduti da una sapienza creatrice e ordinatrice. L'introduzione di questa figura mediatrice serviva a far quadrare i conti di chi prendeva atto, con i suoi strumenti conoscitivi, dell'apparente contraddizione tra antropologia e teologia, fra l'insondabile trascendenza divina e la sensatezza dei giudizi morali formulati dall'uomo. La razionalità del precetto divino consegnato alla fede dei credenti, consentiva al sapiente, attraverso un'accurata opera di ricognizione di causa-effetto, di formulare il prevedibile esito del giudizio di Dio sulle azioni dell'uomo: ma proprio il giudizio ultimo di Dio era inarrivabile e la figura di YHWH restava sempre un mistero inscrutabile che lo sforzo conoscitivo dei sapienti non poteva mai riuscire ad imbrigliare dentro gli schemi di una teodicea rigida e conclusa. Il Signore si offre come un misericordioso e giusto sovrano, insieme fedele e inafferrabile, che garantisce l'affidabilità del giudizio morale del sapiente, mentre nel contempo si sottrae ad ogni cattura idolatrica da parte dello stesso credente.

Il redattore di *Proverbi*, nel tentativo di comporre la statica visione teologica della tradizione deuteronomista con la lezione aggressiva ed inevitabile della storia, ha rischiato di presentare un Dio inappagante, dalla configurazione discontinua, dove le zone d'ombra evidenziavano elementi di irrisolta ambiguità. Accanto ad una serie di passi rassicuranti che confortano lo scriba timorato sul giudizio etico di Dio, si possono allineare una serie di massime e di aforismi, oltretutto provenienti dalle raccolte più antiche, dove appare in tutta la sua evidenza l'imprevedibile e incommensurabile realtà divina. Vediamo prima alcune affermazioni in linea con la teodicea della tradizione².

In tutti i tuoi passi pensa a lui
ed egli appianerà i tuoi sentieri.
Salute sarà per il tuo corpo
e un refrigerio per le tue ossa (3,6.8).

Onora il Signore con i tuoi averi
e con le primizie di tutti i tuoi raccolti;
i tuoi granai si riempiranno di grano
e i tuoi tini traboccheranno di mosto (3,9-10).

Non temerai per uno spavento improvviso,
né per la rovina degli empi quando verrà,
perché il Signore sarà la tua sicurezza,
preserverà il tuo piede dal laccio (3,25-26).

Il Signore non lascia patir la fame al giusto,
ma delude la cupidigia degli empi (10,3).

Ed ecco altri passi in cui Dio mostra la sua imprevedibile e incontenibile trascendenza:

All'uomo appartengono i progetti del cuore,
ma dal Signore viene la risposta della lingua.
Tutte le vie dell'uomo sembrano pure ai suoi occhi,
ma chi scruta gli spiriti è il Signore (16,1-2).

Il cuore dell'uomo pensa molto alla sua via,
ma è il Signore che dirige i suoi passi (16,9 e 19,21).

C'è una via che sembra diritta all'uomo,
ma sbocca in sentieri di morte (16,25).

La casa e il patrimonio si ereditano dai padri,
ma una moglie assennata è dono del Signore (19,14).

Dal Signore sono diretti i passi dell'uomo
e come può l'uomo comprendere la propria via? (20,24).

Il cuore del re è un corso d'acqua in mano al Signore:
lo dirige dovunque egli vuole (21,1).

Non c'è sapienza, non c'è prudenza,
non c'è consiglio di fronte al Signore.
Il cavallo è pronto per il giorno della battaglia,
ma al Signore appartiene la vittoria (21,30-31).

E infine, con disincantato realismo, si osserva:

Il ricco e il povero si incontrano,
è il Signore che ha creato l'uno e l'altro (22,2).

Il povero e l'usuraio si incontrano;
di tutti e due il Signore illumina gli occhi (29,13).

Il redattore ultimo ha cercato di far confluire i detti più sconcertanti sulla condotta divina, frutto di una consolidata esperienza umana, difficilmente contestabile, dentro le sponde rassicuranti di una visione teologica innovativa che doveva tuttavia conservare elementi di continuità con la tradizione. A questo serviva la sezione d'introduzione dei cc. 1-9 e la conclusione di 31,10-31: sposare la sapienza e rallegrarsi dei suoi frutti fino a tesserne l'elogio, significa assegnarle un ruolo guida in ordine al volere divino, in pratica coincidente con la stessa funzione ermeneutica svolta dall'attività scribale. Insomma, la via additata per trovare una composizione tra le affermazioni tradizionali della fede e le contrastanti conclusioni del comune buon senso, consisteva proprio nell'incontro felice e benedetto con la Sapienza, sposa e madre. Si proponeva in questo modo un'esperienza religiosa imperniata sulla convergenza tra iniziativa sapienziale e corretta comprensione della Torah, che solo con Ben Sira si spingerà verso quella mirabile e feconda identificazione della sapienza con il libro della Legge (Sir 24,23), che grande ripercussioni avrà nel pensiero giudaico e protocristiano.

La parola luogo d'incontro con Dio

A grandi linee, è questo l'articolato quadro religioso delineato dall'ingegnosa e irrisolta teodicea di *Proverbi*. Il tentativo di coniugare l'affabile e misteriosa trascendenza divina con la dignitosa e terrigena immanenza dell'uomo era iniziato, ma l'esegesi di maniera non sembra poter dire altro su questa controversa ermeneutica teologica: si devono allora tentare altre vie di accesso. L'approccio delle scienze umane, attraverso una rigorosa interrogazione sociologica e antropologica del testo e con l'apporto delle altre fonti, può tentare di circostanziare e contestualizzare la portata reale di queste asserzioni contraddittorie, consentendo alla teologia implicita di uscire dalle nebbie di una tradizione sapienziale che un perdurante luogo comune insiste nel volere storica e atemporale. In realtà, proprio nella complessità della trama storica e non solo nel chiuso universo letterario, va invece ricercato l'ambiente originale, il linguaggio e la stessa intenzionalità comunicativa di ogni nuova esperienza religiosa³.

Se si guarda alla culturologia di *Proverbi*, a quanto è condiviso e accettato, implicitamente, da parte dello scrivente e dei suoi destinatari, ritengo si possano far emergere alcuni tratti indicativi sfuggiti ad altre investigazioni. Nel libro, accanto all'assenza della funzione templare e davanti a un ruolo defilato della legge, emerge come centrale il primato indiscusso assegnato alla parola viva del sapiente (padre o maestro), oppure del suo antitipo (il malvagio e la prostituta). L'analisi lessicografica, pur con i suoi limitati parametri quantitativi, comprova il ruolo svolto dal campo semantico che ruota attorno a *DBR* (*parola*), in un contesto, è bene precisarlo, dove non si dà una presenza autorevole della profezia, della divinazione, del sacerdozio e della legge. Giustamente è stato fatto notare che «la parola è lo strumento principale nel campo della sapienza e dei suoi contrari»⁴, abbracciando sia la parola precettiva della legge, sia quella subdola dei perversi traviatori; e ancora, quella persuasiva dell'anziano e quella aggressiva del beffardo, quella limpida della sapienza e quella seducente della straniera. In questa prospettiva si può inoltre vedere l'analisi statistica di termini come "bocca", "labbra" e "lingua", attorno ai quali si sviluppa la cosiddetta «morale del linguaggio»⁵.

Il tema della parola è accompagnato da quello dell'ascolto che il figlio, il giovane, il suddito e il discepolo devono dare al consiglio, all'insegnamento o al precetto. Da notare che il redattore presenta il giovane non come *inesperto* ma come *in-genuo* (1,4), come chi è «senza genere»: si tratta del giovane che, non avendo ancora ricevuto il seme del precetto divino e l'acqua della parola del saggio o, all'opposto, il veleno mortale del seduttore o la chiacchiera fuorviante del malvagio, non è in grado di conoscere il bene e il male e non può quindi assumere un comportamento buono o cattivo. L'israelita sapeva che la parola accolta nel cuore, germinando, produce necessariamente il suo frutto (Is 55,10-11): o il sapere secondo Dio o l'inganno del conoscere in proprio. Davanti a questa parola originaria e originante il cuore del giovane si può disporre dunque in due modi contrapposti: o all'apertura dell'ascolto o alla chiusura del rifiuto, incamminandosi così, rispettivamente, verso i sentieri luminosi della sapienza o verso i luoghi scabrosi della stoltezza. Per il saggio che permane in un atteggiamento di ascolto si apre la possibilità di diventare «giusto», mentre per lo stolto che si radica in un atteggiamento di rifiuto si spalanca davanti a lui l'*habitus* dell'empietà e del cinismo. L'interferenza o la sovrapposizione costante che in tutto il libro si stabilisce tra il tema della lingua e termini connessi ("bocca" 27 volte, "labbra" 37 volte e "lingua" 16 volte),

con le categorie etiche della stoltezza e della saggezza, disegna a tinte forti le contrapposte tipologie del giusto e dell'empio, a seconda del differente esito che la parola di Dio produce nel cuore docile o ribelle⁶.

Questa articolata visione antropologica, imperniata sul primato della parola, ha un sicuro valore storico, perché spiega il senso della funzione sapienziale in un'epoca di mutamento, collocandosi proprio nel punto d'incontro del testo biblico con la concreta società religiosa in cui il libro è stato prodotto, accolto e trasmesso. La centralità della parola viene così a coincidere con il ruolo sociale dello scriba sapiente e con il suo impegnativo compito pedagogico, dal momento che in un tempo di offuscamento degli ideali e davanti all'assenza delle autorità, tradizionali o istituzionali, si poteva fare affidamento solo sull'autorevolezza morale di un'argomentazione paziente e persuasiva, affidata alla parola del saggio.

L'irruzione poderosa della parola nella vita del popolo d'Israele aveva prodotto però un effetto non meno sconvolgente nella sua sensibilità religiosa e nella sua diveniente teologia. Come spiega Beauchamp, le interpellazioni originarie della Legge e dei profeti avevano cominciato a far posto allo stesso soggetto interpellato: la parola originaria *di* Dio all'uomo aveva generato nel cuore del credente la parola di risposta *a* Dio, facendo accogliere anche questa parola umana come degna di fiducia⁷. Si realizzava così una metamorfosi sorprendente che indicava la reale portata della mutazione antropologica in atto e della stessa intelligenza di fede, che invitava i credenti ad entrare in un'età più adulta della storia della salvezza. L'impressionante svolta ermeneutica avvenuta nel processo scritturale d'Israele imponeva all'israelita di ricercare la presenza illuminante di Dio in quel rapporto personale che ogni credente, da lì in avanti, doveva stabilire con le pagine sacre, attraverso lo studio e la preghiera. Il luogo privilegiato dell'incontro con Dio si stava ormai spostando inesorabilmente dal Tempio alla sinagoga e la sapienza creatrice e interprete non aspettava il credente dentro gli spazi sacri del recinto templare, ma veniva incontro anche nel cuore dissacrante delle caotiche città della dispersione: gli è solo richiesto di condurre nella quotidianità un'esistenza autentica, misurata dalla docilità all'ascolto della Torah mediata dal saggio.

Studio assiduo della Parola e vigile esistenza quotidiana sono dunque per i sapienti i luoghi indissolubili di un percorso di conoscenza che cominciava a dire qualcosa d'inedito della presenza nascosta del Dio dei padri, rivelando anche qualche nuova, timida, linea raffigurativa del suo volto.

Quale sviluppo?

In una città adagiata lungo le rive dell'Oronte, quando i gruppi ebraici non avevano ancora acquistato peso politico e il culto sinagogale non aveva ancora assunto forma istituzionale, un ceto intellettuale colto e timorato in un oscuro tempo di mutazione aveva interpretato, nelle pagine di *Proverbi*, la ricerca della sapienza come tentativo sponsale di incontrare Dio nel proprio luogo e nel proprio tempo. L'opera di mediazione di questi scribi sapienti, attraverso un processo teologico non sempre lineare, permetterà alle generazioni successive di entrare a piccoli passi nel segreto di una presenza divina nascosta fin dentro l'opaca quotidianità della storia.

Lezione magnifica e duratura che dalla tradizione sapienziale giungerà fino al disvelamento pieno del volto di Dio in Cristo, come ci tramanda Matteo a conclusione del parlare in parabole del rabbi galileo: ogni scriba divenuto discepolo saprà trarre dal

tesoro della parola accolta «cose nuove e antiche» (13,51). E come è annunciato nella dirompente rivelazione di Gesù alla samaritana: non c'è luogo o tempo dell'esistenza dove Dio non si lascia incontrare da chiunque lo cerca «in spirito e verità» (Gv 4,24).

NOTE

¹ M. FISHBANE, «From Scribalism to Rabbinism. Perspectives on the Emergence of Classical Judaism», in J.G. Gamme – L.G. Perdue (edd.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990, 451-456.

² Sempre su questa visione rassicurante di YHWH in ordine al giudizio di ciò che ai suoi occhi è bene e male, si possono vedere: 2,6.7; 3,4; 5,21; 10,22; 11,1.20; 12,2.22; 15,3.8.9.11.25.26.29; 16,4.5.7; 17,3.15; 18,10; 19,17.23; 20,10.22.23; 21,2.3; 22,4.12.22-23; 25,21-22; 28,5.25; 29,25.

³ Riprendo qui le conclusioni del mio «*Proverbi: una lettura storico-antropologica*», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 55-90.

⁴ L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, 197.

⁵ Su questa tematica in *Proverbi* e in Egitto, vedi A. BARUCQ, *Le livre des Proverbes*, (SBI), Gabalda, Paris 1974, 35 e 137-141.

⁶ L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, 308-310.

⁷ P. BEAUCHAMP, «Teologia biblica», in B. Lauret – F. Refoulé (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, I, Queriniana, Brescia 1986, 235.

Giuseppe Bellia

L'USO DEI PROVERBI NELLE OMELIE

Alla ricerca di un luogo in cui oggi la letteratura sapienziale possa continuare a vivere, nella nostra esperienza di popolo, raccolto attorno alla Parola di Dio, mi sembra che l'ambiente liturgico e omiletico offra, meglio di altri, inesplorate possibilità. Cercheremo, in questa riflessione, di capire come il libro dei Proverbi – nel genere letterario dell'omelia – potrà continuare ad esprimersi nella predicazione della chiesa contemporanea.

Il genere letterario dell'omelia

L'omelia è un genere letterario difficile: sia perché il tempo a disposizione è breve; sia perché occorre attualizzare la Parola di Dio, appena ascoltata nelle letture dell'antico e del nuovo testamento, evidenziandone la continuità; sia perché occorre introdurre al mistero celebrato, qui e ora, nel quale Dio opera le meraviglie annunciate dalla Parola. Le sue esigenze di brevità, di aderenza alla vita e di apertura al mistero non sempre sono facili da amalgamare. Chi predica deve esprimersi in termini evocatori e profetici per non scadere nella cronaca o nel protagonismo o nella retorica. Deve coniugare la Parola di Dio, il mistero liturgico celebrato e la vita quotidiana di cui la nostra fede cristiana è impastata.

Perciò, la prima caratteristica del genere letterario "omelia" è il linguaggio sapienziale: non il linguaggio esegetico, riservato invece alla formazione teologica e biblica; non il linguaggio puramente parenetico, per non svilire l'omelia sempre e solo in martellante esortazione agli impegni di vita morale ("voi dovete"). Ma il linguaggio evocativo ed incisivo per richiamare, senza dilungarsi troppo, le esperienze quotidiane di gioia e di sofferenze, di storie personali a volte difficili, di fatti sociali in prima pagina, di interrogativi e di attese che ognuno, partecipando all'eucaristia, si porta dentro. Il linguaggio sapienziale dà respiro alla vita e rende ragione dell'azione che Dio continua a compiere nell'esistenza quotidiana di tutti e riesce ad esprimere sentimenti ed emozioni che coinvolgono gli ascoltatori.

Inoltre, tenendo conto della particolare situazione in cui molti praticanti la Messa domenicale vivono (non hanno mai compiuto, infatti, una vera e propria iniziazione cristiana, libera e consapevole), il linguaggio dell'omelia deve anche possedere un taglio evangelizzatore per rallegrare il cuore con l'annuncio dei grandi gesti compiuti da Dio lungo la storia della salvezza e per aprire il cuore alla gioia e alla speranza che la sua misericordia dona oggi a ciascuno di noi. Di fronte alla gente delle nostre assemblee domenicali, spesso oppressa da angosce e problemi, è necessario comunicare la "Buona notizia", spesso per la prima volta, e non soltanto caricare le spalle di nuovi pesi da portare. Talvolta, guardando le facce dei cristiani, seduti ad ascoltare un'omelia, ho sentito compassione per la loro vita, domandandomi: "Come posso rimandarli a casa da questa celebrazione rasserenati per aver incontrato il Signore risorto? Come posso aiutarli con le mie parole a vivere e ad essere felici, secondo l'intenzione da Dio manifestata già in Dt 4, 37.40 e ripresa da Gesù in Gv 15,11; 16,33; 10,10?"

Infine, il linguaggio omiletico si esprime in termini di quotidianità: chi ascolta deve avere l'impressione che stiamo proprio parlando della sua vita e delle sue esperienze. Non stiamo parlando di altro, di cose fuori del mondo, espresse in modo strettamente ecclesiastico. La maggior soddisfazione di un predicatore, tornato in sacrestia, è sentirsi dire da un fedele: "Ce l'aveva con me oggi nella predica?" Significherebbe proprio che abbiamo colto nel segno: abbiamo parlato della sua vita, della sua ricerca, della nostra e della sua umanità per offrirgli un sostegno, una speranza, un'apertura a Cristo, morto e risorto.

Per questo l'omelia ha assonanze straordinarie con i libri sapienziali e in particolare con il libro dei Proverbi: parla lo stesso linguaggio, analizza la vita ordinaria, s'incarna nella cultura popolare con i suoi slogan, i suoi proverbi, i suoi schemi per elevarla alla contemplazione della Parola e della Sapienza di Dio, rivelata anche attraverso la saggezza dei popoli. Ad integrazione dei profeti e dei libri storici, i quali raccontano gli interventi di Dio per entrare nella nostra storia e stringere alleanza con noi, la sapienza esprime la luce di Dio nei modi di pensare e di cogliere il senso della vita e della morte, della gioia e della sofferenze, dei ruoli e dei compiti di ognuno. Essa introduce il gusto di vivere e di interpretare la vita in profondità, così in profondità da trovarvi dentro la luce stessa di Dio e la Parola incarnata del Cristo rivelatore.

La strada dei proverbi e della sapienza popolare

Il predicatore ha dunque il compito di mediare tra la Parola biblica ascoltata e spesso sfuggita al popolo radunato per la preghiera o per la celebrazione; e la vita quotidiana regolata da modi di pensare e pregiudizi, spesso difficili da interpretare perché non emergono alla coscienza degli individui. E' allora che occorre, nel breve spazio dell'omelia, trovare assonanze e riferimenti tra la Parola ascoltata e la mentalità corrente e la cultura che condiziona atteggiamenti e comportamenti. Chi presiede la celebrazione e vi predica deve annunciare la Parola di Dio estraendola proprio dai modi comuni di pensare e di dire, oltre che dal Lezionario.

Il libro dei Proverbi ci ha rivelato che Dio parla anche attraverso la saggezza popolare e proverbiale: si tratta di schegge di riflessione sulla vita, sulla natura, sul mondo e sulla storia, tramandate di generazione in generazione, fissando in qualche modo una "verità" indiscutibile e assoluta. Quando oggi si dice "Non muove foglia che Dio non voglia",

indubbiamente ci si riferisce ad esperienze accadute di cui l'uomo non è padrone assoluto e davanti a cui il fatalismo e la rassegnazione rappresentano un atteggiamento praticato e condiviso da molti. E nello stesso tempo si annuncia un Dio che interviene nella nostra storia personale, appunto a "muovere le foglie", cioè a guidare fatti, esperienze e condizioni. Ma il Dio in cui crediamo è il padrone assoluto della nostra vita e fa muovere le foglie e fa accadere tutto ciò che accade e davanti a Lui noi non abbiamo possibilità né di decidere né di dialogare? O è un Dio diverso?

Il libro dei Proverbi ci offre la sapienza di un Dio che si rivela proprio attraverso il quotidiano scorrere della vita umana: l'ipocrisia, la donna, il denaro, le realtà terrestri, i mestieri, i poveri e i ricchi... Tutta questa umanità popola le pagine sapienziali dei Proverbi biblici e tutti gli aspetti del quotidiano convivere inducono a scoprire un nuovo senso della vita e un orientamento di essa a Dio, il creatore e il salvatore. La sapienza proverbiale della Bibbia non è nient'altro che l'arte di vivere di un credente, il quale scorge ogni giorno nelle intuizioni, elaborate dall'ambiente culturale in cui naviga, il dono stesso della Sapienza di Dio, un suggerimento per il suo atteggiarsi di fronte agli altri, una scoperta della grandezza e del significato di cose e avvenimenti.

Non è precisamente questo il compito del predicatore? Far sì che la gente riunita per la preghiera torni a casa con la convinzione che Dio non è lontano da loro quando ogni giorno devono far fronte a contraddizioni e sofferenze, uomini pii e uomini disonesti, amicizie e amori, sacrifici e impegni... Dio parla loro ancora oggi attraverso la sapienza popolare e i proverbi.

Anche se occorre vagliarla e purificarla: spesso la sapienza popolare ha bisogno di essere integrata in una riflessione più ampia ed equilibrata, che esca dall'immanente e dal determinismo per aprire il cuore alla fede e alla speranza. E certamente nell'omelia questo lavoro è possibile proprio grazie al contributo definitivo che il Vangelo di Gesù è in grado di offrire. E' la Parola di Gesù in ultima analisi che ci aiuta a rileggere la sapienza popolare anche oggi per cogliervi gli aspetti cristiani e gli aspetti pagani, "per distruggere e per costruire, per sradicare e per piantare" (Ger 1, 10). Quando si dice "Non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te" si richiama fondamentalmente un detto di Gesù nel discorso della montagna (Mt 7,12); quando si dice "Aiutati che il cielo t'aiuta" si indica che la nostra salvezza è il risultato dell'intervento di Dio ma anche della risposta nostra; quando si dice "Pancia mia fatti capanna" si richiama il pensiero dello stolto che accumula i suoi raccolti nei granai e la notte stessa muore (Lc 12, 16ss.); quando si dice: "Donna al volante, pericolo costante" oppure "Chi dice donna dice danno" si esprime una mentalità diffusa in cui la donna è l'origine di ogni male, ma che la Rivelazione ha corretto restituendo ad essa la sua dignità e la sua bellezza (Pr 31, 10-27). "Chi semina discordia raccoglie vento" fa risuonare nella nostra cultura il "chi semina disordine in casa erediterà vento" di Pr 11,29. "Ne uccide di più la lingua che la spada" riprende "con la bocca l'empio rovina il suo prossimo" (Pr 11,9). "Chi dorme non piglia pesci" in riferimento a Pr 6,9: "Fino a quando, pigro, te ne starai a dormire?". Come non riferire il detto "Se metti la paglia vicino al fuoco, essa brucia" alle riflessioni di Pr 6, 20-35 ove si afferma: "Si può portare il fuoco sul petto senza bruciarsi le vesti...?" E gli esempi possono continuare.

E' proprio questo il compito dell'omelia: forgiare un nuovo linguaggio teologico, incarnato nel parlare popolare per immagini e per proverbi, per luoghi comuni e per slogan, immediatamente comprensibili alla gente, dal respiro ecumenico perché universale e di tutti i popoli, fatto di brevi sentenze e di squarci sapienziali. E, tra

consigli e orientamenti di vita concreti per aiutare a vivere meglio il quotidiano, si offre anche la possibilità di districarsi tra un “modo di ragionare da uomini e un modo di ragionare di Dio” (Mc 8,33). Tutto questo, proprio come afferma il libro dei Proverbi (1,4) “per dare agli inesperti l’accortezza, ai giovani conoscenza e riflessione”.

Molti proverbi oggi si stanno perdendo, ma non si sta perdendo una certa cultura popolare che esprime significati alla vita, valori su cui fondarla, atteggiamenti e comportamenti regolati dal consenso sociale... E anche a questa radice diffusa l’omelia deve fare riferimento per essere viva e per aiutare la gente a riflettere e a liberarsi, nel confronto con la Parola di Dio.

Come incarnarsi e attualizzare la Parola sapienziale?

Come oggi Dio continua a rivelare la Sua Parola dentro i modi comuni di sentire e le ovvietà dei proverbi e della sapienza popolare? E’ difficile dirlo: ci riescono i santi e i profeti che pieni dello Spirito di Dio interpretano la storia vivendola in compagnia di Dio. E’ difficile dirlo, se non mettendola in relazione proprio alla rivelazione biblica, soprattutto per noi cristiani, al vangelo di Gesù. La Parola incoraggia, purifica, illumina, sostiene, dà valore: a volte è necessario far capire che “Dio non è lontano da ciascuno di noi: in Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: - poiché di Lui stirpe noi siamo –“ (At 17, 28)

Ecco alcune semplici regole per terminare le nostre riflessioni:

- Mettere in relazione i detti e le mentalità più correnti con una frase del Vangelo, creando risonanza tra la Parola di Dio scritta e la sapienza popolare di oggi.
- Denunciare i modi errati di pensare e di esprimere il senso della vita presenti nelle culture popolari, riferendosi ad espressioni precise della Bibbia (il presente fascicolo sui Proverbi ci aiuta).
- Usare nell’omelia il linguaggio quotidiano della gente per esprimere la buona notizia e lo stile di vita che ne consegue, evocando ciò che sta già accadendo nella nostra vita per opera di Dio.
- Toccare i sentimenti e le esperienze più comuni affinché tutti sentano come propria l’esperienza credente della vita che noi annunciamo.
- Evitare le lunghe spiegazioni razionali o esegetiche per privilegiare le frasi ad effetto e i brevi slogan (appunto, il linguaggio proverbiale) per lasciare una traccia efficace del messaggio offerto.
- Esprimersi con il “noi” cercando di trasmettere sinceramente e senza fariseismi la nostra umanità con le sue fragilità e i suoi dubbi, con le sue gioie e le sue conquiste, affinché molti si riconoscano nelle esperienze a cui facciamo riferimento parlando.
- Spiegare la vita con la Parola, spiegare la Parola con la vita; introdurre al mistero celebrato, introdurre la vita nel mistero celebrato; creare continuità tra il parlare quotidiano e il parlare nella celebrazione: l’eccesso di retorica, i toni troppo alti di voce contrastano con gli obiettivi di un’omelia.
- Far iniziare l’omelia con le attese che oggi qui la gente può avere: turbata da un avvenimento drammatico la cui notizia è appena arrivata; oppure i problemi della vita quotidiana di lavoro o di famiglia; oppure, la sensibilità verso gli interrogativi e le attese di tutti.
- Infine, aprire il cuore alla gioia e alla speranza, rimandando a casa chi ha partecipato con la certezza di aver celebrato e salvato la propria esistenza concreta e la propria

sofferenza. Un'arida esposizione catechistica, priva di emozioni, non giova a nessuno.

Andrea Fontana

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

1. Commentari all'intero libro dei Proverbi

Chi volesse continuare nello studio del libro dei Proverbi non trova, almeno in italiano, molte possibilità. Come punto di partenza, adatto a un pubblico non specializzato, ma desideroso comunque di approfondire, consigliamo di accompagnare la lettura integrale del testo biblico con un sintetico, ma esauriente e preciso commento di F. DALLA VECCHIA, nel grande (ma purtroppo eccessivamente costoso!) volume *La Bibbia Piemme*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, pp. 1419-1463. Un ottimo commento al libro dei Proverbi resta ancora quello di D. BERNINI, *Proverbi*, Nuovissima versione della Bibbia, Paoline, Roma 1978; si tratta di un volumetto scritto a un buon livello, accessibile a un pubblico che abbia già un minimo di familiarità con gli studi biblici. A un livello più elevato, destinata a un pubblico dotato di buone competenze esegetiche è la traduzione dello splendido commentario spagnolo di L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbi*, Borla, Roma 1988 (638 pagine!), che, in lingua italiana, resta il miglior testo disponibile.

2. Introduzioni e commenti di carattere divulgativo e/o spirituale

Una sintesi molto chiara della spiritualità dei Proverbi è offerta da R. CAVEDO, «Guardare il mondo per essere saggi» nel libro a cura di A. FANULI, *La spiritualità dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 1988, alle pagine 582-594.

Due brevi, semplici e sintetiche introduzioni al libro dei Proverbi si possono trovare nei due agili libretti di A. BONORA, *Proverbi-Sapienza. Sapere e felicità*, Leggere la Bibbia Oggi 1.14, Queriniana, Brescia 1990 e B. MARCONCINI, *I Proverbi. Origine e sviluppo della tradizione sapienziale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999. Una lettura del libro con un taglio di carattere esegetico-spirituale, destinata anch'essa a un pubblico non specializzato, è quella offerta da L. MAZZINGHI, *Proverbi*, Commenti spirituali all'Antico Testamento, Città Nuova, Roma 2003 (di prossima pubblicazione).

3. Altri testi utili

Nel 1998 si è tenuto presso la Facoltà Teologica di Sicilia, a Palermo, un interessante convegno dedicato proprio al libro dei Proverbi: gli atti sono stati pubblicati in G. BELLIA – A. PASSARO, *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia* (Piemme, Casale Monf. 1999); si tratta di un testo di buon livello scientifico, molto impegnativo e ricco di spunti interessanti.

Fin da questo primo numero della nostra rubrica è necessario infine ricordare un volume che ci accompagnerà per tutto l'anno: si tratta dell'opera fondamentale dell'esegeta tedesco Gerard VON RAD, *La sapienza in Israele* uscito nel 1970 e più volte ristampata in traduzione italiana dall'editrice Marietti. Testo denso e difficile, non certo adatto a un pubblico non specializzato, ma che costituisce la pietra miliare di tutti i successivi studi sulla letteratura sapienziale biblica.

Mazzinghi Luca

Studi recenti:

- S. Pinto, «*Ascolta, figlio*». *Autorità e didattica in Proverbi 1-9*, Città Nuova, Roma 2006.
- M. Signoretto, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Cittadella, Assisi 2006.
- M. Cimosà, *Proverbi* (I Libri biblici. Primo Testamento 22), Paoline, Milano 2007.
- L.G. Perdue, *Proverbi. Detti, poesie e istruzioni per i più alti ideali*, Claudiana, Torino 2011 (orig. inglese 2000).
- S. Pinto, *Proverbi. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi originali), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

Michelangelo Priotto

GIOBBE

Premessa

La sequenza prevede il seguente itinerario: dopo l'introduzione al libro segue un'introduzione teologica (Le parole di Giobbe ai tre amici e la contestazione di Dio), che costituisce il motivo dominante del libro e che perciò precede le riflessioni sui singoli passi: il prologo e l'epilogo, con la finestra di Gb 3; gli argomenti dei tre amici, con le due finestre di Gb 19,25-27 e di Gb 28; i discorsi di Eliu, con la rilettura di Gregorio Magno; e infine il commento all'ultimo dialogo tra Dio e Giobbe, con una finestra su Behemot e Leviatan. La parte finale del capitolo è dedicata alla storia dell'esegesi con le due interessanti riletture di Kierkegaard e di Bloch e con l'attualizzazione di A. Fontana sul problema del male e della sofferenza oggi. Segue da ultimo, come al solito, una bibliografia ragionata e aggiornata del libro.

INTRODUZIONE AL LIBRO

Prima di intraprendere la lettura del libro di Giobbe, occorre innanzitutto rimuovere alcune precomprensioni, acquisite quasi per tradizione.

Oltre i luoghi comuni

Giobbe non è affatto un esempio di sopportazione o di pazienza, sebbene nell'epistola di Giacomo leggiamo: «Avete udito parlare della pazienza di Giobbe?» (Gc 5,11); infatti nel complesso della sua storia, Giobbe è piuttosto un esempio di ribellione e di impazienza.

Inoltre, l'espressione «povero come Giobbe»¹ è smentita dalla stessa conclusione del libro (42,10-15); è vero che nella maggior parte del libro, Giobbe è povero, ma non è stato povero nella maggior parte della sua vita.

Ancora, si usa talora l'espressione «sant'uomo di Giobbe», ma la maggior parte di ciò che Giobbe dice, non ce lo presenta come santo.

Insomma, il libro mostra tutti i contrasti di questo personaggio, ma forse, è proprio questo aspetto che lo rende interessante, perché Giobbe, così facendo, si riveste della nostra umanità, delle contraddizioni che sono proprie di ciascun uomo. In realtà possiamo dire che Giobbe «lotta con Dio, per Dio»²; il libro riassume infatti questo problema fondamentale dell'esistenza umana: l'uomo lotta con Dio, per credere in lui, per comprendere la sua giustizia, il suo silenzio, per comprendere la salvezza che lui ci offre, la quale molto spesso pare in contrasto con l'ingiustizia che l'uomo subisce. Il libro discute infatti, appassionatamente, la questione del giusto governo di Dio nella vita umana, discute un tema eternamente attuale: il problema dell'ingiustizia nella vita dell'uomo, perché spesso gli innocenti soffrono, al contrario degli empi e dei malvagi.

Giobbe, l'uomo di sempre

La figura di Giobbe coglie l'universale condizione umana, interrogata dal dolore innocente; egli, in quanto figura di "giusto sofferente", è l'uomo di sempre, esiste sempre, non appartiene al passato. Egli è colui che dà voce al dolore innocente, anzi, colui che fa di quel dolore la via per una più autentica conoscenza di Dio, di quel Dio che non si mostra, apparentemente non risponde, perché si nega a lui.

Lo stesso nome del protagonista è, in merito, drammaticamente eloquente; Giobbe (*'iyyôb*) può significare: «Dov'è il Padre?»; ed anche si scrive allo stesso modo della parola «nemico» (*'ôyeb*). Sulla base dell'espedito narrativo, questo epiteto prefigura tutto il dramma che il protagonista dovrà vivere. Potremmo interpretare il suo nome, parafrasandolo con queste espressioni: «Sei tu per me, o Dio, Padre o nemico? Oppure sarò io nemico per te? Perché, Dio, mi tratti come un nemico?» (cf. 13,24; 19,11; 33,10)³. Di certo, il libro di Giobbe è un invito a distruggere quell'immagine distorta di Dio che l'uomo spesso si costruisce a propria misura⁴.

Giobbe non rinuncia alla propria coscienza innocente, all'interiore certezza dell'eccesso sproporzionato della propria sventura rispetto a qualunque colpa commessa, anche a costo di contestare la stessa giustizia di Dio; egli mostra un dolore coraggioso che contesta l'inutile eccesso. Le domande di Giobbe danno voce all'angoscia più radicale dell'uomo: quella di scoprirsi un figlio tradito, imbrogliato da un Dio che gli dà una vita limitata e sofferta, e per di più oscurata dal suo ostile silenzio. In realtà le sue domande distruggono i confini di una religione appiattitasi nella concezione della retribuzione; Giobbe mette in crisi il concetto di giustizia distributiva, mostrando come la ripartizione dei mali è arbitraria e indiscriminata.

E poi vi è il silenzio di Dio:

«Giobbe assume su di sé, nella ribellione, prima la terra che lo circonda, poi si cimenta nel combattimento direttamente da solo: utilizza termini di brutalità, come Dio è stato brutale con lui...»⁵.

Giobbe lancia la sua sfida: «L'Onnipotente mi risponda! Sono pronto a rendergli conto!» (31,35). E Dio risponde, esce dal proprio silenzio (cc. 38–41) e svela l'errore di Giobbe: l'aver considerato la propria sofferenza, sempre e comunque, il frutto di una colpa; Dio, a differenza degli amici, che cercano la causa della malasorte nel presunto peccato di Giobbe, riconosce Giobbe innocente, ma vuole stanarlo da quella logica

ristretta per cui l'innocenza dell'uomo vorrebbe che fosse ricompensata nella salute e nei beni; al contrario, postulerebbe automaticamente la colpevolezza di Dio. Giustizia dell'uomo e giustizia di Dio non sono pensabili soltanto in termini di alternativa, per cui l'affermazione dell'una comporta necessariamente la negazione dell'altra.

Dio rimanda Giobbe alla vastità ed alla grandezza della creazione. La quale è incomprendibile all'intelletto umano, e tuttavia è così magnifica e stupenda che l'uomo davanti al Creatore può solo inchinarsi in atto di riverenza. E se Dio pone all'esistenza tutte le creature, in una sapienza impenetrabile allo sguardo dell'uomo, se egli guida le loro sorti secondo il suo piano imperscrutabilmente sapiente, allora anche la presunta ingiustizia di Dio contro Giobbe, si colloca entro il piano di Dio, ed anche lui, come tutte le creature, si trova nell'ambito del suo disegno di amore.

La lotta di Giobbe con Dio, che è in realtà una ricerca di lui, procede secondo un percorso che va dal Dio concepito come amore, attraverso il Dio apparentemente ostile e assolutamente incomprendibile, al Dio misterioso, trascendente il mondo, ma che in tutte le decisioni segue il piano sapiente della sua provvidenza. L'adirarsi di Giobbe è l'adirarsi dell'uomo contro l'apparente ingiustizia di Dio, ma Dio agisce in piena libertà, sia nella creazione, sia nella vita degli uomini e nella storia, con una sapienza a noi inaccessibile. Ribadendo la sua innocenza, ma insieme rifiutando di accusare Dio, Giobbe (27,5.6) scommette sul mistero di Dio; egli è un giusto sofferente, che, malgrado tutto, vuole credere. La ragione si è dimostrata impotente, la logica della giustizia non dà risposte, resta il misterioso affidarsi a Dio, lì Giobbe cerca, esplora, lotta per uscire da quella logica che non comprende.

Il libro di Giobbe si presenta particolarmente interessante; incisiva è la forza del suo linguaggio; inoltre, l'abbondanza delle immagini, la fine trattazione dei caratteri e la vivace rappresentazione nei colloqui con gli amici, lo rendono accattivante; parimenti, per il suo contenuto il libro si presenta eternamente attuale.

La storia della sua formazione

Secondo l'opinione più diffusa fra gli studiosi, il libro di Giobbe potrebbe avere avuto origine tra il V e il III secolo a.C.; infatti il processo attraverso il quale il libro è giunto alla sua forma finale, ha subito probabilmente diverse elaborazioni.

Gli studiosi sono concordi nel ritenere che all'origine della sua formazione vi sia un'antica tradizione, un racconto popolare non più ricostruibile nel dettaglio, appartenente alla riflessione sapienziale diffusa nel Vicino Oriente Antico. Il racconto popolare vivrebbe in questa semplice trama: Giobbe, uomo giusto, viene messo alla prova, ma resta fedele al suo Dio fino alla fine. Di conseguenza, Dio lo premia moltiplicando i suoi averi, i suoi figli ed i suoi giorni. Il principio della retribuzione che viene qui descritto, mostra come il giusto, anche se sottoposto a gravi e difficili prove, si mantiene fedele al suo Dio e già in questa vita ne sperimenta il premio. Questa semplice narrazione emergerebbe oggi nella parte in prosa del libro, vale a dire nella cornice narrativa, rappresentata dal prologo e dall'epilogo (cc. 1-2 e 42,7-17).

A partire da quella trama, il racconto si è successivamente ampliato con l'inserimento di narrazioni, che sono probabilmente frutto di riflessioni, con l'intento di affrontare in modo problematico la teoria della retribuzione, formulata troppo semplicisticamente: le idee della sapienza tradizionale si scontrano infatti con la vita e con l'esperienza concreta dell'uomo. I dialoghi tra Giobbe e gli amici (cc. 3-27; 29-31;) testimoniano

questa complessa realtà. L'autore probabilmente ha spezzato in due parti il racconto iniziale scritto in prosa, inserendo quello che è poi divenuto il *corpus* del libro, scritto in poesia, nel quale emergono appunto i discorsi degli amici.

Fra questi emerge anche la riflessione rappresentata da Eliu, un personaggio misterioso che compare nei cc. 32–37, il quale, a sua volta, critica duramente non solo i discorsi di Giobbe, ma anche quelli degli amici. Quest'ultimo rappresenterebbe un'ulteriore sviluppo della trama del libro, frutto di un'aggiunta successiva, così come le sezioni rappresentate dall'elogio della sapienza (c. 28) e da alcuni interventi di Dio, soprattutto il suo secondo discorso (40,15–41,26), sezioni che dovrebbero avere sviluppato ulteriormente la trama del racconto.

Si è cercato di datare queste diverse fasi della crescita storica del libro e di individuare il momento in cui ha preso la sua forma finale. Non ci sono riferimenti ad eventi storici che possano aiutare in questo scopo. Anche la lingua è un argomento di discussione; vi è consenso sul fatto che il libro sia stato scritto in ebraico, ma resta problematico per esempio il fatto che la versione greca dei LXX di questo libro presenti un testo più breve, talora parafrasato, con glosse e lacune, come se si rifacesse ad un testo ebraico differente. Complessivamente la figura di Giobbe, che emerge nella versione greca, è meno ribelle di quella del testo ebraico.

Anche il confronto con altri testi biblici può essere un mezzo di ricerca. Si sono notate le somiglianze tra i lamenti di Giobbe (Gb 3) e quelli di Geremia (Ger 20,7-18), o le somiglianze, nello stile e nel modo di affrontare la sofferenza, fra Giobbe e la seconda parte del libro di Isaia (Is 40–55). Inoltre la tematica del libro di Giobbe è stata messa a confronto con certi scritti sapienziali dell'Egitto, quali *Le proteste di un contadino loquace* o *Il dialogo di un suicida con la sua anima*; oppure con scritti provenienti dalla Mesopotamia, come *Il poema del giusto sofferente* e *Il dialogo acrostico sulla teodicea*; oppure con un'opera indiana di un certo re Hariscandra; con le tragedie greche quali *l'Antigone* di Sofocle o *il Prometeo incatenato* di Eschilo.

In realtà il libro di Giobbe trascende la storia, è al di fuori del tempo ed esprime tutte le culture, poiché riguarda l'uomo e la sua realtà esistenziale. Non sorprende perciò che esso presenti somiglianze con altre opere letterarie di epoche e culture diverse.

Il suo posto all'interno del canone

L'approccio storico, dunque, del libro di Giobbe non offre che ipotesi, le ricostruzioni delle diverse fasi della composizione del testo, rimangono ipotetiche, così come l'identità dell'autore rimane sconosciuta. Tuttavia, anche se il testo ha vissuto una lunga storia nella sua formazione, esso viene ora offerto al lettore nella sua forma attuale, nella quale ogni sua parte ha di fatto un ruolo fondamentale, là dove ora si trova. Da questo dato occorre perciò partire, perché è in questa forma che esso appartiene al canone.

Questo è il punto di partenza sicuro per iniziare lo studio del libro di Giobbe: considerare il testo nella sua forma finale, così come esso ci è giunto, ed inoltre il fatto che esso sia posto, nel canone, all'interno della sezione degli *Scritti*, secondo la Bibbia ebraica, vale a dire fra i libri sapienziali della tradizione cristiana. Il libro di Giobbe deve pertanto essere letto e interpretato all'interno della tradizione sapienziale; esso è un libro sapienziale.

Nelle due prime sezioni della Bibbia, la *Legge* e i *Profeti*, Dio è al centro della storia; egli infatti interviene nella storia del suo popolo, dona la sua alleanza, stringe il suo patto/promessa, rivela la sua legge. Inoltre, il profeta parla in nome di Dio e proclama la sua parola.

Nei libri sapienziali, al contrario, l'essere umano è posto al centro. Dio dà alla persona umana piena responsabilità sul mondo e sulla sua vita. Il libro di Giobbe si colloca in questo contesto sapienziale; esso si rivela come riflessione critica dell'uomo sull'uomo, sulla sua ricerca della felicità, sulla sofferenza, entrambe lette all'interno del disegno di Dio riguardo gli uomini.

Il libro di Giobbe va dunque letto in questo contesto e così come il redattore/autore finale ce lo ha consegnato. Giobbe è l'uomo di ogni tempo, riflette tutte le epoche, tutte le culture, e questa è la caratteristica della letteratura sapienziale. Definire i generi letterari presenti in questo libro, unico nel suo genere, risulta problematico: un dramma⁶, un procedimento giudiziario, una disputa sapienziale, una lamentazione salmica⁷. Le opinioni degli studiosi non concordano. Il racconto primitivo di Giobbe, la forma del dialogo con gli amici e lo scenario culturale di fondo del libro, provengono dalla regione del Vicino Oriente; l'Egitto ha fornito immagini e generi letterari, ma sono le tradizioni sapienziali e salmiche della Bibbia, che hanno messo a disposizione dell'autore un patrimonio di immagini tradizionali ed hanno creato il contesto teologico che rende il dramma di Giobbe così originale.

Si può dunque ritenere che il libro di Giobbe sia un crocevia in cui confluiscono la sapienza del Vicino Oriente Antico e quella di Israele. In entrambe si incontrano e si scontrano le tesi sulla retribuzione e le domande angosianti che provengono dall'esperienza concreta dell'uomo.

La sua struttura letteraria

Il libro abbraccia 42 capitoli; Gb 1–2 e 42,7-17 rappresentano la cornice narrativa — vale a dire il prologo e l'epilogo — e sono in prosa; il *corpus* del libro, invece, è in poesia. Nel complesso si possono distinguere nove parti principali:

- La rettitudine di Giobbe e le due prove: Gb 1–2;
- primo ciclo di dialoghi con gli amici: Gb 2,11–14,22 (tre discorsi e tre repliche);
- secondo ciclo di dialoghi: Gb 15–21 (tre discorsi e tre repliche);
- terzo ciclo di dialoghi: Gb 22–27 (due discorsi e due repliche);
- l'inno sulla sapienza: Gb 28;
- discorso conclusivo di Giobbe: Gb 29–31;
- i discorsi di Eliu: Gb 32–37;
- la risposta di Dio, la sottomissione di Giobbe: Gb 38,1–42,6;
- la giustificazione di Giobbe, la sua rinnovata fortuna e felicità: Gb 42,7-17.

Il prologo e l'epilogo dipingono la vita di Giobbe come quella di un uomo benedetto da Dio, prolifico e agiato, che deve subire, per iniziativa di satana, la perdita di tutti i suoi possessi, dei suoi figli e della propria salute. Secondo l'epilogo Giobbe, che ha dato dimostrazione di sé nelle prove, viene giustificato da Dio e rimesso di nuovo nella sua precedente condizione fortunata, anzi la sua prosperità è raddoppiata. Egli ottiene anche nuovamente lo stesso numero di figli. Il prologo, articolato in sei brevi scene distribuite

tra cielo e terra (1,1-5; 1,6-12; 1,13-22; 2,1-6; 2,7-10; 2,11-13), ha come tema la sofferenza considerata come prova della fede, secondo la più pura tradizione biblica che ha in Abramo, che deve sacrificare il figlio Isacco (Gn 22), il suo primo esempio; qui come là, la persona provata nell'ambito familiare, si mantiene fedele a Dio.

In seguito alla sorte improvvisa e incomprensibile che si abbatte su Giobbe, narrata nella cornice, nel *corpus* centrale viene discussa, come oggetto vero e proprio del libro, la questione del giusto governo di Dio nella vita umana. Nel dialogo poetico tra Giobbe e gli amici (3–27) viene ribadito sempre lo stesso concetto: la tragedia esistenziale di Giobbe è la giusta punizione per il suo peccato. La teoria della retribuzione (cf. Dt 28; Lv 26) intesa in modo rigido, non solo distrugge la realtà tragica del male, ma banalizza anche il mistero di Dio. Secondo questa teoria, al giusto vengono concesse in sorte fortuna e benedizione, mentre al malvagio sventura e maledizione, come paga delle sue continue trasgressioni della legge. E proprio questa impostazione, Giobbe non riesce ad accettare. Al centro del libro si eleva dunque una forte polemica contro un modo troppo schematico di parlare di Dio.

Alla fine, Giobbe si rivolgerà direttamente a Dio, perché, essendo giusto, mostri la logica di quello che gli sta accadendo. Dio apparentemente non gli risponde (38–41), ma lo mette di fronte alle meraviglie della natura: di fronte al disordine che il dolore di Giobbe denuncia, vale a dire di fronte alla sproporzione tra la sofferenza che subisce e il male che egli ha commesso, che comunque è imputabile alla costitutiva fragilità umana, Dio ripropone a Giobbe l'esperienza di un cosmo, ordinato, di cui l'uomo non conosce i segreti, ma di cui può ammirare l'armonia⁸. L'inno alla sapienza del c. 28 guida il lettore verso questa distinzione tra la sapienza di Dio e il sapere limitato dell'uomo, la cui unica saggezza può consistere, nel suo aspetto più profondo, nella riverenza nei confronti di Dio⁹. In questo modo viene posta la base per il seguito del libro.

La composizione del libro è poi interrotta in Gb 32–37 dai discorsi di Eliu; in essi un giovane maestro di sapienza, in forma di monologo, espone la sua concezione, nella quale il dolore è presentato in una prospettiva differente, pedagogica: attraverso questo mezzo Dio educa infatti giusti ed empi perché entrambi imparino ad accogliere con amore il progetto di Dio, pur non comprendendolo.

Il mistero dell'uomo

Quella di Giobbe è innanzitutto la storia di un uomo che sperimenta il proprio limite di essere umano, creatura che «come fiore sboccia, ed è subito avvizzito, come ombra svanisce e mai si arresta» (14,1-2); egli «nella polvere ha il fondamento» (4,19). E dunque Giobbe si domanda: «Può il mortale, essere giusto dinanzi a Dio?» (4,17).

Giobbe sperimenta tutte le contraddizioni che l'uomo vive dentro di sé; egli è creatura mortale che aspira, come ogni uomo, a superare proprio quel limite di essere creaturale, lo vuole superare quando tenta di comprendere il linguaggio di Dio, i suoi piani, il significato del dolore, del senso della sofferenza. Giobbe aspira, come ogni uomo, a quella felicità che proprio in quanto creatura mortale non può raggiungere.

Ma Giobbe è soprattutto nostro maestro nella fede, perché la sua è la storia di un credente; in ogni momento della sua vita, anche di fronte alla disperazione più grande, egli cerca Dio, e lo cerca nell'oscurità della sua comprensione, lo cerca nella sua ribellione, ed anzi proprio questa diviene un tentativo di porsi in dialogo con lui.

Giobbe è poi la parabola del popolo ebraico, vale a dire egli è l'uomo del suo tempo; egli esprime il dramma della sua epoca, piena di sconvolgimenti: Israele non esisteva più come nazione, il regno ed il tempio non esistevano più. Con questi era anche scomparsa la certezza che Dio fosse la guida e il sostegno. E la promessa di Dio? La sua alleanza? La sofferenza di Giobbe, il suo volere infrangere il silenzio di Dio testimonia il ripensamento dell'idea tradizionale di Dio e la ricerca di un rapporto più autentico con lui.

¹ Cf. HAROLD S. KUSHNER, *When Bad Things Happen to Good People*, New York, Avon Books, 1981.

² Cf. H. GROSS, *Giobbe*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 7.

³ Cf. AA.VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, p. 29.

⁴ Cf. G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1979, p. 813.

⁵ Cf. AA.VV., *Giobbe*, p. 161.

⁶ Tra i primi a considerare Giobbe una tragedia: Teodoro di Mopsuestia nel IV sec. d.C. Questa ipotesi è stata accolta e sviluppata da L. Alonso Schökel, il quale ritiene che Giobbe sia un dramma, la rappresentazione del dramma eterno e universale dell'uomo: Prologo (1-2); Preludio (3); Atto I (4-14); Atto II (15-21); Atto III (22-27); Interludio di un solista o di un coro (28); Atto IV: prima parte: parla Giobbe (29-31); inserzione: parla Eliu (32-37); seconda parte: parla Dio (38,1-42,6); Epilogo (42,7-17). Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Borla, Roma 1985, p. 133.

⁷ È la propsta di C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob*, Tübingen 1956, il quale pensa che Giobbe sia una lamentazione drammatizzata.

⁸ Cf. D. SCAIOLA, «Giobbe», in A. Bonora – M. Priotto (ed.), *Libri Sapienziali e altri scritti* (Logos 4), Elle Di Ci, Luemann (Torino) 1997, p. 60.

⁹ Cf. GROSS, *Giobbe*, p. 9.

Maria Rita Marengo Bovone

LE PAROLE DI GIOBBE AI TRE AMICI E LA CONTESTAZIONE DI DIO

Dopo il ritorno dall'esilio in terra di diaspora, la tradizione credente di Israele stava completando una lenta e inarrestabile metamorfosi nel suo sentire religioso e, soprattutto, nel modo di concepire il suo rapporto con il Dio dei padri. La preziosa mediazione degli scribi sapienti stava traghettando il patrimonio teologico della tradizione verso una comprensione meno ideologica della propria fede, consegnando un'immagine più profonda e inquietante, ma anche più familiare e vicina della divinità. L'esperienza di Dio, senza rinnegare le grandiose teofanie dei racconti di fondazione o il coinvolgente *pathos* della testimonianza profetica, si poteva immaginare e raccontare nella quotidianità come incontro intimo e personale nell'ascolto e nello studio della parola divina.

La sapienza della crisi

Diversamente da *Proverbi* dove erano accadimenti storici e vicende culturali esterne a incrinare la solidità della fede, specie delle giovani generazioni, nel libro di Giobbe a far scricchiolare la fiducia di un maturo e affidabile credente è lo stesso incomprensibile agire di Dio che sembra contraddire, con il suo imprevedibile e quasi capriccioso comportamento, le conquiste più luminose e certe fin lì acquisite dalla tradizione.

Una diffusa moda ermeneutica ha ravvisato in questo libro, e in *Qohelet*, la trascrizione testuale più lucida e toccante di questa stagione di "crisi della sapienza". Forse le cose non sono andate in questo modo: una lettura più disincantata e meno pretenziosa potrebbe interpretare questi libri come "sapienza della crisi", come la ricerca compiuta dai sapienti per capire e comunicare il senso della loro fede in un tempo sconvolto da domande brucianti e inevitabili.

Il libro di Giobbe sarebbe allora un tentativo lucido e leale di risignificazione teologica per rispondere alle questioni attualissime suscitate da una stagione di rapida mutazione antropologica e storica, quando non era più possibile accontentarsi della testimonianza a tinte forti su YHWH trasmessa dalla tradizione. Non era più possibile insistere sullo schematismo giuridico del retribuzionismo, drammaticamente smentito dai dati dell'esperienza e ormai poco convincente moralmente, come si evince dalle parole di Giobbe agli amici.

Un dialogo in versi per una realtà senza poesia

Ci sono diversi modi di accostarsi a questo dibattito incandescente, per orientarsi nella lettura di uno dei documenti più impressionanti che Israele abbia prodotto come controtestimonianza sul suo Dio¹.

La struttura del dialogo, con la sua commistione di generi letterari (lamentazione, composizione giuridica con accenni salmici, testi sapienziali costruiti con argomentazioni giuridiche) abbraccia i capitoli 4–27 e comprende tre cicli di discorsi (cc. 4–14; 15–21; 22–27), se si considerano i tre argomenti principali sviluppati dagli amici e le due tesi favorite di Giobbe, oppure va dal c. 3 al 27, secondo la proposta di Ravasi che individua nove proteste di Giobbe e tre (o due) serie di interventi dei tre amici².

La stratificazione redazionale riflette il travaglio dell'impervio percorso letterario e teologico che dalla corte di un YHWH bonario e remissivo, ancora sommerso dalla pleora di assistenti e consiglieri che affollava il *pantheon* politeistico, cerca di raggiungere una visione di Dio meno legalistica e scontata di quella patrocinata dagli ottusi e molesti visitatori che discettano in versi su una realtà affatto poetica. Lo stesso Giobbe, nonostante le sue veementi proteste, non appare mai sleale verso la propria tradizione teologica, muovendosi ancora dentro l'ottica tradizionale del retribuzionismo. Ne mette in discussione la verificabilità storica, non la verità teologica: al protagonista del libro risulta incomprensibile il governo divino del mondo che una miope e spietata difesa dottrinale si affanna a confermare contro ogni evidenza, ma non gli viene mai meno la fede nella superiore, anche se misteriosa, giustizia divina.

Se si guarda più da vicino allo sviluppo teologico delle argomentazioni di Giobbe, si può vedere come, nel primo ciclo, il suo lamento iniziale (c. 3) incompreso e frustrato dal giudizio formale e ingiusto degli amici, si trasforma dapprima in rimprovero (cc. 6–7) e quindi in attacco contro Dio stesso (cc. 9–10). Nel secondo, la sua solenne proclamazione d'innocenza è tesa inutilmente ad ottenere dall'impassibile divinità un audace confronto giudiziario (cc. 12–14), mentre intanto rinfaccia al grande Assente di non ristabilire il diritto conculcato del giusto (cc. 16–17) e di non schierarsi a difesa dell'infelice perseguitato (c. 19). Infine, nel terzo, la progressione teologica degli interventi di Giobbe si muove polemicamente in due direzioni: da una parte attacca gli amici, confutando con l'evidenza dell'esperienza le loro tesi sull'infelicità dell'empio e la beatitudine dei giusti in questo mondo (c. 21), dall'altra contesta con forza Dio per il suo sconcertante silenzio (cc. 23–24) che sembra quasi prendersi gioco della supplica fiduciosa dell'innocente (26,1-4; 27,1-6.11-12).

Questa articolazione fa emergere come il problema vero sotteso a tutto il libro è che la comprensione piena degli eventi non può essere ottenuta con l'uso di astratte categorie etiche ma, con l'ausilio della *hokm*• (sapienza), deve essere ricondotta all'interno del più ampio quadro della diveniente creazione. Il recupero della creaturalità consente al credente di evitare le stucchevoli geometrie delle concezioni dualistiche e il rigore disumano dei vari monismi etici, ricollocando l'evento salvifico dell'alleanza nell'orizzonte di una più comprensiva teologia della creazione.

In questa prospettiva risulta più agevole contestualizzare il libro non solo in un tempo successivo alla tematizzazione della teologia deuteronomistica, ma anche dopo la

rigorosa formulazione del monoteismo propugnato dal profetismo deuterocanone e dopo la lezione di Ezechiele sulla responsabilità individuale, in una stagione prossima alla sintesi sapienziale prospettata da *Proverbi* e dai primi undici capitoli della Genesi.

Senza sottovalutare l'utilità che una visione complessiva del libro può apportare alla comprensione delle singole parti, si deve però prendere atto che le risposte di Giobbe si muovono sempre all'interno della stessa logica retribuzionistica dei suoi interlocutori. Anzi, l'impianto processuale dei suoi interventi che contestano l'incomprensibile ed esasperante indifferenza divina che lascia prosperare prevaricatori e violenti, ribalta l'atteggiamento delle parti in causa, ma non la tesi teologica di fondo: quegli elementi che nella predicazione profetica erano i tipici atti di accusa di Dio contro la durezza di cuore del popolo, diventano atto di accusa del credente contro Dio stesso.

L'assenza o l'exasperante dilazione dell'intervento divino nella vicenda umana, letta alla luce del dogma della retribuzione, rivela agli occhi di Giobbe l'inconsistenza della spiegazione tradizionale che accetta di polverizzare l'esperienza per salvaguardare un teorema dottrinale. Una divinità distratta che fa subire all'innocente la stessa sorte del malvagio rivela tutta l'inaffidabilità e arbitrarietà del suo improvvido agire e lo scarto tra la retribuzione sperata e quella sperimentata rischia di mettere in crisi lo stesso ordine del mondo (19,6-12), svuotando di ogni fondamento la stessa speranza del credente fino ad annullarla (14,19)³.

La contrapposizione con l'argomentazione degli amici mostra come dalla onnipotenza di Dio non si deduce "necessariamente" la sua giustizia, anzi se la vicenda umana è il campo della verificabilità della giustizia di Dio, egli è impotente o arbitrariamente ingiusto. Inoltre, di fronte all'onnipotenza di Dio non ha senso parlare di giustizia tra gli uomini, perché tutti i suoi effetti vanno imputati a colui che la esercita, compresi quelli perversi. All'uomo, considerato essere corrotto e soggetto alla corruzione, non è imputabile nulla: è l'inganno di una apologetica che per difendere Dio annienta l'uomo⁴.

Per questo Giobbe invoca e, in tutti i modi, cerca di provocare un intervento chiarificatore della divinità: Dio deve compiere una doverosa opera di razionalizzazione etica della storia, riequilibrando una conoscenza della giustizia divina che, alcuni secoli dopo l'esilio, appariva inadeguata e inappagante.

Crisi della teodicea, non della sapienza

Alla luce di queste osservazioni si comprende come il problema centrale del dialogo, ma anche del libro, è dunque la contestazione della teodicea ingessata della tradizione imperniata sulla torah, che l'inerzia concettuale di una formulazione dottrinale dal passato glorioso si ostina a considerare in termini etici che ignorano la più comprensiva teologia della creazione⁵. Il rischio è di sterilire la sapienza in formule rassicuranti (12,2), non comprendendo che proprio la fede è la radice perenne di ogni vera inquietudine.

Se si guarda alle diverse pericopi del dialogo, secondo la funzione che svolgono nel piano complessivo del dibattito, si può osservare come il linguaggio con cui Giobbe nei suoi discorsi si rivolge alla divinità è rivelatore di questa contestazione. Si possono distinguere i brani in cui il suo lamento è indirizzato a YHWH con i nomi della tradizione, e altri in cui chiede ragioni direttamente al suo Dio. Nella prima sezione si fa uso di nomi divini arcaicizzanti e Dio non è mai chiamato con il nome di YHWH prima

del discorso nel vortice d'aria, dove scompaiono i titoli divini per fare posto ad un rapporto personale sigillato dal "tu". Per i nomi della tradizione si può vedere: 6,4; 9,2-3.14-24.32-35; 13,3.7-11.13-19; 16,7-17; 19,6-12.21-22; 23,1-17; 24,1; 27,2-6.

In tutti questi passi, Dio è visto come un Onnipotente (6,4) molto distante (9,16), addirittura indifferente davanti alla disperazione degli innocenti (9,22) e assai severo (9,13) che non risponde in giudizio (9,15-19). *Shaddai* è descritto con immagini di violenza (16,12) e di forza (9,14-24) prese dal mondo animale (16,9) o da quello della guerra (16,14) o della caccia (16,12-13), un Dio con cui è impossibile il dialogo (13,3-19) e che lascia di sé un'immagine di maestosa arbitrarietà (23,13-17) che evoca in Giobbe pensieri di paura e di terrore (23,15), amareggiando la sua vita perché ha privato il pio credente del suo diritto (27,2).

Ma in tutto questo Giobbe non ha peccato, perché in lui anche la provocazione più ardita non persegue una voglia di rottura e di bestemmia, ma un appassionato desiderio di confronto che non desiste dal cercare il suo volto (23,3.6), presentando al giudizio di Dio stesso tutte quelle immagini insopportabili della divinità che sono per lui occasione di smarrimento e di sconforto, ma non certo di incredulità. Lamentarsi di Dio con Dio è audacia da vero credente, è un atto di fiducia infinita, anzi è la scommessa più alta e rischiosa della fede che impegna la santità e l'onore stesso di Dio a intervenire, provocando una vera ordalia cui nemmeno l'Onnipotente può a lungo sottrarsi.

Il quadro di fiduciosa e insieme aspra interrogazione di Dio è completato e arricchito dai passi dove Giobbe si rivolge al suo Signore direttamente, facendo così cogliere in profondità il segreto di luce della sua fede. I testi in questione sono concentrati nel primo ciclo: 7,7-21; 9,27-31; 10,1-22; 13,20-14,22; nel secondo si incontrano solo in 17,4-6; per ricomparire nel monologo di 30,20-23 e finalmente in 42,5. In questi passi si incontrano molte espressioni veramente intense e toccanti che mostrano la familiarità e la solidità della relazione che lega Giobbe a Dio:

- Ricordati che un soffio è la mia vita (7,7);
- I tuoi occhi mi cercheranno, ma io più non sarò (7,8);
- Lasciami, perché un niente sono i miei giorni (7,16);
- Giacerò nella polvere, mi cercherai e io non ci sarò (7,21);
- Le tue mani mi hanno fatto e plasmato (10,8);
- La tua premura ha custodito il mio spirito (10,12);
- Perché mi nascondi la tua faccia? (13,24);
- Volessi tu nascondermi nel regno dei morti, fissarmi un termine e poi ricordarti di me (14,13);
- Mi chiameresti e io risponderai l'opera delle tue mani tu brameresti (14,15);
- Ora i miei occhi ti vedono (42,5).

Accanto a queste espressioni che rivelano una tenera consuetudine di intimità con un Dio fino a prima conosciuto come benevolo e vicino, si devono però ricordare anche le parole di contestazione che segnano, negli stessi testi, l'amaro sfogo di Giobbe per la delusione inconsolabile che gli procura il suo inafferrabile e maestoso Creatore.

Gli specialisti hanno messo in evidenza come in questi passi si snoda una critica serrata alle concezioni più diffuse e di maniera della teodicea tradizionale che concepiva Dio in modo così astratto da apparire irreali. Nelle parole di Giobbe si può così ritrovare una critica sistematica a una bontà divina a buon mercato, contestata dall'insostenibile inconsistenza fisica e morale dell'infelice condizione umana, ma anche per l'irrazionale condotta di Dio che non interviene con fruttuosa e visibile pedagogia nel mondo. Non

castigando il comportamento delittuoso degli empi e non proteggendo l'uomo giusto e fedele si dissolve il sistema di sanzioni che garantiscono coerenza morale all'agire umano:

Se anche io avessi ragione,
al mio giudice non risponderei e dovrei domandare pietà.
Se lo chiamassi e mi rispondesse,
non crederei che voglia ascoltare la mia voce.
Egli con una tempesta mi schiaccia,
moltiplica le mie piaghe senza ragione (9,15-17).

Con un'audacia mai prima conosciuta Giobbe porta l'esigenza di giustizia umana al cospetto della stessa santità divina, contestandone la concezione enigmatica di una tradizione che ne dava una versione così rarefatta e accomodante da sembrare "metafisica" e fuori dal tempo. Dio con la sua distaccata e algida presenza, indifferente e muta, di fatto, favoriva solo gli empi (cf. 10,3):

Perché i malvagi continuano a vivere
e invecchiando diventano più forti e più ricchi? (21,7).

Con rigore implacabile prende le distanze anche da una visione stereotipa della sapienza divina che, rinunciando o non riuscendo più a reggere il mondo nell'ordine visibile di una giustizia vincente, ricorre alla brutalità della forza e all'umiliazione dell'irrisione proprio verso il credente più vessato ed esposto:

È forse bene per te esser violento? (10,3).
Tu mi hai fatto diventare la favola delle genti e oggetto di scherno davanti a loro
(17,6)

Certo, queste critiche sconvolgono alle fondamenta l'impalcatura apologetica della teodicea tradizionale, ma nel contempo pongono le basi per un aumento di luce che solo l'intervento di una nuova rivelazione divina può donare dall'alto, come fa intravedere il redattore nell'interludio sapienziale del c. 28, dal momento che i limiti delle diverse correnti teologiche sono penosamente, e impietosamente, offerte al lettore che, a differenza di Giobbe, è informato sulla verità del suo stato.

Il giusto è umiliato non per sua colpa, ma per quella strana scommessa che YHWH ha fatto con il satana che tra i figli di Dio è il consigliere più caustico e diffidente oltre che lo spietato avversario dell'uomo (cc. 1-2).

Una resistenza esemplare e benedetta

La teodicea tradizionale è scossa dunque da una domanda irrefrenabile e impertinente che con misurata irriverenza percorre tutto il parlare di Giobbe (cc. 3-27) e la sua stessa autodifesa (cc. 29-31): «Perché Dio, il Dio dei padri, si rivela d'improvviso inaffidabile?».

È la domanda centrale e ricorrente della "contro-testimonianza" d'Israele su Dio. Domanda dunque antica e assoluta che Abramo non osa nemmeno formulare davanti all'agire contraddittorio di un YHWH che si riprende quello che ha promesso e donato (Gn 22), di un Giacobbe inutilmente vincitore che in premio è sciancato da un Dio in vena di benedizione (Gn 32,23-33), di un Giuseppe prediletto figlio dell'amore che è inconsapevole profeta della sua sventura a vantaggio dei fratelli (Gn 37-48) e ancora di Mosè fermato sulla via dell'obbedienza da un Dio notturno che lo vuole addirittura uccidere (Es 4,24-26), e di tanti altri re, profeti e testimoni di Dio fino a Giobbe.

Ma questa interrogazione perenne e ineludibile nel libro, nella parte in prosa, è preceduta da una domanda speculare e altrettanto univoca che il satana con oggettiva osservazione insinua nel cuore di Dio e che sostiene tutto il libro:

«Giobbe teme Dio per nulla?» (1,9).

La sua fedeltà è veramente disinteressata, la sua obbedienza è genuina o è frutto di calcolo? Poco conta notare che il dubbio è avanzato dal satana a un Dio che esibisce la rettitudine a tutta prova dell'irreprensibile suo servo. Indubbiamente la condotta obbediente di altri fedeli servi di YHWH prima di Giobbe, non era stata così pura e disinteressata se la richiesta del satana convince il consiglio celeste e trova accoglienza nel cuore di un Dio troppo facilmente cedevole. Nella relazione tra Giobbe e il suo Signore, il dubbio reciproco non serve però a legittimare l'esercizio perpetuo del sospetto, postula invece la gratuità assoluta della fede che sola può provocare l'intervento di Dio.

Lungo tutto il dialogo Giobbe condivide con gli amici l'affidabilità dell'alleanza garantita da YHWH e insiste nel riaffermare la sua innocenza, proprio perché continua a credere in quella giustizia divina che tuttavia la sua esperienza deve lealmente riconoscere al presente come non più affidabile, rifiutando ogni accomodamento ipocrita e bigotto.

È per questo suo coraggioso grido davanti all'incomprensibile agire divino, per questa sua caparbia resistenza davanti alle pressioni ideologiche delle teologie, per questa sua trasparente ingenuità davanti alle sconcertanti metamorfosi divine che questo saggio, non ebreo, è divenuto, in benedizione, l'interlocutore esemplare di chi in ogni tempo può accettare di perdere tutto, ma non il suo Dio, come con tutta la sua forza griderà dal legno anche il solo giusto: Cristo Gesù.

¹ Si veda il commento esegetico-teologico di G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1991³; quello di L. ALONSO SCHÖKEL - L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Roma 1985, e il recente e suggestivo saggio di G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica* (AnBib 135), Roma 1995.

² RAVASI, *Giobbe*, 30-32. Per un recente *status quaestionis*, cf. BORGONOVO, *La notte e il suo sole*.

³ A. PASSARO, «Domande e risposte sulla giustizia in Giobbe», in R. Fabris (ed.), *Giustizia in conflitto. XXXVI Settimana Biblica Nazionale, Ricerche Storico Bibliche* 1-2 (2002) 123-128.

⁴ Cf. F. MIES, «Dans la tourmente. Toute-puissance et alterité», in A. Gesché – P. Scolas (ed.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris 1999, 85-103.

⁵ L'individuazione di un tema centrale nel libro non significa tuttavia che esso sia l'unico tema.

Giuseppe Bellia

LA SCOMMESSA DI DIO E IL DUBBIO DI SATANA (PROLOGO ED EPILOGO)

«C'era una volta nella terra di Uz...». Sembra di leggere l'inizio di una fiaba di Andersen e, difatti, potrebbe esserlo se non ci trovassimo tra le mani, anziché un libro per bambini, la storia biblica di Giobbe...

Giobbe il paziente, l'uomo provato da Dio, il credente incrollabile: si affollano gli epiteti per questa figura che, molto più di altre provenienti dalla storia biblica, appartiene da sempre all'immaginario collettivo, credente e non; un successo decretato dalla storia dell'arte di tutti i secoli. Ma da dove nasce questo successo? Che cosa fa di Giobbe un primo attore della letteratura mondiale? La singolarità compositiva del testo offre, in realtà, numerose risposte: una cornice narrativa brillante, efficace, impressionante nella sua capacità di imprimersi rapidamente nella mente dei lettori; un immaginario poetico vibrante, che raggiunge altezze vertiginose; una tematica universale, capace di parlare all'uomo di ogni tempo quanto poche altre.

La cornice del racconto

Il piacere della lettura comincia proprio in quell'inizio tra il mitico e il fiabesco («C'era nella terra di Uz un uomo chiamato Giobbe: uomo integro e retto, temeva Dio ed era alieno dal male...») che dà l'avvio ad una sorta di sacra rappresentazione, avente come protagonisti, oltre ad un ignaro Giobbe, persino Dio in persona e l'avversario di sempre, l'accusatore, il satana. Ed ecco arrendersi davanti ai nostri occhi due scenari, uno in terra e l'altro addirittura in cielo. Sì, perché la cornice in prosa si muove magistralmente tra questi due piani, terrestre e celeste, mettendo il lettore in grado di guardarli entrambi in campo lungo: offrendogli, in pratica, la stessa prospettiva di Dio... Con questa mossa accattivante il racconto procede e ci avvinghia alle sorti altalenanti di quest'uomo, in balia di inedite "scommesse" divine.

Ma procediamo con ordine. Può aiutarci organizzare il prologo secondo l'alternanza dei due piani d'azione, ricavandone lo schema seguente:

cap. 1 vv. 1-5 Prologo in terra

-
- vv. 6-11 Prologo in cielo
 - vv. 13-22 In terra: le prove di Giobbe (I). La perdita delle ricchezze:
 - i buoi e le asine (13-15)
 - le pecore e i guardiani (16)
 - i cammelli e i guardiani (17)
 - i figli e le figlie (18-19)
 - reazione di Giobbe e giudizio del narratore (20-22)
 - cap. 2 vv.1-6 Il prologo in cielo
 - vv. 7-10 In terra: le prove di Giobbe (II). La perdita della salute:
 - la piaga maligna (7-8)
 - la provocazione della moglie (9)
 - reazione di Giobbe e giudizio del narratore (10-11)
 - vv. 11-13 In terra: intervento dei tre amici

Come appare dallo schema, le corrispondenze tra i due piani, nonché i richiami tra le varie fasi di una stessa ambientazione, sono numerose, e se al lettore moderno e smaliziato possono risultare spesso ripetitive o martellanti, sono esse a decretare l'efficacia narrativa del prologo.

Il prologo in terra

Job 1:1 Viveva nella terra di Us un uomo chiamato Giobbe, integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male.

2 Gli erano nati sette figli e tre figlie;

3 possedeva settemila pecore e tremila cammelli, cinquecento paia di buoi e cinquecento asine, e una servitù molto numerosa. Quest'uomo era il più grande fra tutti i figli d'oriente.

4 I suoi figli solevano andare a fare banchetti in casa di uno di loro, ciascuno nel suo giorno, e mandavano a invitare le loro tre sorelle per mangiare e bere insieme.

5 Quando avevano compiuto il turno dei giorni del banchetto, Giobbe li mandava a chiamare per purificarli; si alzava di buon mattino e offriva olocausti per ognuno di loro. Giobbe infatti pensava: «Forse i miei figli hanno peccato e hanno maledetto Dio nel loro cuore». Così era solito fare Giobbe ogni volta.

La presentazione di Giobbe non sarebbe potuta essere più esemplare: il nostro eroe di Uz¹ è introdotto da due endiadi, la prima di attributi («integro e retto»), la seconda di predicati («temeva Dio ed era alieno dal male»): praticamente perfetto! Di questo giudizio morale così impegnativo il narratore si assicura un garante d'eccezione, tant'è che in 1,8 e 2,3 è Dio stesso a parlare di Giobbe nei medesimi termini dell'introduzione. Non solo: come se non bastasse, dopo aver elencato le ricchezze infinite di quest'uomo² e averlo definito «più grande tra tutti i figli d'oriente», il narratore ci mostra Giobbe in opera mentre purifica i figli dopo i frequenti pranzi comuni (una famiglia davvero prospera, unita e felice) e offre olocausti per le eventuali offese che possono aver arrecato a Dio.

Sembra non ci sia spazio per alcuna complicazione in questo inizio: l'equilibrio appare inattaccabile da qualsiasi negatività, tanto quanto il nostro protagonista è lontano dal male. E invece...

Il prologo in cielo

6 Ora, un giorno, i figli di Dio andarono a presentarsi al Signore e anche Satana andò in mezzo a loro.

7 Il Signore chiese a Satana: «Da dove vieni?». Satana rispose al Signore: «Dalla terra, che ho percorso in lungo e in largo».

8 Il Signore disse a Satana: «Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male».

9 Satana rispose al Signore: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla?»

10 Non sei forse tu che hai messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quello che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra.

11 Ma stendi un poco la mano e toccherà quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente!».

12 Il Signore disse a Satana: «Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stendere la mano su di lui». Satana si ritirò dalla presenza del Signore.

E invece, durante un'assemblea celeste, il satana si presenta al cospetto di Dio. Ha un ruolo singolare questo personaggio, che erroneamente identificherebbero con il maligno o Satana (scritto con l'iniziale maiuscola): se, infatti, nel racconto egli non raccoglie certo le simpatie dei lettori (è una specie di avversario o di spia, che cerca di insinuare in Dio il dubbio sulla sua migliore creatura), va tuttavia detto che il suo ruolo nell'ingranaggio del racconto è fondamentale. Senza di lui, praticamente, il dramma non inizierebbe: serve un oppositore che crei un ostacolo al cammino del nostro eroe affinché la storia proceda.

Ed ecco il suo provocatorio andare al cospetto di Dio, dopo un giro di perlustrazione della terra. Ad un certo punto sembrerebbe quasi che sia Dio a cercare la sfida («Da dove vieni?...Hai posto attenzione al mio servo Giobbe?») e il satana non perde occasione di lanciare il sospetto: Giobbe non teme Dio *hinnām*³; egli è tanto integro e pio perché il Signore lo ha protetto con la sua benevolenza. L'immagine usata dal satana è quella di una siepe (*śûk*) con la quale Dio avrebbe protetto Giobbe, la sua casa e tutto quanto è suo⁴.

Fanno così il loro ingresso nel racconto due tematiche dominanti l'intera narrazione: l'opposizione benedizione/maledizione, da un lato, e la gratuità della fede dall'altro. Ne vedremo lo sviluppo assieme al procedere del racconto, ma possiamo notare immediatamente che la provocazione del satana riprende ironicamente la benedizione (1,11: «Toccherà quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia»), con una sorta di eufemismo per dire, senza affiancare maledizione e persona divina, che Giobbe non esiterà a rinnegare il suo Dio all'arrivo delle sventure⁵. Ma il Signore scommette, fiducioso, sulla sua creatura e permette la prova: concede al satana un potere di intervento, escludendone per il momento la persona fisica di Giobbe.

Al lettore, adesso, il gusto di scoprire chi vincerà.

In terra: le prove di Giobbe (I)

Le prove inviate dal satana a Giobbe fanno quasi impallidire il racconto delle dieci piaghe che preparano l'esodo, tale è la rapidità con cui si succedono e il ritmo quasi parossistico con il quale il racconto le presenta. La stilizzazione degli episodi è evidente; il racconto è ripetitivo, la trama è identica per tutte le scene:

- introduzione;
- ingresso del messaggero;
- racconto della sciagura;
- conclusione: «Sono scampato io solo che ti racconto questo».

L'intreccio lascia senza fiato: il primo messaggero non è ancora uscito di scena («Mentre egli ancora parlava..»), che già gli si avvicenda il secondo, e così per tutti gli altri. Al loro numero — quattro è il numero biblico della totalità dei mali⁶ — fanno da contraltare i cinque verbi del v.20 aventi Giobbe come soggetto e racchiusi tra un suo alzarsi e cadere (le piaghe cadono sui beni del protagonista, che cade al suolo: la prossemica della sezione è molto efficace), ma l'atteggiamento finale è atteggiamento di preghiera, non di prostrazione, come le parole che egli pronuncia:

«Nudo uscii dal seno di mia madre, nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore» (1,21).

Giobbe benedice il Signore realmente, senza il sarcasmo insinuato dal satana; la sua storia si fa tra il dare e il togliere apparentemente inspiegabili di un Dio che si riconosce ancora come Signore. In poche righe il suo destino si è capovolto, eppure egli resta fedele; e il narratore lo esplicita ancora, al v.22, con un giudizio morale di irrepreensibilità assoluta⁷.

Non c'è che dire: la prima manche è vinta da Dio!

II prologo in cielo: e la sfida ricomincia...

In questa seconda fase, con cui inizia il capitolo 2, assistiamo ad una sorta di reduplicazione degli eventi della prima, tuttavia intensificati. Fino al v. 3 si ripete, identica, la scena dell'assemblea celeste comprendente il satana, al quale Dio rivolge la nota domanda sui risultati della sua "indagine" terrestre, con il riferimento esplicito a Giobbe e alla sua integrità.

Prima aggiunta: il Signore ribadisce con orgoglio che la sua migliore creatura è ancora salda, nonostante i gratuiti (cf. 1,9) attacchi provocati dal satana. Questi, tuttavia (come connotato al suo ruolo), non cede, ma insiste con un sorta di detto proverbiale, insinuando che Giobbe ha resistito, perché non è stato provato personalmente. Qualora venisse toccato nella carne, certamente maledirebbe il suo Dio (cf. 1,11)!

E nuovamente Dio gli permette di passare all'azione. Si noti, però, che il potere concesso dal Signore al satana non è mai totale. Anche qui viene posto un limite a ciò che l'accusatore potrà fare contro Giobbe: la sua vita deve esser preservata. La superiorità finale di Dio resta indiscussa.

In terra: le prove di Giobbe (II)

La seconda serie di prove — in realtà si tratta di un'unica piaga maligna, espansiva e devastante, ma non ulteriormente specificata — causa a Giobbe la perdita della salute. L'immagine del v.8 sembra trasmettere un senso di profonda desolazione, con Giobbe seduto su un cumulo di cenere (il verbo *yāshab* indica un sedere permanente, come un soggiornare), a grattarsi con un coccio.

Anche dopo la seconda prova, dunque, ritroviamo l'involontario co-protagonista del nostro dramma in una condizione di abbassamento e prostrazione. Ma basta la provocazione della moglie a farne emergere nuovamente la statura.

Non è necessario cercare di giustificare con motivazioni di ordine psicologico l'asprezza della provocazione della donna⁸, giacché il suo personaggio svolge essenzialmente una funzione narrativa di opposizione, di novella piaga, di controfigura dell'accusatore, tant'è che anch'ella usa il blasfemo eufemismo pronunciato già due volte dal satana, «Benedici Dio e poi muori!» (2,9). La provocazione crea lo sfondo per l'ennesima dichiarazione di fede di Giobbe, non architettonica come la precedente, ma ugualmente intensa e, data la forma interrogativa, forse più problematizzante. Anche nelle parole di Giobbe il bene (*tôb*) e il male (*ra'*), e la gratuità che si fa nell'accoglienza dell'uno come dell'altro.

A questo punto il narratore pone l'ennesimo giudizio di approvazione — più sintetico di 1,22 — a suggello della nuova vittoria di Giobbe e, in lui, di chi su di lui ha scommesso, Dio in persona. Il satana scompare completamente di scena e la sfida sembra ultimata. Ma all'orizzonte, in vesti amiche, si profila una nuova prova...

Per Giobbe — e per il racconto — non è ancora la fine.

In terra: intervento dei tre amici

Il micro-episodio dei vv. 11-13 con l'arrivo dei tre amici sembra, in realtà, un'aggiunta posteriore al racconto in prosa, utile a collegare la cornice ai discorsi che inizieranno dal capitolo 3. Si tratta, infatti, di un'infrazione evidente ai parallelismi e alle alternanze sulle quali l'autore della cornice ha costruito il proprio racconto. Per completezza di trattazione — e per riagganciarci al finale della cornice al c. 42 — ne sintetizziamo brevemente le caratteristiche.

I tre nemici hanno notizia di tutto il male (*ra'*) caduto su Giobbe e si accordano per raggiungerlo, partendo ciascuno dalla propria contrada⁹. Alla vista di Giobbe (lo immaginiamo come l'autore lo ha descritto in 2,8), inizia per i tre il tempo del lutto e del pianto, con manifestazioni tipiche quali lo stracciarsi le vesti (come Giobbe stesso in 1,20) e il cospargersi il capo di polvere. Quindi si collocano anch'essi a terra, per un lungo tempo, in silenzio. Ma questo silenzio durerà poco, come il riguardo per il grande dolore di Giobbe: i loro discorsi riempiranno parte considerevole dei successivi quaranta capitoli del libro, e non avranno alcun effetto consolatore, né su Giobbe, né tanto meno nella prospettiva di Dio!

Epilogo: un salto alla fine del libro

E il giudizio di Dio sull'intervento dei tre amici giungerà puntualmente all'inizio dell'epilogo (Gb 42,7-17), quando alla stoltezza (nebālā, come nābal Giobbe aveva giudicato sua moglie in 2,10) e all'infondatezza dei loro discorsi («.non avete detto di me cose fondate [nekûnâ]») il Signore contrapporrà per ben due volte (vv.7-8) la fondatezza delle parole pronunciate dal suo servo ('ebed) Giobbe¹⁰. Non solo la disputa viene risolta dunque da Dio in persona a favore di Giobbe, ma egli diventa addirittura intercessore e mediatore per la salvezza dei tre amici, capovolgendo completamente la prospettiva del capitolo 2.

L'epilogo, in realtà, manca della bella costruzione del prologo e lascia aperte non poche questioni¹¹. L'interesse principale sta nel ristabilimento di Giobbe in una condizione che è assai più favorevole della prima: i numeri di tutto il bestiame posseduto si duplicano e gli rinascono — nonostante un'età che si può immaginare non più giovane — sette figli maschi e tre femmine, delle quali viene magnificata la bellezza. Si parla anche di fratelli, sorelle e conoscenti che vengono a consolare Giobbe di quanto sofferto. Il prologo, in realtà, non aveva nominato altri parenti oltre ai figli e alla moglie, ma nella sezione poetica era stato Giobbe stesso a fare riferimento all'abbandono subito da parte dei fratelli (cf. 6,15; 19,13), quindi l'epilogo presenta una restaurazione anche rispetto a tale mancanza.

Infine, la conclusione: dopo aver visto figli e nipoti per quattro generazioni, Giobbe muore, vecchio e sazio di giorni, come il patriarca Abramo (cf. Gn 25,8).

Come Abramo, Giobbe ha vissuto da servo e amico di Dio. Come Abramo, ha affrontato la lacerazione della prova. Come Abramo, è rimasto saldo. Perché entrambi hanno creduto alla benedizione di YHWH come ad una nekûnâ, una cosa fondata.

NOTE

¹ L'impossibilità di localizzare il paese – sicuramente non in territorio giudaico - dà alla storia di Giobbe (che non ha neanche un nome ebreo e per un israelita è, dunque, uno straniero) la portata di un'esperienza umana universale.

² Nella mentalità antica anche i figli sono parte delle ricchezze del padre. Un'attenzione, inoltre, ai numeri: la somma di figli e figlie, pecore e cammelli ecc. dà sempre un multiplo di dieci, ossia di una totalità.

³ Letteralmente “per niente”, è l'equivalente del nostro *gratis*, gratuitamente. L'accusa è di un timore interessato. In 2,3 l'avverbio sarà rilanciato da Dio al satana, che lo ha spinto contro la sua creatura *hinnām*, per niente, senza ragione.

⁴ Si noti che, nell'esperienza dell'uomo provato dal suo Dio, il valore dell'immagine della *siepe* verrà completamente capovolto: in 3,23 Giobbe accuserà Dio di averlo *assiepatto* (*sākak*), ossia di avergli sbarrato la strada da ogni parte.

⁵ Con lo stesso senso la moglie di Giobbe, *alter ego* dell'accusatore nel secondo capitolo, utilizzerà il verbo *bārak* per provocare il marito a bestemmiare il nome di Dio prima della morte (cf. 2,9).

-
- ⁶ Cf. Ez 14,21; Ger 15,3.
- ⁷ E che sarà replicato in 2,10b.
- ⁸ Anch'ella sarebbe stata provata dalla morte dei figli e dalla perdita di tutte le ricchezze, e ora vedrebbe il marito avvicinarsi alla morte. Si tratta di argomentazioni plausibili, ma che narrativamente non servono a spiegare il ruolo del personaggio.
- ⁹ I toponimi sono riferibili a zone dell'Idumea e dell'Arabia, sedi classiche — come tutto l'Oriente — della sapienza nella concezione israelitica (cfr. 1Re 5,10-11; Ger 49,7; Abd 8; Bar 3,22-23).
- ¹⁰ L'espressione «il mio servo Giobbe» ricorre ben 4 volte nelle parole di Dio in questi due versetti.
- ¹¹ Tra gli altri, ad esempio, resta irrisolto il problema dell'assenza dei discorsi di Dio agli altri due amici: perché parlare solo ad Elifaz? È chiaro che per l'autore si tratta, ormai, di questioni di poca importanza: ciò che conta, adesso, è la restaurazione di Giobbe, l'*happy end!*

Annalisa Guida

GIOBBE DI FRONTE ALLA VITA E ALLA MORTE (Gb 3)

Il lettore credente si trova quanto meno sorpreso e imbarazzato di fronte al capitolo 3 di Giobbe. Un uomo sofferente arriva a maledire il giorno della propria nascita (cf. v. 1), a invocare la morte: «Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: “È stato concepito un uomo!”» (v. 3). L'unione dei due estremi (giorno-notte), segno di un'esperienza percepita come non-senso, come negatività assoluta, viene poi ripresa nei versetti seguenti: per il *giorno* della nascita il protagonista invoca un mondo di tenebra (vv. 4-6), mentre ripete la maledizione sulla *notte* in cui è stato concepito (vv. 7-10). Le parole di Giobbe si possono interpretare come il rifiuto della creazione. Il suo grido al v. 4 ([quel giorno] «sia tenebra») si oppone specularmente alla parola creatrice di Dio: «Sia la luce» (Gn 1,3). Alla parola divina di benedizione (cf. Gn 1,22; 2,3) Giobbe contrappone una maledizione. La percezione divina della bontà di tutto il creato (cf. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31) è radicalmente messa in crisi dall'esperienza amara dell'uomo sofferente.

Dal v. 11 in poi il poema si dipana con lo stile tipico della protesta nei salmi di lamentazione, segnato dal caratteristico “perché...?” (vv. 11.12.20). Giobbe arriva ad invocare la morte, o – per essere precisi – a desiderare di non essere mai nato: il seno materno richiuso diviene nella sua immaginazione la tomba della non-esistenza (cf. v. 11). A ben vedere, la sua esperienza non è poi così isolata nella Bibbia ebraica. Il

capitolo mostra, infatti, contatti lessicali e tematici non solo con le “confessioni” di Geremia (cf. Ger 20,14-18) o con la fuga di Elia nel deserto (cf. 1Re 19,4), ma soprattutto con le ricorrenti lamentazioni del popolo in cammino dalla schiavitù verso la terra promessa: «Forse perché non c'erano sepolcri in Egitto ci hai portati a morire nel deserto? (...) Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto!» (Es 14,11; 16,3; cf. Es 17,3; Nm 14,1-4; 20,2-5). La condizione esistenziale di Giobbe – come quella di Israele nel deserto – non è tanto la volontà di porre fine alla propria vita (sebbene la morte venga esplicitamente invocata), quanto il desiderio di non essere mai nato. Alla radice vi è allora fundamentalmente un'esperienza di paura: paura di morire, paura di vivere, paura di affrontare il peso e il rischio della libertà, della fatica e della prova.

Roberto Fornara

GLI ARGOMENTI DEI TRE AMICI

Introduzione

L'articolazione e lo sviluppo dei discorsi degli amici riflette la evidente complessità della storia della redazione del libro di Giobbe¹. Lo studio attento delle loro argomentazioni rivela, infatti, quali siano stati i punti di transizione e di sviluppo tematico nella vicenda redazionale del libro. In effetti, esse oscillano tra la presentazione assolutamente negativa di Giobbe, accomunato ai malvagi e perciò definitivamente condannato, e una benevola, amicale comprensione che da un lato sottolinea la distanza abissale tra Giobbe e i malvagi, mentre dall'altro rivela, però, l'inquietudine per la deriva verso cui si dirige Giobbe con le sue domande e le sue argomentazioni.

La domanda che Elifaz rivolge a Giobbe in 22,15 («Vuoi seguire il cammino antico degli uomini perversi?»), più che un giudizio di condanna, segnala l'inquietudine degli amici verso Giobbe e riveste il significato di sintesi delle loro intenzioni nei riguardi dell'amico². Crediamo che questo scivolamento dalla preoccupazione benevola, anche se perplessa, verso la condanna definitiva che rimprovera a Giobbe una «grande malvagità» (*ra'at^okâ rabbah*) e una «iniquità senza limiti» (*la'awonotekâ*) (cf. 22,5), operato dal redattore finale, sia un elemento di cui bisogna tener conto per evitare di

cadere in quell'*a priori* che giudica, senza comprenderlo, lo scopo dei discorsi di Elifaz, Bildad e Zofar.

Nei discorsi degli amici c'è, insomma, una polarità che va conservata, nella quale si evidenzia lo spostamento di significato operato dal redattore ultimo rispetto al poema precedente: dalla posizione di Dio di fronte alla violenza dei malvagi, alla discussione sulla teologia della retribuzione e alla colpevolezza di Giobbe³.

Giobbe vittima degli empi

Di fronte all'accusa che Giobbe rivolge a Dio di complicità con i malvagi (cf. ad esempio il c. 16), i suoi amici rivelano il disagio della riflessione teologica che, ancorata alla storia e alla sua memoria, sa rispondere facendo riferimento esclusivamente al piano della risposta etica del credente. Infatti, la loro argomentazione è guidata e ha il suo approdo nella continua richiesta a Giobbe di ravvedersi e di tornare al Signore, di confidare in lui per ritrovare la felicità antica.

Nelle parole di Zofar (11,13-20), all'invito rivolto a Giobbe di "orientare" il cuore a Dio (v. 13a), corrisponde la speranza (v. 18: *tiqwah*) di una vita vissuta in perfetta sicurezza, priva di ogni pericolo o minaccia (vv. 18b.19a), così come i profeti avevano annunciato per il "resto di Israele"⁴. Una situazione diversa da quella degli empi per i quali, invece, «non ci sarà rifugio e loro speranza è l'ultimo respiro» (v. 20).

Nelle due speranze che si oppongono, dunque, Giobbe è contrapposto agli empi. Questi ultimi sono definiti da Bildad «coloro che dimenticano Dio» (8,13) e «coloro che non conoscono Dio» (18,21). Entrambe le espressioni richiamano una situazione di smisurata *hybris* di fronte a Dio, ma la prima evoca anche coloro che pur conoscendo l'alleanza del Signore e recitando continuamente i suoi comandamenti, rigettano la parola del Signore e disprezzano la sua legge (cf. Sal 50,16-22, in cui è operata l'equivalenza «malvagio – voi che dimenticate Dio»); la seconda sottolinea l'infedeltà alla legge (cf. Os 4,1; Ger 31,34). Si tratta di coloro che «hanno steso la mano contro Dio, si sono mostrati forti contro Shaddai» (lo dice Elifaz, in 15,25-26), che «dicono a Dio: «Allontanati da noi! Che cosa ci può fare Shaddai?» (Elifaz, in 22,17).

In essi, nel loro atteggiamento verso Dio, si coniugano il rifiuto di camminare secondo la legge del Signore e una pretesa di impunità che riposa sulla convinzione irridente che Dio non conosca il male degli empi⁵. La conseguenza di questo atteggiamento orgogliosamente prepotente e di rivolta nei confronti di Dio, che rinnega il culto e si alimenta di parole menzognere⁶, è l'ostilità verso il giusto (*saddîq*), l'innocente, il fedele. Giobbe stesso si presenta come loro vittima (cf. 16,10-11), scaraventato nelle mani di questi uomini potenti, aggregati nel tramare, malvagi, astuti (5,12), venalmente interessati (15,34). La loro condotta sociale è definita dalla loro insaziabile e rapace ricerca di possesso: tengono nelle loro mani i poveri (cf. 5,15), hanno «oppresso e abbandonato i miseri, rubato case invece di costruirle» (20,19), si sono impadroniti delle case di «città diroccate, destinate alla rovina» (15,28)⁷.

A fronte di questa lucida presentazione dell'identità dei malvagi, nei discorsi degli amici di Giobbe si insiste continuamente sulla sorte loro riservata. C'è per loro una condanna definitiva, senza appello, a cui corrisponde, in una sorta di bilanciamento, una ritrovata condizione di felicità per quanti da essi sono stati vessati. La condizione finale che gli amici prospettano a Giobbe è diametralmente opposta a quella che prevedono per gli empi.

L'articolazione del discorso di Bildad nel c. 18 è a riguardo significativa. Per gli empi c'è una fine su cui si allunga prepotentemente l'ombra dello *sheol* (vv. 5-6), il terrore di chi diviene vittima delle sue stesse trame (vv. 7-11), l'abbandono di ogni sicurezza e la perdita di ogni possibilità di essere ricordati (vv. 12-21). In questo quadro di riferimento, a Giobbe viene annunciato: «Tu lo trascinerai verso il re dei terrori, abiterai la sua tenda, che non è più sua» (vv. 14b-15a).

Dunque Giobbe viene presentato come immagine del povero (*dal*) vessato dai progetti violenti dei malvagi, ripristinato nella sua proprietà e nella sua eredità. Nelle parole degli amici, Giobbe non è mai confuso con gli empi, anzi il tono generale dei loro discorsi tende alla consolazione dell'amico, pur se essi stigmatizzano la sua pretesa di innocenza davanti a Dio e conseguentemente il rischio insito nelle accuse rivolte a Dio. L'elemento dominante e caratterizzante i loro discorsi è la certezza assoluta della fine drammaticamente miserevole dell'empio e della prossimità di Dio a Giobbe e ad ogni povero.

Se il problema riguarda, perciò, l'atteggiamento di Dio verso i malvagi, le argomentazioni dei tre amici di Giobbe riprendono uno stilema classico della tradizione teologica di Israele: Dio non cessa di opporsi e di combattere contro le forze del caos e del male, contro la violenza degli empi. Su questo versante, i capitoli finali del libro (38-41) confermano i discorsi degli amici⁸ e riconducono Giobbe all'esigenza di mutare atteggiamento di fronte all'agire misterioso e potente di Dio. Rimanere prigionieri della pretesa di comprendere l'agire misterioso di Dio, significa essere esposti alla possibilità di scivolare negli stessi pensieri degli empi, di rimanere definitivamente imbrigliati nel loro stesso inganno. Sarà l'accusa che verrà rivolta a Giobbe, per cui l'annuncio della rovina degli empi non sarà più parola di speranza, ma parola di condanna⁹.

Giobbe tra gli empi

In una sorta di ricercato gioco delle parti, infatti, gli amici assumono nei confronti di Giobbe le caratteristiche proprie degli empi. Il tono disponibile lascia il posto a una aggressività e a una verbosità brutale e accusatoria che confinano definitivamente Giobbe all'interno del gruppo degli empi e, di converso, definiscono i contorni ambigui e dissimulati delle figure degli amici.

Le spiegazioni di questo rilevante cambiamento, che non riguarda evidentemente solo il tono, ma anche i contenuti, sono state varie. Quella che più sembra convincere, come già accennato, è che si tratti di aggiunte del redattore ultimo, sapientemente inserite nell'ordito del dialogo, che finiscono per conferire un diverso orientamento ai discorsi degli amici e, in ultima analisi, al libro stesso.

Nel suo secondo intervento di risposta a Giobbe (c. 15), Elifaz il Temanita introduce il suo discorso con una serie di domande retoriche (vv. 2-3), seguite da una serie di affermazioni rivolte a Giobbe in seconda persona (vv. 4-6), che non sono immediatamente riferibili a quanto egli aveva affermato. Solo dal v. 7 in poi vengono ripresi i temi dell'argomentazione di Giobbe. Così, ad esempio, a Giobbe che aveva affermato ironicamente di possedere anch'egli senno (*leb*) e sapienza (*hokmah*) (cf. 12,2-3), viene altrettanto ironicamente chiesto:

«Hai avuto tu accesso ai segreti consigli di Dio e ti sei appropriata tu solo la sapienza? Che cosa tu sai che noi non sappiamo?» (15,8-9).

Giobbe è rimproverato per la sua pretesa, ma le parole di Elifaz sono dichiaratamente moderate (15,11: «Poca cosa sono per te le consolazioni del Signore e una parola moderata a te rivolta?»), dal rimprovero non si spingono alla condanna. I vv. 2-6 non testimoniano certo questa moderazione, anzi presentano una serie di accuse gravissime che imprimono il sigillo della inutilità alle parole pronunciate precedentemente da Giobbe (cf. v. 3). Le sue domande, la sua richiesta di giustizia, diventano parole di autocondanna, perché hanno la pretesa di demolire quanto di più fondamentale sostiene la riflessione sapienziale: la meditazione orante della legge (v. 4b) e il timore del Signore (cf. v. 4a). La condanna è per Giobbe disperante: «La tua stessa bocca ti rende malvagio». Per quanto, a livello letterario, vari elementi di questi versetti si ritrovino nelle parti successive del discorso di Elifaz, segno di un sapiente lavoro redazionale, non si sfugge alla sensazione di un brusco mutamento di prospettiva: Giobbe è un empio, annoverato tra gli *'arûmîm*, gli astuti (v. 5b), termine che in 5,12 designa i malvagi.

La stessa struttura e un vocabolario simile si ritrovano in 22,2-11, dove, per certi versi, l'attacco a Giobbe è più circostanziato. Anche questa pericope si apre con una serie di domande retoriche (vv. 2-5), a cui fanno seguito una serie di accuse (vv. 6-11). Come già aveva notato P. Dhorme¹⁰, il discorso di Elifaz non risponde in maniera diretta alle argomentazioni di Giobbe nel c. 21 se non a partire dal v. 12, in cui viene ripresa la domanda aspra di Giobbe in 21,22 («Si insegna forse la scienza a Dio, a lui che giudica gli esseri di lassù?») in cui, di fatto, si accusa Dio di essere troppo distante per giudicare chi sta sulla terra; la prova della sua ingiustizia è la felicità in vita degli empi. La risposta severa di Elifaz si conclude, ancora una volta, con l'invito a riconciliarsi con Dio, a ritrovare in lui il significato del proprio futuro (vv. 21-30).

I vv. 2-11, dunque, si discostano notevolmente dal resto dei capitoli 21 e 22, nonostante presentino elementi di continuità a livello tematico. Di particolare interesse, a riguardo, è la ripresa in 22,2 dello stesso vocabolario di 21,15, una dichiarazione dei malvagi che diventa motivo di accusa contro Giobbe, una deliberata volontà di inserire l'uomo di Uz nella cerchia degli empi. Elifaz, con la serie di domande retoriche che aprono la pericope, ironicamente, contrappone la pretesa e dichiarata innocenza di Giobbe alla sua reale condotta. C'è una valutazione antitetica a 4,6, dove Elifaz parlava di Giobbe come di un uomo di integra condotta, timorato di Dio¹¹; ora, invece, i termini dell'accusa di Giobbe a Dio, diventano quelli dell'accusa contro di lui! Il v. 5 con l'espressione «grande malvagità» definisce sinteticamente i contenuti dell'agire di Giobbe: la violenza di un sistema di vita che non riconosce, anzi disprezza, il valore delle relazioni umane, la volontà deliberata di opporsi alla volontà di Dio come è rivelata nella legge; l'agire, insomma, dell'uomo orgoglioso che si oppone a Dio, come si rileva nell'uso del termine *geber*, uomo forte, opposto a *maskîl*, uomo sensato (v. 2; cf. anche la ripresa del termine nel discorso di Elihu in 33,17.29 e 34,7.9); l'agire dell'uomo corroso dal desiderio di aumentare a dismisura il proprio potere, di realizzare a qualunque costo la propria volontà di potenza, insomma, l'agire dell'uomo "prepotente" (v. 8). L'identità di Giobbe è precisamente quella dell'empio e la sua sorte sarà quella dei malvagi. I termini "terrore" e "oscurità" dei vv. 10-11 descrivono con un'efficace immagine la condizione di paura della morte che si appropria dell'empio.

Sulla stesso registro, anche Zofar (cf. 11,2-6), e più tardi Eliu, interpreterà la pretesa di Giobbe di irreprensibilità davanti a Dio, mostrando che essa è frutto di falsa saggezza:

«Tu dici: “La mia condotta è pura” [...] Volesse Dio parlare... per manifestarti i segreti della sapienza» (vv. 4-6a).

Giobbe incarna perciò l'empio senza scrupoli, l'uomo che rigetta il timore del Signore e si attarda in pensieri lontani e diversi da quelli consegnati dalla tradizione dei padri, che oppone all'orizzonte vitale offerto dalla legge del Signore un sistema di vita che «produce ingiustizia, concepisce malizia, partorisce menzogna» (Sal 7,15)¹².

Conclusione: tra storia e mistero

Questo complesso e interessante sistema di aggiunte, come si è già accennato, imprime un diverso orientamento alle argomentazioni degli amici e contribuisce a spostare l'asse tematico del libro.

Il loro discorso non verte più sulla riaffermazione della dottrina tradizionale della giustizia di Dio di fronte al malvagio, non è più una sorta di esercitazione teorica che ribadisce una dottrina conosciuta, ma, nella misura in cui afferma con insospettata virulenza la colpevolezza di Giobbe, diventa *tout court* l'orizzonte dello scontro tra l'ortodossia semplicistica e fuorviante e le domande nuove sulla componibilità di giustizia divina e onnipotenza di fronte alla sofferenza del giusto, tra una teologia della storia che non riesce più a spiegare la dimensione drammatica della vicenda umana nel mondo e un sistema teologico che, invece, si interroga sulla dimensione misterica della presenza di Dio¹³.

Gli amici di Giobbe compiono nel libro una sorta di itinerario in cui sono condotti dal rispetto e dalla considerazione per l'amico, alla sua condanna, di fatto accreditando così le posizioni di Giobbe riguardo alla giustizia di Dio. Nella complessità del loro argomentare essi sono il segnale inequivocabile del dibattito tra correnti teologiche che nel tempo, di fronte alle sollecitazioni di cui Giobbe è testimone, hanno approntato risposte diverse.

Dalla moderazione che di fronte al rischio di domande presuntuose, rimanda con rispetto al tranquillo deposito della tradizione, alla condanna che considera la terrestrità dell'essere umano marchio di impurità davanti a Dio¹⁴; concepisce la giustizia divina esclusivamente come una *reactio Dei*, senza lasciare spazio per la comprensione dell'*actio Dei* del caso di Giobbe¹⁵; in ultimo, riduce il Dio di Israele, nel suo essere ambiguo e arbitrario, alle divinità del mondo circostante.

Alla fine il libro prenderà posizione riconoscendo *n^ekônah*, solidità, alle parole di Giobbe e *n^ebâlah*, stoltezza, a quelle degli amici (cf. 42,8). Ma nell'intreccio delle argomentazioni di Giobbe e dei suoi amici, si coglie comunque la dinamica di un processo in cui uno stesso vocabolario serve per dare forma a due linguaggi che inevitabilmente sono destinati a scontrarsi e a entrare in conflitto. Quello della tradizione sembra assegnato alla scomparsa, quello nuovo non si presenta però immediatamente stabile e solido. La ricerca sapienziale sulla sofferenza del giusto in relazione a Dio e al mondo si apre così, natura sua, all'attesa di una parola definitiva che dall'alto le sarà consegnata.

NOTE

-
- ¹ Non entriamo nel merito della discussione sul numero dei cicli dei discorsi, né della disputa riguardo l'individuazione di un tema centrale nel libro. Per questo rimandiamo all'ottimo saggio di G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica* (AnBib 135), Roma 1995. Per una sintesi, cf. R.E. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale*, Brescia 1993.
- ² Cf. su questo l'aspetto J. VERMEYLEN, *Le méchant dans les discours des amis*, in W.A.M. Beuken (ed.), *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven 1994, 101-127.
- ³ Cf. VERMEYLEN, *Le méchant*, 125-126.
- ⁴ Le espressioni usate nei vv. 18b.19a si ritrovano in Ez 34,28; 39,26 e Sof 3,13.
- ⁵ Cf. Sal 73,11-12: «Dicono: "Come può saperlo Dio? C'è forse conoscenza nell'Altissimo?". Ecco questi sono gli empi».
- ⁶ A questo significato rimanda l'uso del termine *hanep* (8,13; 15,34; 20,5; 13,16; 17,8; 27,8; 34,30; 36,13) per definire l'empio.
- ⁷ Il versetto è controverso. La traduzione della CEI recita: «Avrà dimora in città diroccate, in case dove non si abita più, destinate a diventare macerie», interpretando la forma verbale *wayyakôn* con senso futuro; così anche N. Habel e M.H. Pope. Invece, insieme a J. Vermeylen e F. Horst, ci sembra più aderente alla sintassi ebraica interpretare la forma verbale al passato. In questo modo il versetto non descrive la situazione futura del malvagio, ma rileva e stigmatizza una situazione che provoca un giudizio di condanna. È probabile che l'autore faccia riferimento al conflitto per il possesso della terra tra i deportati in esilio a Babilonia e quanti rimasero in terra di Israele (cf. anche Ez 33,24-29).
- ⁸ Su questo punto, cf. J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu*, Leiden 1986, 34-64.
- ⁹ Cf. J. VERMEYLEN, *Le méchant*, 127.
- ¹⁰ Cf. P. DHORME, *Le livre de Job* (EtB), Paris 1926², 296. Cf. anche A. WEISER, *Il libro di Giobbe*, Brescia 1975.
- ¹¹ Cf. anche la presentazione di Giobbe in 1,1.8 con il riferimento alla sua condotta integra e la suo essere timorato di Dio.
- ¹² Secondo J. Vermeylen, queste aggiunte sarebbero da collegare alle preoccupazioni teologiche della scuola del Siracide e sintetizzerebbero, nella figura di Giobbe, i tratti del giudeo rinnegato, insieme ai rischi di una pacifica condiscendenza verso l'ellenismo.
- ¹³ Cf. A. PASSARO, *Domande e risposte sulla giustizia in Giobbe*, in R. Fabris (ed.), *La giustizia in conflitto. XXXVI Settimana Biblica Nazionale, Ricerche Storico Bibliche* 1-2 (2002) 119-136.
- ¹⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Roma 1985, 161.
- ¹⁵ Cf. A. WEISER, *Il libro di Giobbe*, 75.

GIOBBE E IL SUO *GO'EL*

(Gb 19,25-27)

Il capitolo 19 segna una svolta importante nel dialogo fra il protagonista e i suoi tre amici: Giobbe rimprovera loro incomprensione e mancanza di empatia, mentre confessa l'abisso della propria sofferenza. Eppure, proprio nel momento in cui tocca il fondo, egli prorompe in un grido di fiducia e di speranza (vv. 25-27):

«Io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero» (trad. CEI).

Purtroppo il testo ebraico masoretico è pressoché incomprensibile, per cui ogni traduttore è chiamato a scegliere fra una versione incomprensibile, una libera interpretazione o un'emendazione del testo. I punti più controversi sono tre, come si può vedere dal seguente specchietto (con alcune indicazioni di traduzioni antiche e moderne).

La difficoltà di interpretazione porta a conclusioni profondamente diverse, se non contraddittorie. Per limitarci agli esempi del v.26b: è *con* la propria carne che Giobbe vedrà Dio, o *senza* di essa? In questa seconda prospettiva, poi, ci si riferisce ad una vita ultraterrena? La linea che si è imposta nella storia dell'interpretazione è quella che difende la dimensione escatologica: Giobbe, molto provato in questa vita, ripone la propria speranza nella risurrezione futura. A questo tipo di lettura contribuisce ad esempio la traduzione di *go'el* con "redentore", che in una lettura cristiana associa

immediatamente il termine al Cristo morto e risorto. Allo stesso modo, le traduzioni che nel v.26 immaginano Giobbe come un uomo dalla pelle strappata e *senza* carne, intravedono in questo un riferimento ad una vita puramente spirituale dopo la morte, ma proiettano sul testo un dualismo estraneo alla Bibbia ebraica. La lettura “resurrezionistica” ha radici lontane: suggerita già dalle antiche versioni aramaiche, in ambito cristiano si fonda principalmente sull’autorità di san Girolamo e della traduzione latina della *Vulgata*, mentre san Giovanni Crisostomo e san Giovanni Damasceno – per rimanere in epoca patristica – escludevano in modo categorico una prospettiva ultraterrena.

La lettura escatologica si concilia male con il testo ebraico e con la dottrina del libro: Giobbe dimostra a più riprese di non credere ancora in una vita vittoriosa sulle tenebre dello *sheol* (cf. 7,9-10; 10,21-22; 16,22; 17,15-16; 21,23-26). E’ più plausibile che egli non ceda, nonostante tutto, alla disperazione, dicendosi sicuro di un intervento divino in sua difesa, magari all’ultimo istante, quand’anche la sua pelle fosse strappata via ed apparisse allo sguardo degli uomini la sua carne viva: anche allora Dio può intervenire! Il protagonista applicherebbe così a Yhwh il titolo di *go’el*, che il secondo Isaia sfrutta per l’attività divina di liberazione del popolo in esilio (cf. Is 41,14; 43,14; 44,6; 49,7), ricorrendo metaforicamente ad una istituzione ben nota nei libri veterotestamentari. In una società che ha radici tribali, il *go’el* è infatti il parente stretto che, in caso di soprusi o violenze all’interno del proprio clan, ha l’obbligo di intervenire per vendicare un assassinio (cf. la figura del “vendicatore del sangue” in Nm 35,19), riscattare uno schiavo (Lv 25,48), difendere la proprietà (Lv 25,25), o adempiere l’obbligo del levirato. Gridando la propria angoscia, Giobbe riconosce al suo Dio lo statuto di “parente prossimo” che conosce la sua condizione e non può rimanere indifferente al suo grido.

Esempi di traduzioni diverse

v.	traduzione letterale dall’ebraico	esempi di traduzioni antiche e moderne
25a	«il mio <i>go’el</i> »	<i>Colui che mi deve liberare</i> (LXX) - <i>il mio Vendicatore</i> (CEI, NVB, Biblia del Peregrino, Strauß) - <i>il mio Redentore</i> (Peshitta, Targum, Vulgata, CEI liturg., RSV, TOB, LBLA) - <i>il mio Difensore</i> (BJ) - <i>il mio go’el</i> (Tournay, Lévêque)
26a	«dopo la mia pelle, distrussero ciò»	<i>...possa restaurare la mia pelle, che sopporta ciò</i> (LXX) – <i>è sulla mia pelle che si sono concentrate queste cose...</i> (Peshitta) - <i>ciò avverrà dopo che la mia pelle sarà gonfiata</i> (Targum) - <i>...e di nuovo sarò circondato dalla mia pelle</i> (Vulgata) - <i>...e dopo questa mia pelle, che avranno strappato</i> (NeoVulgata) - <i>dopo che questa mia pelle sarà distrutta</i> (CEI, NVB, RSV) - <i>perduta la mia pelle</i> (TILC) - <i>quando avranno strappato questa mia pelle</i> (BJ) - <i>dopo che mi avranno strappato la pelle</i> (Biblia del Peregrino, Strauß) - <i>e dopo che avranno distrutto questa mia pelle</i> (TOB) - <i>e se si strappava la mia pelle e la mia carne</i> (Tournay) - <i>e dietro la mia pelle starò in piedi</i> (Dhorme) - <i>e se anche la mia pelle fosse strappata dalla mia carne</i> (Sutcliffe, Lévêque) - <i>una volta disfatta la mia pelle...</i> (LBLA)

26b	«dalla mia carne»	...è da parte del Signore che sono state compiute per me queste cose (LXX) - ...così come sulla mia carne... (Peshitta) - ...e nella mia carne (Vulgata) - ...e dalla mia carne (Targum, NeoVulgata, RSV, Dhorme) - senza la mia carne (CEI) - già senza la mia carne (NVB) - distrutto il mio corpo (TILC) - ormai senza carne (Biblia del Peregrino) - è proprio nella mia carne che... (TOB) - senza il mio corpo (Strauß) - ...benché nella mia carne (LBLA)
-----	-------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Roberto Fornara

DOVE SI PUÒ TROVARE LA SAPIENZA?

(Gb 28)

Un poemetto dedicato alla sapienza personificata, assimilabile per molti aspetti agli inni di Pr 8 e Sir 24, occupa il capitolo 28 del libro di Giobbe. Il poema (28 versi) è interamente dominato dal tema dell'inaccessibilità della sapienza, o meglio, dalla ricerca di un luogo in cui trovarla. Sono stati fatti vari tentativi per trovare una struttura unitaria e coerente del capitolo (particolarmente elaborate e ingegnose quelle di Westermann, Zerafa, Habel e Niccacci), ma alcuni semplici dati possono aiutare a cogliere almeno lo sviluppo generale del brano. Il ritornello ripetuto quasi negli stessi termini al v. 12 (“...ma la sapienza, da dove *si può trovare?* e dov’è il luogo dell’intelligenza?”) e al v. 20 (“...ma la sapienza, da dove *viene?* e dov’è il luogo dell’intelligenza?”) lo divide abbastanza chiaramente in tre parti. Le due strofe laterali riguardano rispettivamente il mondo dell’uomo e il mondo di Dio, mentre quella centrale esalta l’incomparabilità della sapienza. Una tensione verso la pienezza caratterizza il movimento del capitolo, anche attraverso l’ambientazione spaziale delle strofe: dal sottosuolo (vv.1-12), alla terra come luogo delle attività umane (vv. 13-20), per finire al cielo, luogo di Dio e della sua attività creatrice e rivelatrice (vv. 21-28).

Dal v. 1 al v. 12 il soggetto dell’elemento poetico è l’attività mineraria: vi predominano il fare e l’ardire dell’uomo, sempre alla ricerca di nuovi confini nell’oscurità del sottosuolo, da cui trae pietre preziose. L’idea predominante è appunto quella dell’estrazione dei minerali: il minatore si spinge sempre più in profondità per “far

uscire” (la radice $\text{ys}\Omega'$ ricorre nei vv. 1.5.11) ricchezze incalcolabili, ma per quanto egli insista nella propria ricerca, non può “trovare” (v. 12) la sapienza per portarla con sé, fra i suoi tesori. La seconda strofa (vv.13-20) insiste invece sull’incomparabilità della sapienza: nulla – neppure i materiali più preziosi – la eguaglia (questa sezione si caratterizza appunto per l’accumulo di 11 negazioni, presenti in ogni versetto, dal 13 al 19). Si potrebbero poi considerare i vv. 21-28 come la controparte positiva della prima strofa (un parallelo interessante riguarda i verbi di percezione visiva, che contrappongono lo sguardo dell’uomo, posato sui materiali preziosi, a quello di Dio, che scruta ogni realtà, in cielo e “sino ai confini della terra”): se nessun essere vivente conosce il luogo della sapienza, Dio invece lo conosce bene (v. 23) e l’ha messa in opera nella sua attività creatrice (vv. 24-27). Il poema si apre così gradualmente ad una dimensione positiva: non solo Dio conosce i segreti della sapienza, ma li rivela all’uomo. Il v. 28 – da molti considerato una glossa – suona pertanto come risposta positiva alla duplice domanda dei vv. 12.20: la vera sapienza è “temere Yhwh” e “astenersi dal male” (cf. Gb 1,1). Per quanto l’uomo si affatichi e progredisca nella sua ricerca, scoprendo tesori sempre nuovi e bellezze sempre più nascoste, chi potrà rivelargli il senso della vita, se non il Creatore di tutte le cose?

Roberto Fornara

I DISCORSI DI ELIU

«Signori della corte, a Dio non è imputabile alcuna colpa in tutta questa faccenda. Il suo accusatore è un uomo insensato: è lui il vero colpevole, arrestatelo». Forzando alquanto la metafora del processo¹, si potrebbe sintetizzare così il senso del lungo intervento di Eliu, che occupa ben sei capitoli del libro di Giobbe (32–37).

I discorsi di Eliu all’interno del libro

Gli studiosi² si sono spesso interrogati sul senso di questi capitoli e sulla loro relazione con il resto dell’opera; fra i due blocchi esistono, infatti, notevoli differenze. Fin dalla seconda metà del XIX secolo è invalsa l’opinione di considerare questi capitoli un’inserzione tardiva, opera di un autore distinto da quello della maggior parte del poema³; l’opinione è tuttora prevalente, benché non manchino, come in passato, convinti assertori dell’autenticità⁴. In una posizione intermedia, si possono collocare autori come Renan, i quali, pur attribuendo Gb 32–37 allo stesso autore di tutto il poema, considerano questi capitoli una rielaborazione tardiva, una sorta di ripensamento teologico dell’autore.

Sinteticamente, i motivi addotti dai critici contro l’autenticità si possono ricondurre a cinque.

1) *Motivi linguistici*. Sono stati rilevati, ad esempio, frequenti aramaismi e l'uso particolare di alcuni termini ebraici, meno ricorrenti, se non del tutto assenti, nel resto dell'opera⁵.

2) *Motivi stilistici*. Lo stile di Gb 32–37 è spesso ampolloso, retorico e ripetitivo, non sempre all'altezza della ricchezza simbolica e dell'ispirazione poetica delle altre parti dell'opera. Alcune sezioni, in particolare, appaiono eccessivamente ridondanti: si pensi all'accumulo di sinonimi e termini tecnici per designare vari fenomeni atmosferici nei capitoli 36–37; questi versi potrebbero derivare da un'esercitazione scolastica sul tema, a meno che non si tratti di puro sfoggio di erudizione da parte del poeta.

3) *Motivi teologici*. Sebbene autori come Dennefeld si sforzino di dimostrare che i discorsi di Eliu rappresentano un notevole passo avanti nella riflessione teologica del libro, di per sé questa sezione non fa altro che riprendere e ripetere in modo ossessivo molti degli argomenti già sviluppati dai tre amici.

4) *Motivi di convenienza*. Del personaggio-Eliu non parlano, stranamente, né il prologo, né l'epilogo del libro di Giobbe, mentre i tre amici sono ricordati sia in 2,11-13, sia in 42,7.9. Spicca la sua assenza da tutto il resto del libro: egli appare e scompare, come una meteora. Con i suoi discorsi si interrompe inoltre la caratteristica struttura dialogica che avevamo incontrato fino a questo momento, e che ritornerà nel dialogo fra Giobbe e YHWH.

5) *Motivi di struttura del libro*. È evidente che i discorsi di Eliu rallentano la tensione drammatica del poema generale, interponendosi fra il desiderio di Giobbe di incontrarsi direttamente con Dio (c. 31) e la risposta divina, che in tal modo è ritardata fino al c. 38.

Le caratteristiche letterarie dei capitoli, la loro profonda differenza rispetto al resto del libro, il segno di probabili interventi redazionali, rendono difficile anche un tentativo di strutturazione dell'insieme: Eliu pronuncia tre o quattro discorsi⁶? Quali sono i limiti di ciascuno di essi? In che rapporto stanno la breve introduzione in prosa e il lungo poema? Qual è il nesso dell'inno finale alla sapienza di Dio (36,22–37,24) con tutto il contesto precedente? Senza entrare direttamente nel merito delle singole questioni, ancor oggi dibattute dagli studiosi, è tuttavia possibile distinguere alcuni blocchi abbastanza omogenei: dopo un'introduzione generale, parte in prosa (32,1-6a) e parte in versi (32,6b-22), si può riconoscere un insieme di quattro discorsi, di cui i primi tre strutturati in forma omogenea (33,1-30; 34,1-37; 33,31-33 + 35,1-16)⁷, mentre il quarto (36,1–37,13) si presenta come una solenne dichiarazione finale in forma innica, che prepara già per certi versi la teofania dei capitoli 38–41. I versetti 14-24 del capitolo 37 formano invece una conclusione di tutto il ciclo di Eliu, con un'ulteriore apertura tematica all'intervento divino del capitolo seguente. L'insieme dei cc. 32–37 rappresenta comunque un blocco coerente e unitario, probabilmente concepito come un tutto, nonostante i segni di interventi redazionali. Si tende normalmente a datare questa sezione in un'epoca tardiva, posteriore non solo al prologo e all'epilogo del libro, ma anche ai discorsi dei tre amici⁸.

La “carta d'identità” di Eliu

Il personaggio che parla nei cc. 32–37 è caratterizzato con cura dall'autore. È ad esempio l'unico, fra tutti coloro che intervengono nel corso del poema, di cui si forniscono paternità e origine (32,2: «figlio di Barachele, il Buzita, della tribù di Ram»), indicazioni che lo pongono in stretto rapporto con il protagonista del libro. Eliu, infatti,

è di Buz, e Giobbe di Uz (1,1); ora, Buz e Uz sono — secondo Gn 22,21 — figli di Nachor e nipoti di Abramo. Fin dal suo ingresso in scena, dunque, questo nuovo personaggio si trova in una posizione di rilievo rispetto ai tre amici a causa delle sue origini. È l'icona del vero ebreo, e pertanto può assumersi a buon diritto il ruolo di difensore autorizzato del Dio d'Israele.

La figura che emerge è quella di un uomo giovane (cf. 32,6), profondamente sicuro delle proprie convinzioni, emotivo e focoso, che rivendica per sé una sapienza carismatica, rivelata direttamente da Dio e non attinta — come la sapienza tradizionale — dall'età e dall'esperienza. Lo potremmo qualificare come un inguaribile idealista, vittima del suo temperamento passionale. Un giovane come Eliu è disposto a far passare tutto in secondo piano rispetto agli ideali e ai principi, battendosi — se occorre — fino alla morte, pur di difendere le proprie sacrosante teorie (Kierkegaard lo salutava come il prototipo dell'idealità della fede). Per ben quattro volte, infatti, l'autopresentazione iniziale in prosa informa il lettore che questo personaggio «si accende di sdegno» (32,2.3.5), sia contro Giobbe, sia contro i suoi amici.

Etimologicamente, è il suo stesso nome (“è Lui il mio Dio!”) a conferirgli una propensione al radicalismo più sfrenato, che caratterizza anche un altro profeta “di fuoco”, il quasi omonimo Elia, strenuo e solitario difensore dello yahwismo contro centinaia di profeti di Baal (cf. 1Re 18,20-40). La convinzione di essere nel giusto e di poter difendere Dio lo porta a parlare non solo come, ma più di tutti gli altri amici. Anziché avviare un dialogo, il giovane protagonista dà vita ad un lungo monologo: egli provoca Giobbe al confronto con diverse domande retoriche (cf. 34,17.29; 35,2-3; 36,22-23), ma di fatto non attende mai la risposta, continuando a riversare su di lui le proprie convinzioni.

Eliu ha la pretesa di porsi come arbitro fra Giobbe e Dio. Già in 9,33 il protagonista del libro sognava di poter trovare un giudice imparziale nel suo contenzioso con la divinità, e terminava il ciclo dei discorsi con gli amici ripetendo il desiderio di essere ascoltato da Dio:

Chi mi darà qualcuno che mi ascolti? Ecco la mia firma: l'Altissimo mi risponda!
(31,35).

Eliu entra improvvisamente in scena con l'intenzione dichiarata di “rispondere” a Giobbe: là dove gli amici hanno fallito, c'è ora posto per lui. Il nuovo personaggio si pone in un certo senso al di sopra di Elifaz, di Bildad e di Zofar, che giudica incapaci di risolvere il “caso-Giobbe”, ma anche al di sopra di Dio, del quale usurpa il posto (dopo la conclusione del capitolo 31 ci si aspetterebbe infatti l'intervento teofanico). Giobbe invocava una risposta divina, e si trova invece di fronte ad uno pseudo-sapiente, che pretende di risolvere il suo caso⁹. Per le parole di YHWH occorrerà attendere il capitolo 38, quando il saccente Eliu avrà concluso la sua logorroica esposizione. Gregorio Magno — in un suo commento a questi testi — vedeva in Eliu il tipo dell'uomo arrogante e orgoglioso (cf. PL LXXV, 307), che vorrebbe insegnare a Giobbe a tacere di fronte a Dio (cf. 37,19-20), mentre egli parla ininterrottamente per sei lunghi capitoli.

Se questa è la caratterizzazione dell'uomo che ne emerge, è facile immaginare che la composizione di questi capitoli sia dovuta ad un circolo di “nuovi saggi”¹⁰, i quali si ponevano in una relazione di conflitto e di superamento rispetto alle tradizionali risposte della sapienza classica (rappresentata nel libro dalle posizioni dei tre amici), ma che di fatto ricadevano nel circolo vizioso della dottrina della retribuzione. Come Eliu, chi si nasconde dietro questo testo vive una fede profondamente ortodossa e razionale. Forse

dobbiamo supporre che alcuni circoli sapienziali si sentirono offesi dal tono generale del libro e cercarono di reagire inserendo questi capitoli. Questa ipotetica rielaborazione, pur interrompendo la struttura del poema originale, conferisce in ogni caso un accento particolare allo sviluppo drammatico dell'opera.

Eliu — come suggerisce Alonso Schökel — provoca all'interno del libro di Giobbe l'effetto che susciterebbe, durante uno spettacolo teatrale, uno spettatore che all'improvviso si alzasse, salisse sul palcoscenico, rubasse il microfono ai protagonisti, monopolizzando per parecchio tempo l'attenzione del pubblico¹¹. In altri termini, l'espedito contribuisce a prolungare l'attesa del lettore, creando un effetto di *suspence* per l'intervento divino degli ultimi capitoli. La teofania finale apparirà ancor più inattesa e sorprendente, poiché Eliu tenta a lungo di convincere il protagonista che non occorre cercare nuove manifestazioni di Dio: YHWH parla già a Giobbe attraverso la sofferenza, e questo gli dovrebbe bastare.

Le tesi di Eliu

Nonostante la monotona ripetizione di tesi teologiche già sufficientemente evocate dai tre amici nei capitoli precedenti, possiamo cogliere in Gb 32–37 anche alcuni accenti nuovi. Eliu non si accontenta di assumersi il ruolo di avvocato difensore di Dio contro le sorprendenti accuse di Giobbe (Dio è giusto e imparziale; egli non è affatto indifferente al male dell'uomo; chiedersi se giovi a qualcosa una vita di fede — come fa Giobbe — è già un atto di empietà), ma si sofferma su alcune tematiche non pienamente esplicitate prima del suo intervento. Le possiamo così riassumere brevemente.

Il mistero della trascendenza divina

Vi sono, nelle parole di Eliu, tracce di un senso vivo della trascendenza di Dio, che assumono un ruolo introduttivo rispetto ai capitoli successivi, in cui il tema verrà ripreso con insistenza. Il giovane “avvocato di Dio” è cosciente di questa realtà:

Se egli tace, chi lo può condannare? Se nasconde il volto, chi lo può contemplare?
(34,29);

Contempla il cielo e osserva, guarda le nubi: sono più alte di te (35,5).

L'inno finale (cc. 36–37) accentua ulteriormente la consapevolezza che la divinità è oltre ogni possibilità di comprensione umana (cf. 37,23). Sono tuttavia notevoli le differenze tra la posizione di Giobbe e quella del suo accusatore: se per Giobbe il senso della trascendenza diviene il pretesto per un atto d'accusa contro l'indifferenza divina ai mali dell'uomo, Eliu fa appello invece alla trascendenza per razionalizzare il problema, tacitare la coscienza ed affermare che l'uomo non ha il diritto di porre questioni a Dio.

La sofferenza è parola di Dio

Al dolore Eliu riconosce un carattere epifanico¹²: è vero che il Signore parla attraverso sogni e visioni notturne, con apparizioni (cf. 33,15-18), ma può rivelarsi anche mediante la sofferenza portata all'estremo, fino al punto di strappare la carne e rendere visibili le ossa (33,19-22), cioè precisamente nella condizione che il suo interlocutore sta vivendo. La sua riflessione appare perciò un moralismo calato dall'alto: «Non lamentarti contro la sofferenza; ascolta piuttosto la sua voce, perché è voce di Dio!».

La sofferenza è espressione della pedagogia divina

Al dolore viene riconosciuto non solo un carattere di rivelazione, ma anche un aspetto pedagogico: Dio se ne serve per correggere, purificare e guidare l'uomo. È forse questo l'apporto più originale dei cc. 32–37 alla dottrina delle sezioni precedenti. Una delle espressioni più paradossali e più originali dei discorsi di Eliu è, infatti, la tesi che Dio «corregge l'uomo *per mezzo* di castighi» (33,19) e «libera l'afflitto *per mezzo* della sua afflizione» (36,15): egli non lo libera *dal* male, ma lo salva *mediante* il male. Se l'uomo accetta la pedagogia divina, può riconoscere i propri errori e ritrovare la serenità e la libertà interiore (cf. 33,27-28). Se per rivelarsi Dio «apre l'orecchio» all'uomo, lo fa soprattutto mediante la sofferenza (cf. 36,10.15). Il dolore pone pertanto il credente di fronte ad un bivio: egli può scegliere se accettare punizione e castigo, riconoscendo la propria colpevolezza, o condannarsi invece ad una pena sempre peggiore.

Con tutto ciò, pur riconoscendo ai discorsi di Eliu qualche accento originale e qualche riflessione teologica importante, è difficile immaginare che l'autore dell'intero poema manifesti la propria simpatia per questo personaggio, ne condivida pienamente l'impostazione dottrinale e gli riservi il compito di un reale progresso nello sviluppo tematico del libro.

Eliu è portavoce di una teodicea arida e distante dall'uomo, di una teologia fine a se stessa e rinchiusa inevitabilmente nei propri schemi. Il suo razionalismo lo atrofizza intellettualmente e lo porta a chiudere gli occhi di fronte al dolore del protagonista: sulle sue labbra, anche il classico tema del “Dio nascosto”, il problema drammatico del credente di ogni tempo (“perché il male?”), si risolve semplicemente come un'eccezione che conferma la regola generale. Egli non dimostra così alcuna empatia per l'uomo-Giobbe, che tratta come un “caso” da risolvere, un problema di cui discutere¹³. Totalmente occupato a difendere il Dio invisibile, non vede e non prova compassione per l'uomo che gli è accanto.

A questo punto, però, questo giovane arrogante ha parlato fin troppo: il processo deve continuare. Entri il Giudice supremo: a lui l'ultima parola, una parola di comprensione e simpatia per Giobbe (cf. 42,7) e — implicitamente — di condanna per Eliu.

NOTE

¹ Non è sostenibile la posizione di alcuni commentatori che organizzano l'intero libro di Giobbe intorno allo schema processuale (cf. soprattutto N.C. HABEL, *The Book of Job. A Commentary*, Philadelphia 1985, 54), ma è innegabile che la metafora processuale rivesta un'importanza notevole nel contesto, soprattutto nel discorso di Giobbe immediatamente precedente (cf. M. DICK, «The Legal Metaphor in Job 31», *CBQ* 41 [1979] 37-50).

² Tutti i maggiori commentari dedicano ampio spazio ai problemi derivanti dai cc. 32–37. Si possono vedere almeno (*ad loc.*): A. WEISER, *Giobbe* (AT 13), Brescia 1975; L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Roma 1985; G. RAVASI, *Giobbe*, Roma 1991³; J. RADERMAKERS, *Il libro di Giobbe. Dio, l'uomo e la sapienza*, Bologna 1999. Uno dei migliori approfondimenti dello *status quaestionis*, benché datato, è lo studio di

J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, I, EB, Paris 1970, 537-591.

³ Fra gli autori che hanno sostenuto con forza questa posizione: De Wette, Gunkel, Delitzsch, Duhm, Driver, Eissfeldt, Volz, Baumgärtel, Dhorme, Fohrer, Pope, Ravasi e Alonso Schökel.

⁴ Fra di essi: Rosenmüller, Budde, Keil, Cornely, Dubarle, Ridderbos.

⁵ Già nel 1924 W.E. STAPLES (*The Speeches of Elihu. A Study of Job XXXII-XXXVII*, Toronto 1924) si applicava allo studio di questi motivi, giungendo alla conclusione che questi capitoli fossero opera di un unico autore, posteriore alla redazione dei discorsi degli amici. Gli argomenti, sia linguistici, sia stilistici, furono radicalmente contestati da L. DENNEFELD, «Les discours d'Elihou (Job XXXII-XXXVII)», *RB* 48 (1939) 163-180. Anche N.C. HABEL, «The Role of Elihu in the Design of the Book of Job», in W. BOYD BARRICK – J.R. SPENCER (ed.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature*. Fs G.W. Ahlström (JSOT Suppl 31), Sheffield 1984, 81-98, ritiene che le differenze linguistiche, stilistiche e teologiche rispetto ai discorsi degli amici siano intenzionali, utili al fine di caratterizzare meglio il personaggio di Eliu.

⁶ Le principali proposte che vanno nella prima direzione sono quelle elaborate da Westermann, Fohrer e Ravasi, mentre nel testo citato di Lévêque si troverà piuttosto una suddivisione in quattro discorsi.

⁷ I primi tre discorsi seguono una struttura ben definita: un invito generico all'ascolto precede una citazione di quanto Giobbe e gli amici hanno detto in precedenza (si possono confrontare 33,9-11 con 13,24.27; 34,5-6 con 27,2; 35,2-3 con 22,2-4) per confutarlo in maniera convinta e con diversi argomenti, prima di trarne qualche conclusione pratica rilevante. Per questo motivo i vv. 31-33 del capitolo 33 si comprendono meglio come introduzione al terzo discorso (c. 35), che non nella loro posizione attuale. Su questo particolare esiste un consenso abbastanza ampio fra i commentatori. Alla divisione (probabilmente redazionale) in quattro blocchi concorrono le formule introduttive conservate nel testo: «Eliu rispose, dicendo...» (34,1; 35,1); «Eliu continuò a dire...» (36,1).

⁸ Nel suo modo di procedere, Eliu sembra conoscere – e avere fra le mani – non solo i discorsi di Giobbe fino al capitolo 31, ma anche gli stessi discorsi divini che appariranno dal capitolo 38. È dunque probabile che i capitoli 32–37 siano posteriori sia al materiale che li precede, sia a quanto segue.

⁹ La figura dell'arbitro e di “colui che risponde” sono – nel linguaggio ebraico – termini con una forte connotazione giuridica, che possono essere utilizzati nel contesto di un processo (cf. N.C. HABEL, «The Role of Elihu», 83).

¹⁰ Cf. G. RAVASI, *Giobbe*, 52-53.

¹¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, 511-515.

¹² La visione che Eliu ha della sofferenza e del dolore dell'uomo è stata definita da qualche esegeta “una teofania appropriata al peccatore” (cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, I, 65).

¹³ Cf. J. RADERMAKERS, *Il libro di Giobbe*, 127.

LA FIGURA DI ELIU SECONDO GREGORIO MAGNO

Tra i Padri una figura di primissimo piano nel panorama del cristianesimo all'inizio del medioevo è senza dubbio quella di Gregorio Magno, papa dal 590 al 604. Tra le sue molte opere spiccano i ben 32 volumi di commento al libro di Giobbe, *Commento morale a Giobbe (Moralia in Job)*, iniziato a Costantinopoli tra il 579 e il 581, quando Gregorio si trovava là, come diacono di papa Pelagio II, e terminato a Roma soltanto intorno al 600, dopo quasi venti anni di lavoro¹.

Il *Commento morale a Giobbe* di papa Gregorio è un'opera di enorme portata, che intende commentare l'intero libro di Giobbe e metterlo potenzialmente a disposizione di ogni lettore cristiano, con una preoccupazione squisitamente pastorale. Il personaggio di Giobbe diviene per Gregorio non soltanto allegoria e tipo del Cristo, ma soprattutto immagine di ogni uomo che cerca Dio e che gli resta fedele attraverso e nonostante le prove della vita. Nel fare questo, Gregorio commenta il libro di Giobbe a partire dalla considerazione della propria esperienza personale, stretto tra gli obblighi di una fin troppo intensa attività pastorale e il desiderio di una contemplazione più solitaria.

Gregorio vede in Giobbe un'immagine di se stesso, uomo tra gli uomini: *nos, enim, quia infirmi homines sumus...*, «noi, infatti, poiché siamo uomini deboli...» (XXIII, III, 25). Il libro di Giobbe diventa così ancora più significativo e serve per illustrare molto bene il celebre principio con il quale Gregorio si rivolge alla Bibbia: *Scriptura crescit cum legente*, «la Scrittura cresce insieme al (suo) lettore» (*Omelie su Ezechiele*, 1,7,8). L'esperienza della vita illumina il testo biblico e questo, a sua volta, fa crescere e indirizza la vita dell'uomo verso Dio.

Nel grande mare del commento di Gregorio ho scelto di presentare un solo esempio: nel libro di Giobbe ha sempre fatto problema ai commentatori moderni la sezione costituita

dai capitoli 32–37, nei quali il misterioso Eliu interviene a discutere con Giobbe, un quarto personaggio che si aggiunge ai tre amici, protagonisti dei capitoli 3–27. Che i capitoli 32–37 siano opera dell'autore del libro o siano aggiunte posteriori non elimina il fatto che, nel quadro dell'intero libro di Giobbe, le parole di Eliu risultano fuori luogo, ulteriori critiche ai lamenti di Giobbe che si aggiungono a quelle degli amici e difese non richieste di quel Dio che Giobbe avrebbe secondo loro messo in discussione. Tutto ciò non è sfuggito all'attenzione di Gregorio, seppur sprovvisto di strumenti esegetici moderni; già presentando i tre amici di Giobbe Gregorio li considera, in realtà, personaggi molto negativi, figura nientedimeno, degli eretici del suo tempo:

Inoltre i suoi amici che, mentre lo consolano, giungono a inveire contro di lui, rappresentano gli eretici, i quali, mentre hanno l'aria di consiglieri, compiono la parte dei seduttori. Per cui, allorché rivolgono al beato Giobbe discorsi in difesa del Signore, dal Signore vengono disapprovati. Tutti gli eretici, quando si sforzano di difendere Dio, finiscono per offenderlo (XXIII, I, 3).

Dio non ha bisogno di difensori d'ufficio! Quanto a Eliu, egli è, nell'ottica di Gregorio, il modello del predicatore arrogante che, mentre dice formalmente la verità, si riempie d'orgoglio: «Per l'ortodossia della fede, egli è dentro la Chiesa, ma l'orgoglio gli impedisce di essere accetto a Dio» (Pref. IX, 19). Eliu, specialmente nel modo in cui si presenta in tutto il capitolo 32 di Giobbe, diventa per Gregorio immagine di quei cristiani che vogliono a tutti i costi difendere Dio e credono di combattere per la morale, ma non si accorgono di difendere solo se stessi e le proprie idee:

Essi predicano sì delle verità all'interno della santa Chiesa, e tuttavia, secondo il giudizio di Dio meritano riprovazione, perché mentre proferiscono quelle verità che non sono loro proprietà, non cercano la gloria del loro Creatore, ma la propria lode (XXIII, I, 7).

Non cercano la gloria di Dio, ma la propria. Anche Eliu dice molte cose giuste, tuttavia la voce divina lo rimprovera come se fossero sbagliate (XXVI, VI, 6).

Eliu, almeno a parole, sembra voler discutere con Giobbe, ascoltarne gli argomenti e rivestirsi di umiltà; ma, a proposito del testo di Gb 33,31-33, Gregorio osserva acutamente:

Quando gli arroganti adoperano qualche accento umile, non durano a lungo in questa apparenza di umiltà. Mentre cercano forse di ascoltare, se ne precludono subito la possibilità, parlando, per non essere ammaestrati (XXIV, XIII, 37).

In realtà, Eliu vuole la distruzione di Giobbe, simile a quei predicatori che vogliono soltanto rovinare le persone colpevoli soltanto di non condividere le loro idee; a proposito di Gb 34,36, dove Eliu sostiene che Giobbe deve essere inquisito, Gregorio commenta:

(Tali predicatori), quanto più si ritengono giusti ai propri occhi, tanto più divengono duri nei confronti del dolore altrui. Non sanno trasferire in se stessi le sofferenze dell'altrui debolezza e aver pietà dell'infermità del prossimo come se fosse la propria. Ma siccome hanno un alto concetto di se stessi, non sono affatto capaci di mettersi sul piano degli umili (XXVI, VI, 16).

Tra i difetti principali dei predicatori arroganti, dei quali Eliu è rappresentante, c'è poi il vizio di appellarsi all'autorità superiore, quella di Dio (o quella della gerarchia, come avviene ancora oggi nella Chiesa) e di schiacciare l'altro con argomenti puramente dogmatici, che non tengono presente la situazione di chi soffre. Gregorio prende spunto

da Gb 36,1-2, dove Eliu pretende di parlare in difesa di Dio e scrive con estrema chiarezza:

(Gli arroganti) fanno riferimento alla potenza del Signore, di cui si ritengono portavoce; e con questa scusa esigono il silenzio per sé, che loro non spetta; e mentre apparentemente parlano di Dio, esigendo l'ascolto in nome del rispetto a lui dovuto, si preoccupano più di mettere in mostra se stessi che di annunciare le opere di lui (XXVI, XXIII, 41).

Le parole di Gregorio, oltre a centrare con molta acutezza il senso di un testo biblico altrimenti difficile, mettono a nudo un problema frequente nella Chiesa: pretendere di annunciare la verità, ma senza misericordia e senza umiltà; pretendere di difendere Dio, ma senza capire che Dio si difende solo salvando l'uomo, tant'è che Eliu e i tre amici vengono alla fine condannati e Giobbe riceve l'approvazione da Dio stesso per le sue parole appassionate, ma sincere (cf. Gb 42,7-12).

Di fronte al predicatore arrogante sta così il predicatore autentico del Vangelo, al quale Gregorio dedica un bellissimo ritratto, prendendo spunto, ancora una volta, da Eliu e mettendo in risalto la sua preoccupazione principale, la cura pastorale della Chiesa e l'annuncio della Parola:

Ogni predicatore spirituale della santa Chiesa universale in tutto ciò che dice si esamina con solerte cura, per non levarsi in superbia per tutto ciò che rettamente predica, affinché la vita non sia in contrasto con la lingua e non accada che, predicando bene e razzolando male, perda in se stesso quella pace che egli annuncia alla Chiesa (...). In tutto questo egli non cerca la propria gloria, ma quella del Creatore (...). Si ritiene il più indegno di tutti anche quando vive più degnamente di tutti (...). E quantunque sappia di essere saggio, vorrebbe tuttavia essere saggio senza apparire tale; teme molto per sé ciò che con la parola si manifesta (...). Mentre attende al servizio della Parola, il suo animo è votato al silenzio. Questa norma del dire è sconosciuta agli arroganti, i quali non è che parlino perché si presentano le occasioni, ma cercano le occasioni per parlare. Il loro modello è Eliu, che nel suo discorso si esalta per un orgoglio senza misura (XXIII, I, 8).

Di fronte all'arroganza di Eliu, il modello del vero predicatore è Dio stesso e, straordinariamente, la sua umiltà: *ut superbum non esse hominem doceret humilis Deus*, «un Dio umile ha insegnato all'uomo a non essere superbo» (XXXIV, XXIII, 54) e questo Dio umile è Cristo stesso, Dio incarnato. «Contro il diavolo, elevatosi in superbia, apparve in mezzo agli uomini *homo factus humilis Deus*, un Dio umile, fatto uomo» (XXXI, I, 1).

¹L'edizione italiana di quest'opera è oggi disponibile in quattro grossi volumi: *Opere di Gregorio Magno. Commento Morale su Giobbe*, 1-4, a cura di P. SINISCALCO, traduzione di E. GANDOLFO, introduzione di C. DAGENS, testo latino a fronte a cura di M. ADRIAEN, Città Nuova, Roma 1992-2001. Da questa edizione sono tratte le citazioni che seguono.

Luca Mazzinghi

FINALMENTE DIO SI RIVELA A GIOBBE

Ormai Giobbe ha espresso tutta la sua protesta e i suoi amici-avversari non sono riusciti a trovare risposte soddisfacenti: con abilità letteraria, quindi, l'autore lascia a Dio l'ultima parola. Nei cc. 38–41 del libro interviene direttamente YHWH per dialogare con Giobbe, dal momento che costui ha concluso il proprio discorso con una sfida audace, firmando una dichiarazione di innocenza e sfidando il Signore a dimostrare il contrario:

«Oh, avessi uno che mi ascoltasse!
Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!» (31,35).

I discorsi di Eliu hanno ritardato questo intervento di risposta, fungendo quasi da artificio letterario per creare *suspense* e attesa: al c. 38 finalmente prende la parola il grande imputato, che accetta la sfida di Giobbe. I suoi interlocutori escludevano la possibilità di un simile intervento, perché ritenevano che tutto fosse già sufficientemente chiaro: la teofania, quindi, si presenta come un colpo di scena, anche perché ormai l'uomo ha esaurito tutte le parole possibili e sente in modo angosciato il proprio fallimento. Lo stupore che coglie Giobbe deve sorprendere anche il lettore.

L'ultimo dialogo

La parte conclusiva del libro, prima dell'epilogo in prosa, comprende dunque un ultimo dialogo, che, come tutti gli altri precedenti, ha piuttosto la forma di monologhi accostati. Alcune brevi indicazioni, quasi teatrali, segnano il passaggio della parola da un attore all'altro:

38,1: «Il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine:...»;
40,3: «Giobbe rivolto al Signore disse:...»;

40,6: «Allora il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine e disse:...»;

42,1: «Allora Giobbe rispose al Signore e disse:...»

In base a tali notazioni è facile ricostruire la struttura dell'intero testo, che presenta due ampi discorsi di Dio, a ciascuno dei quali fa seguito una breve replica di Giobbe che accetta la proposta del Signore, riconoscendo la grandezza divina e la propria meschinità. L'ultima parte del libro, dunque, è strutturata in questo semplice modo:

38,1–40,2:	primo discorso di YHWH
40,3-5:	<i>risposta di Giobbe</i>
40,6–41,26:	secondo discorso di YHWH
42,1-6:	<i>risposta di Giobbe</i>

È evidente la sproporzione fra i discorsi divini e le risposte umane: la teofania, infatti, segna la fase culminante dell'intera vicenda e ad essa è affidato tutto il peso dell'argomentazione teologica definitiva; eppure anche i brevi e ultimi interventi di Giobbe hanno un ruolo importante, perché chiariscono la sua posizione e mettono nella giusta luce la relazione dell'uomo con Dio.

Nella storia dell'interpretazione questi discorsi sono stati valutati in modo diverso: alcuni studiosi li hanno rifiutati, ritenendoli aggiunta posteriore e incongruente col resto; altri per spiegare le varie tensioni hanno ipotizzato la fusione di due tradizioni parallele; altri ancora hanno proposto di considerare un'aggiunta solo la sezione del secondo discorso che descrive Behemot e Leviatan (40,15–41,26). Pur volendo conservare l'unità del testo e affermarne la validità, la prolissa descrizione dei due mostri lascia qualche perplessità: non aggiunge nuovi dati all'intervento divino e sembra solo una ridondante sottolineatura del primo discorso. Questo, invece, è decisamente originale e interessante.

Giobbe si aspettava delle risposte e, invece, Dio gli rivolge delle domande. Tutto il lungo discorso divino, infatti, è un intreccio di domande retoriche, a cui l'uomo non è in grado di dare risposte. Nonostante le molte variazioni tematiche, l'argomento affrontato è unitario: riguarda l'ordine del creato e le richieste di Dio servono all'uomo per poter inserire correttamente il proprio problema nel complesso cosmico.

Seguendo la proposta di Ravasi¹, possiamo articolare il discorso divino in quattro strofe, ognuna delle quali è a sua volta divisa in quattro domande principali. Dio, infatti, pone delle domande all'uomo sulle realtà del mondo: dapprima lo interroga sulla creazione del mondo (38,4-21) e sul suo governo (38,22-38), poi sulla direzione del mondo animale (38,39–39,12) e, infine, sulla determinazione stessa degli istinti animali (39,13-30), cioè su tutte cose estranee all'uomo e alla questione finora dibattuta. Proprio la sorpresa, tuttavia, costituisce un tratto specifico del poema che mira a stupire il lettore, giacché tutto ciò che era prevedibile risulta scardinato al punto da osare l'impensabile.

Lo scontro-incontro fra Dio e l'uomo

Mentre nel corso delle dispute con gli amici Dio era chiamato col suo nome comune (*El, Eloha, Elohim*) e con l'arcaico titolo di *Shadday*², ora ricompare come nel prologo il nome proprio YHWH, il Dio dell'alleanza con Israele. E solo un piccolo particolare narrativo inquadra il suo decisivo intervento: il turbine, la tempesta (38,1). Si tratta però dell'elemento tradizionale che caratterizzava i racconti delle apparizioni divine, dette in linguaggio tecnico «teofanie», soprattutto quella del monte Sinai (Es 19,16-19; cf. anche Sal 18,8-14; Ez 1,4). In questo caso l'autore sembra voler alludere ad un simile

grandioso fenomeno: l'incontro avviene con il Dio dell'alleanza, proprio quello che ha creato il mondo e lo governa, non con una vaga o generica idea del divino. Era proprio il silenzio di Dio che angosciava Giobbe: ora tale silenzio finisce e il parlare di Dio ristabilisce la relazione con l'uomo.

Ma la prima parola è di rimprovero (38,2). Tutto il precedente ragionare di Giobbe è definito come una pretesa di "offuscare il consiglio": la parola "consiglio" traduce il termine ebraico *'esah* che indica propriamente il piano o il progetto. Inoltre il verbo "offuscare" rende un causativo ebraico, legato alla radice che designa le tenebre, e significa "far diventare tenebra". Dio, dunque, domanda chi sia costui che vuole riportare il caos dove egli aveva creato il cosmo, chi sia costui che pretende di annullare il progetto e rimettere le tenebre laddove Dio aveva portato la luce. La protesta di Giobbe, infatti, equivale al non riconoscimento di un progetto, alla negazione dell'esistenza di un piano; per questo le sue parole non sono sapienti ed egli non ha trovato ancora la giusta conoscenza.

Il Signore, quindi, apparso per rispondere a pressanti richieste, entra in dialogo con l'uomo invitandolo ironicamente a fare lui stesso da maestro (38,3). Anzitutto lo invita a prepararsi allo scontro, a cingersi come un combattente con tutte le armi di cui ha bisogno, ad assumere come saggio tutti gli strumenti che possono servirgli per l'impresa (cf. Ger 1,17). Giobbe attendeva di incontrarsi direttamente con Dio: ora è il momento. Dio gli farà delle domande a cui egli dovrà rispondere, giacché ha avuto la pretesa di oscurare il progetto divino. In questo paradossale modo di comunicazione l'autore vuole indicare la necessità per Giobbe di considerare i fatti da un'altra prospettiva, cioè dal punto di vista di Dio.

La creazione del mondo

La prima grande strofa (38,4-21) è dedicata alla creazione del mondo. È la prima serie di domande che riguarda il ruolo avuto dall'uomo nella fondazione primordiale del mondo: tali questioni devono portare Giobbe ad ammettere che l'ordine cosmico esiste a prescindere da lui, che il piano esiste anche se lui non ne è l'autore e non lo conosce.

Anzitutto Dio gli chiede chi abbia creato la terra (38,4-7) e la domanda rispecchia una mentalità cosmologica simile a quella degli altri scrittori biblici che parlano di creazione (cf. Gn 1,1-2,4a; Pr 8,1-32; Sal 104): il mondo ha le sue fondamenta, con una pietra angolare che serve da base; per fare tutto ciò Dio ha preso le misure e sulle basi ha poggiato anche la volta celeste, cioè la grande cupola del cielo. La domanda, però, si riduce ad una battuta ironica: «Tu dov'eri, quando io organizzavo il mondo?». Con un tocco poetico l'autore evidenzia l'assenza dell'uomo, descrivendo la presenza degli angeli-stelle, paragonati ad un grande coro che inneggia al Signore e applaude la sua meravigliosa opera.

Poi Dio porta la questione su chi abbia domato il mare (38,8-11). Nella mentalità del mondo biblico il mare è visto come il grande mostro primordiale e prepotente, contro cui Dio all'inizio ha dovuto combattere, per creare la possibilità della vita (cf. Sal 74,13-14; 89,10-11). Dio ha vinto il mostro del caos e gli ha imposto limiti: ha fissato nella spiaggia il punto su cui s'infranga l'orgoglio delle sue onde. Con un altro tocco poetico l'autore descrive il mostro marino come un bambino che esce dal seno materno e ha bisogno di veste e di fasce: così Dio lo ha fasciato con le nuvole e la caligine. Il senso della domanda è sempre lo stesso: non è stato l'uomo a fare questo!

Quindi il Signore domanda chi faccia sorgere l'aurora (38,12-15), per rimarcare che l'uomo non è padrone del tempo. Un'altra pennellata poetica paragona la terra ad un tappeto che l'aurora scrolla per liberarlo dai parassiti, cioè dai malvagi che operano di notte. Inoltre, allo spuntare della luce la terra è come una massa di creta che viene modellata e lentamente assume i colori; oppure è come un tessuto sul telaio, che assume i vari colori per l'opera del sapiente artigiano.

La quarta domanda, infine, riguarda la regolazione dello spazio e del tempo (38,16-21): essa mette in rilievo il limite spaziale dell'uomo. L'abisso, infatti, non è semplicemente il fondo del mare, ma è la realtà cosmica assolutamente irraggiungibile, come le porte della morte e gli estremi confini del mondo. Poi ritorna ancora l'insistenza sulla luce e le tenebre, elementi primordiali della creazione, che l'uomo non può assolutamente controllare.

La strofa, dunque, termina con una nota fortemente ironica: «Chiaramente tu sai tutto questo, perché allora, quando io creavo tu eri nato, giacché il numero dei tuoi giorni è molto grande!». L'autore del libro dei Proverbi faceva dire alla sapienza di essere stata presente mentre Dio poneva le fondamenta del mondo e ordinava l'universo (cf. Pr 8,27-30); ora l'autore di Giobbe fa ironicamente domandare al Signore se l'uomo c'era. Il contrasto è voluto e forte: la sapienza era presente con Dio quando creava, invece l'uomo no. E l'uomo non può obiettare nulla.

Il governo del mondo

La seconda strofa (38,22-38) comprende una serie di domande relative alla direzione del mondo coi suoi fenomeni meteorologici, le precipitazioni, il ciclo dell'acqua, quindi della vita. Dio continua, imperterrito, a fare domande all'uomo.

Anzitutto gli chiede chi controlli neve e grandine (38,22-24). Secondo la cosmologia dell'antico orientale, al di sopra del firmamento, dove si estende il grande oceano superiore, ci sono anche i serbatoi della grandine, della neve, del ghiaccio e di tutti i vari fenomeni atmosferici. L'uomo sa che ci sono, ma non sa assolutamente dove siano, né come si formino, né tantomeno è in grado di controllarli. Con un'altra immagine poetica l'autore fa riferimento a diversi episodi della storia di Israele, in cui la grandine è servita come strumento di Dio per colpire il nemico (cf. Es 9,13-35; Is 28,17; Ez 38,22). La neve e la grandine evocano il freddo; la luce, sinonimo dei raggi solari, e il vento d'oriente richiamano invece il calore: però, da dove venga il freddo e il caldo l'uomo proprio non lo sa.

Con insistenza si ritorna ancora su fenomeni come pioggia, rugiada e ghiaccio (38,25-30). Sempre secondo l'antica cosmologia, nel rigido elemento che separa le acque superiori esistono dei fori che permettono la pioggia: sono i canali degli acquazzoni. Ma chi li ha scavati? Non certo l'uomo! Oltre all'origine inspiegabile di questi fenomeni naturali che superano le capacità di controllo dell'uomo, viene osservato con finezza che la pioggia cade anche nella steppa, cioè dove l'uomo non vive: sembra acqua sprecata, in un paese che ha scarse risorse idriche; sembra vegetazione inutile, quella che non serve all'uomo. Certo, dipendesse dall'uomo, pioverebbe solo sul suo orto; invece non è così.

Quindi a Giobbe viene chiesto chi guida e regge gli astri (38,31-33): ancora una volta l'uomo deve riconoscere di non esserne capace. Il sorgere delle stelle e le loro orbite

sono assolutamente fuori della sua portata: può osservarle e conoscerle, ma non determinarle.

Infine la strofa si conclude con una domanda sugli uragani (38,34-38), che offre l'occasione al poeta per richiamare la benefica pioggia e per ribadire che non è l'uomo a far piovere. I fulmini sono poeticamente presentati come soldati pronti al comando: appena vengono interpellati, si mettono sull'attenti e obbediscono all'istante. Alcuni animali, inoltre, sembrano più sapienti dell'uomo, evidentemente perché hanno ricevuto l'istruzione da Dio: così l'ibis, che saprebbe prevedere l'inondazione del Nilo, e il gallo, il cui canto in pieno giorno sarebbe presagio di un temporale.

Il governo del mondo animale

Con la terza grande strofa (38,39-39,12) si passa a considerare il mondo degli animali. Ancora degli oggetti estranei all'uomo; ma l'uomo è chiamato proprio a contemplare la realtà che ha intorno, per rispondere a Dio delle sue conoscenze.

La prima domanda è relativa al nutrimento per la sussistenza animale (38,39-41). In base al suo ambiente domestico, l'uomo spesso si illude di essere il padrone del mondo animale: infatti, provvede il cibo al cane e alle galline. Ma Dio gli fa notare che i leoni non dipendono da lui! Una nuova splendida immagine poetica prende in considerazione un animale disprezzato come il corvo e ne elabora un quadretto delizioso: i piccoli del corvo non chiedono all'uomo da mangiare, si rivolgono a Dio e pregano per avere da lui il cibo.

L'interrogatorio continua, prendendo in considerazione la riproduzione degli animali selvatici (39,1-4). Se gli strumenti moderni hanno permesso all'uomo di studiare il comportamento degli animali, per l'uomo antico il mondo degli animali selvatici era completamente sconosciuto. Ma, a parte la conoscenza, si vuole sottolineare che essi non dipendono dall'uomo, sono autonomi: si riproducono secondo regole e ritmi che l'uomo non conosce e non determina.

Inoltre viene ammirata la libertà degli animali (39,5-8): chi gliel'ha data? La steppa è un mondo fuori dal dominio dell'uomo e gli animali che vi vivono liberi non sono a lui soggetti. L'asino selvatico è descritto con simpatia, perché ha qualcosa da insegnare agli uomini: ricorda loro che esiste un mondo reale e vitale, non dominato dall'umanità.

Un'altra domanda pone la questione della forza animale (39,9-12). In ebraico l'animale molto forte preso in considerazione è chiamato *rêm* e tale termine indica il bufalo, ma anche il bisonte o forse pure il rinoceronte, insomma un animale non addomesticato e non controllabile. Il poeta ha creato quasi un'immagine da burla: un contadino tenta di mettere il giogo a un bufalo selvatico, o a un bisonte o a un rinoceronte; ma chiaramente non riesce a dominarlo, perché è troppo forte. Tanta forza la ritiene sprecata, dal momento che all'uomo non serve; se potesse dominarla e sfruttarla per i propri lavori agricoli, allora la troverebbe sensata. In tal modo Dio pone insistenti domande, quasi sorridendo, facendo dell'ironia sulle pretese dell'uomo che si sente padrone del mondo.

Il passaggio alla quarta strofa (39,13-30) avviene in modo impercettibile, perché essa insiste ancora sul mondo degli animali e crea tre quadretti splendidi di descrizione animale. Quello centrale, diviso in due parti, è dedicato al cavallo.

Ma prima c'è il bozzetto dello struzzo (39,13-18). Forse non rende giustizia a questo animale, ma mette semplicemente in poesia le opinioni popolari che consideravano lo

struzzo un animale particolarmente stupido. Eppure anche a costui Dio ha dato una sapienza, la capacità di correre veloce, in modo da farsi beffe anche del nobile cavallo e dell'uomo che lo monta.

Al centro dell'ultima strofa campeggia un quadro splendido, con una descrizione degna di Omero e dei grandi poeti che hanno esaltato il solenne, nobile e guerriero cavallo: tutto questo per dire che non è l'uomo a dare la forza al cavallo (39,19-22) e nemmeno il coraggio (39,23-25).

Infine, un colpo d'ala poetica porta via il lettore da questa scena di battaglia e lo invita a salire sulle rupi più impervie per contemplare gli uccelli rapaci (39,26-30). Non è certo l'uomo che istruisce gli uccelli nel volo; non è lui che insegna all'aquila a fare il nido lassù in alto; e l'occhio dell'aquila è così acuto non certo per merito dell'uomo.

La reazione di Giobbe

Il grande discorso di Dio termina con un invito imperioso a rispondere a tutte queste domande e rimprovera Giobbe, chiamandolo «censore dell'Onnipotente» e «accusatore di Dio» (40,2). Come in un *rit*, all'uomo viene proposto un dilemma: o continuare a parlare, litigando con Dio, oppure tacere, accogliendo la posizione divina. Giobbe sceglie la seconda possibilità:

«Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca.
Ho parlato una volta, ma non replicherò, ho parlato due volte, ma non continuerò»
(40,4-5).

Scorgendo l'ordine del cosmo al di fuori di sé, l'uomo scopre anche la propria piccolezza e, simultaneamente, la grandiosa maestà di Dio. Il singolo uomo aveva assolutizzato il proprio problema: ora si accorge di essere una piccola parte di un universo ordinato e retto da Dio. Giobbe non riesce a dominare il cosmo, proprio come non riesce a capire il senso del suo dolore.

Ma invece di giungere rapidamente alla conclusione, il testo propone un secondo discorso di Dio che occupa i due capitoli seguenti (40,6–41,26) e in cui campeggiano due enormi personaggi simbolici: Behemôt e Leviatàn.

Terminato anche questo discorso, forse aggiunto da un tardivo redattore per insistere sulla potente maestà di Dio, Giobbe arriva alla solenne conclusione e l'autore dell'opera racchiude in questi pochi versi il nucleo teologico di tutto il suo libro:

«Comprendo che puoi tutto e che niente è impossibile per te. Chi è che, senza scienza, può offuscare il progetto? Perciò ho indagato e non ho capito prodigi più grandi di me e io non li conosco. Ascoltami e io parlerò, io ti interrogherò e tu istruiscimi. Io ti conoscevo per sentito dire, ma adesso i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e mi pento su polvere e cenere» (42,2-6).

Siamo al vertice del libro di Giobbe. L'uomo riconosce che aveva di Dio una conoscenza manualesca, lo conosceva solo per sentito dire; non aveva invece una relazione personale con lui.

Nella struttura letteraria di Giobbe, Dio si è manifestato senza rivelare qualcosa di sé e senza dargli neanche una risposta. Semplicemente però gli ha parlato: ha rotto il silenzio e ha creato la comunicazione. I lunghi testi dei suoi discorsi hanno preso in considerazione, sotto forma di domande, tutti gli aspetti del creato oltre all'uomo:

eppure, dietro a tutte queste immagini poetiche, i veri protagonisti risultano Dio e l'uomo.

Un dialogo di amicizia gratuita

Di fronte al meraviglioso album del creato l'uomo sapiente riconosce finalmente il suo Dio e ne scopre il vero volto³. Anzitutto lo riconosce come immenso: l'uomo percepisce che YHWH non è dominato da nessun limite, entra nelle cose più grandi, dalla volta del cielo alle fondamenta della terra, ma anche nelle cose più piccole, la goccia di rugiada e il piccolo del corvo. Poi si rende conto che Dio è creatore: entra dappertutto, perché è l'autore di tutto quello che esiste, del grande e del piccolo; ed è il creatore di una realtà stabile, ordinata e fissata nei secoli. Tutti questi fenomeni, che noi moderni diciamo regolati dalle leggi di natura, l'antico li vedeva come la continuazione dell'atto creatore stesso: per questo Giobbe scopre l'attenzione affettuosa di un Dio che interviene costantemente nella vita delle sue creature.

Ma decisivo è soprattutto il quarto elemento che caratterizza il volto di Dio scoperto da Giobbe: quello della libertà — o meglio — della gratuità. Le realtà del mondo vanno al di là dello schema umano “utile/non utile”: YHWH, infatti, è libero da questo principio utilitaristico tipico dell'uomo, fa piovere anche là dove all'uomo non serve la pioggia e cura quegli animali che all'uomo non giovano. Anche se fa un animale stupido come lo struzzo, gli dà poi quel tocco di abilità che è la velocità nella corsa. L'uomo, dunque, è chiamato ad entrare in dialogo con questo Dio, libero dallo schema utilitaristico che rende meschini: la contemplazione della creazione, infatti, porta l'uomo a comprendere tutta la vita e il mondo come gratuiti. Il principio della gratuità è la grande proposta teologica di Giobbe.

Di fronte alla scoperta di Dio, l'uomo riconosce anche se stesso e l'elemento caratterizzante, che emerge da questo stupendo poema, è il limite. L'uomo sa di essere limitato nel tempo e nello spazio: non c'era all'inizio e adesso che c'è è confinato in un luogo, senza la possibilità di visitare tutto. E, ancora più importante, il terzo limite è quello della conoscenza: l'uomo scopre di non capire tutto, di non poter dominare la maggior parte del creato e di ritenere insignificanti per sé molte cose piccole e grandi. Il discorso sapiente di Dio, dunque, ha voluto riportare l'uomo alle sue esatte dimensioni, senza tuttavia umiliarlo. Perché l'uomo scopre di essere interpellato da Dio; il suo limite di creatura è anche la sua grandezza, dal momento che, in quanto creatura, l'uomo è in dialogo con Dio. La grandezza dell'uomo sta, pertanto, nel riconoscersi in questo stupendo dialogo con Dio.

Nel prologo, il satán aveva focalizzato perfettamente il problema, dubitando che la relazione di Giobbe con Dio fosse interessata: «Forse che Giobbe ti teme *gratis* (*hinnam*)?» (1,9). Emerge così che la questione principale del libro non è il dolore o la sofferenza del giusto, perché l'attenzione dell'autore privilegia il tema della relazione con Dio. Il problema centrale di Giobbe è la domanda su Dio e sull'uomo, soprattutto sulla relazione che esiste tra l'uomo e Dio. Il dolore e la sofferenza diventano allora l'occasione per porre la domanda, l'elemento scatenante che — in genere — suscita per l'uomo il problema di Dio: la sofferenza di Giobbe, infatti, è il momento in cui egli giunge finalmente all'autentica conoscenza di Dio e può instaurare con lui una nuova e buona relazione.

L'insegnamento del teologo autore sembra, dunque, che l'unico rapporto corretto con Dio sia quello della gratuità: amare Dio perché è Dio, non per i vantaggi che se ne possono ricavare. Così la sofferenza diventa il momento decisivo in cui un uomo valuta la propria religiosità: se la relazione con Dio è motivata da interesse, venendo meno l'interesse, la logica dell'utilitarismo porta a rifiutare Dio; ma quando il rapporto con Dio è una relazione gratuita d'amore, non è determinato dalla buona o dalla cattiva sorte, non è annullato dalla salute o dalla malattia.

«A prescindere dalla mia carne io vedrò Dio», afferma Giobbe in un passo cruciale del libro (19,26). Nel finale la sua attesa si compie: riscoprendo la gratuità del Dio creatore, Giobbe sa di aver visto Dio e di averlo incontrato. Ripensando alle sue precedenti parole polemiche, riconosce che non erano mosse da sapienza e se ne pente: ora ha raggiunto la sapienza, facendo un'esperienza personale della vicinanza affettuosa di Dio, nonostante la sua pelle sia ancora malata. Prima «Dio era un tema di discussione sulla bocca degli amici, Dio è ora uno che Giobbe ha incontrato»⁴.

La risposta teorica al problema della sofferenza e al problema di Dio non esiste: anche la filosofia più elaborata non ha la risposta. È questo che vuol dire l'autore, forse proprio a tanti suoi colleghi contemporanei, rappresentati dagli amici di Giobbe, che pretendevano di sapere la spiegazione di tutto. L'uomo è limitato nella conoscenza e anche il teologo lo è! Però l'uomo di fede riconosce che il progetto di Dio esiste. L'uomo non può oscurarlo, anche se non lo capisce; e scopre che la relazione meravigliosa con Dio sta nell'amore gratuito. Le domande che Dio ha posto all'uomo sulla creazione lo hanno fatto sentire piccolo piccolo, ma lo hanno fatto sentire nelle mani di Dio. Non lo hanno umiliato: lo hanno reso fiducioso.

L'uomo di fede si accorge di essere piccolo; ma si sente come un bambino in braccio a sua madre. Non capisce tutto, ma sa di essere al sicuro.

NOTE

¹ G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1979, 729-731.

² L'etimologia di questo titolo divino, che ricorre in Giobbe 23 volte, non è affatto certa e nemmeno il suo significato. La Bibbia CEI lo traduce con "Onnipotente" (cf 31,35).

³ RAVASI, *Giobbe*, 773-777.

⁴ L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. DIAZ, Borla, Roma 1985, 673.

Claudio Doglio

BEHEMOT E LEVIATAN

Una lunga digressione del libro di Giobbe è dedicata a due figure mitiche terrificanti, *Behemot* e *Leviatan* (cf. Gb 40,15–41,26). Sebbene i traduttori moderni tendano spesso a spiegare i due termini, identificandoli rispettivamente con l'ippopotamo e il coccodrillo, la forza espressiva delle due immagini risalta piuttosto dal loro carattere indeterminato, che aggiunge una nota di terrore e di meraviglia precisamente per quest'aura di mistero. Si tratta infatti di figure di stampo mitico e simbolico: *Behemot* e *Leviatan* sono le personificazioni più espressive del caos primordiale e delle forze del male, che Dio ha soggiogato e ordinato nell'atto creatore. Se YHWH controlla questi due mostri (cioè quanto di più spaventoso ci si possa immaginare), a maggior ragione può esercitare la sua onnipotenza su tutti i mali che affliggono e tormentano l'uomo. La terrificante simbologia teriomorfa di queste due mitiche creature (il primo termine *behemôt* è semplicemente il plurale – non quantitativo, ma di eccellenza – del vocabolo ebraico (*behemah*) che indica una “bestia”, un “animale”) deriva dalla mitologia orientale e ha esercitato un profondo influsso sulla letteratura fantastica di tutti i tempi, fino all'epoca moderna (due esempi fra tanti: Melville e Defoe).

Roberto Fornara

LA RILETTURA DI KIERKEGAARD E DI BLOCH

Giobbe e Kierkegaard

Tra i lettori moderni del libro di Giobbe va ricordato senza dubbio il grande filosofo danese Søren Kierkegaard (1813-1855). Questo solitario pensatore di metà Ottocento scrive in un periodo dominato dalla filosofia hegeliana, che egli combatte con forza, contrapponendo alla fiducia idealista nell'assoluto della ragione la riscoperta di un cristianesimo centrato sulla paradossalità della fede. Kierkegaard, un uomo profondamente credente, entra in rotta di collisione con le filosofie e le teologie del suo tempo, che pretendevano le une di spiegare il mistero dell'uomo senza ricorrere a Dio e le altre di spiegare il mistero di Dio senza salvare la singolarità dell'uomo.

Poco prima dei trent'anni, Kierkegaard si incontra con due figure bibliche che già dai primi anni della sua formazione lo avevano impressionato; Abramo e Giobbe, figure che divengono per lui l'esempio di una fede vissuta come un rapporto assoluto e paradossale del Singolo di fronte a Dio. Dall'8 al 29 maggio del 1843 Kierkegaard si reca per la seconda volta a Berlino, dopo che vi si era recato una prima volta nel 1841, all'epoca della rottura del suo fidanzamento con Regina Olsen, evento che segnerà il resto della sua vita. A Berlino inizia a nascere l'opera che ci interessa, opera non facilissima e non tra le più note di Kierkegaard, ma certamente non tra le meno importanti, *La ripetizione*, che vedrà la luce il 16 ottobre dello stesso anno sotto lo pseudonimo di Costantin Costantius, insieme al testo dedicato ad Abramo, *Timore e tremore*, una delle opere che hanno reso famoso il pensatore danese¹.

Non è questo il luogo per entrare nel cuore della appassionante riflessione kierkegaardiana; i conoscitori di Kierkegaard perdoneranno la stringatezza di queste

osservazioni, necessarie per inquadrare la lettura che egli propone del libro di Giobbe. Ci basti ricordare che in questa sua opera, *La ripetizione*, Kierkegaard mette a nudo l'insufficienza di una vita condotta con i canoni dell'estetica. Chi dalla vita cerca solo il piacere è continuamente costretto a rincorrere nuove forme di piacere, che alla fine non lo lasceranno mai soddisfatto; la semplice *ripetizione* di esperienze precedenti non è perciò sufficiente. Chi invece imposta la propria vita sull'etica, si rende conto che la ripetizione è necessaria; meglio – nel caso concreto del fidanzamento di Kierkegaard – seguire la via della saggezza e dell'abitudine e quindi sposarsi. Ma anche questo non è possibile; il protagonista del libro, infatti, scopre di non amare davvero la sua donna, bensì l'idea che egli si è fatto di lei. Né l'estetica né la morale sono sufficienti per vivere; occorre qualcosa di nuovo.

Su questo punto si colloca la scoperta del libro di Giobbe; occorre all'uomo una "seconda potenza di coscienza", qualcosa che lo spinga a ritrovare se stesso per uscire da una vita centrata o sull'estetica o sulla morale. Occorre la scoperta, sofferta e appassionata, di un rapporto con Dio, nel quale anche la vicenda sentimentale – la donna del libro si è nel frattempo sposata con un altro – acquista un nuovo significato. Il libro di Giobbe termina con una *ripetizione*, Dio che restituisce a Giobbe il doppio di quanto egli aveva perduto; una ripetizione che tuttavia nasce «allorché ogni certezza e verosimiglianza umanamente pensabile la dette per impossibile» (*La ripetizione*, 112).

La ripetizione vede dunque l'incontro di Kierkegaard con il libro di Giobbe. Di tale libro biblico egli non offre tanto una lettura esegetica, quanto piuttosto esistenziale. Kierkegaard, alla luce della sua personale situazione, comprende che il libro di Giobbe illumina la sua esistenza e la parte vitale del libro è rappresentata dalla polemica di Giobbe contro i tre amici teologi e dal suo scontro con Dio stesso. Questo è il punto che più ci interessa; il filosofo danese ha colto alla perfezione il dramma del libro e ha saputo applicarlo alla propria situazione, come del resto ogni lettore dovrebbe saper fare.

«Se non avessi Giobbe!» (103). L'esclamazione di Kierkegaard, di cui tra poco coglieremo tutta la portata, va di pari passo con l'invito a leggere il libro: «Ma avete letto Giobbe? Leggetelo, leggetelo e rileggetelo!» (103); «Pur avendolo letto e riletto, ogni parola mi risulta nuova» (104).

Kierkegaard combatte una battaglia contro un cristianesimo superficiale, senza più anima: «È una cosa tremenda che nell'elenco delle eresie e degli scismi non figurino mai ciò che è l'eresia più pericolosa di tutte: quella di "giocare al cristianesimo"» (*Diari*, XI/1/A/70). Per questo motivo la protesta di Giobbe davanti a Dio diviene per Kierkegaard la vera chiave di lettura del libro: «Forse non osiamo protestare davanti a Dio? È dunque aumentato il timore di Dio, o la paura e la viltà?» (96).

Il Signore non ha bisogno delle difese dei tre amici; c'è invece bisogno di un uomo, cioè di Giobbe, che osa protestare davanti a Dio senza cadere nella trappola di spiegazioni troppo umane:

Nel tuo discorso c'è vigore, nel tuo cuore c'è timor di Dio anche quando protesti, quando difendi la tua disperazione dagli amici, i quali saltano su come briganti ad assalirti coi loro discorsi, anche quando, esasperato dagli amici, calpesti la saggezza e disprezzi l'apologia che fanno del Signore, quasi fosse il miserevole cavillo di un artigiano decrepito o di un abile ministro. Di te ho bisogno, di uno che sappia protestare così forte che l'eco giunga ai Cieli, là, dove Dio s'intrattiene con Satana a ordire piani contro un uomo! Protesta! Il Signore non ha paura, può certo

difendersi; ma come potrebbe difendersi se nessuno osa protestare nel modo che si addice a un uomo? Parla, leva la tua voce, parla forte! Dio può certo parlare più forte, ha sempre il tuono – ma pure il tuono è una risposta che proviene da Dio stesso e che, sebbene schiantasse un uomo, è magnifica più di tanti pettegolezzi sull'equità della Provvidenza inventati dalla saggezza umana e diffusi da comari e da rammolliti (96-97).

Così per il filosofo danese, Giobbe ha ragione e gli amici hanno torto; la ragione di Giobbe sta prima di tutto nella sua passione per la libertà:

Il segreto, la forza vitale, il nerbo, l'idea è: Giobbe, malgrado tutto ciò, ha ragione. (...) Qui sta la grandezza di Giobbe, che la passione della libertà con lui non viene soffocata o raborrita in una interpretazione distorta (106).

Qui sta anche la radice del torto degli amici; Kierkegaard coglie molto il cuore del problema posto dall'autore del libro di Giobbe. I tre amici teologi, e con loro anche il quarto amico, Eliu, sono visti come i rappresentanti di una teologia tradizionale che vuole spiegare tutto, facendo però di Dio un tiranno. Non è infatti possibile ritenere Dio responsabile delle nostre disgrazie:

Imputare ai nostri peccati una disgrazia patita può essere bello, vero e umile, ma sotto sotto può anche starci una concezione di Dio come tiranno, che noi esprimiamo in un modo insensato ponendolo immediatamente sotto determinazioni etiche (106-107).

Giobbe ha dunque ragione, ma il suo aver ragione è fondato da un lato sulla difesa della libertà dell'uomo, come si è visto, dall'altro sulla sua fede nell'amore di Dio, nonostante tutto; Giobbe il ribelle diviene così Giobbe il credente:

Giobbe insiste sulla sua tesi, che ha ragione. Lo fa in un modo tale da testimoniare con ciò della nobile baldanza umana, la quale però sa cos'è un uomo, sa che un uomo, pur se caduco e presto appassito come la vita del fiore, ha nella libertà una sua grandezza, ha una consapevolezza che nemmeno Dio stesso può strappargli, pur avendogliela data. Contemporaneamente Giobbe mantiene la sua tesi in modo da svelare quell'amore fiducioso per cui si è persuasi che Dio può spiegare benissimo tutto, appena gli si parli di persona (107).

La situazione di Giobbe è alla fine comprensibile sotto la categoria della prova, ma di quale prova? L'essersi spinto ai confini della fede, l'aver raggiunto un rapporto profondo e personale con Dio.

Qui Giobbe, come Abramo, diviene per Kierkegaard il modello del Singolo che «non crede più a se stesso, ma soltanto a Dio» (*Diari*, XI/2/A 439):

Né quindi la grandezza di Giobbe è d'aver detto: "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore" (tra l'altro, sono parole pronunziate all'inizio e poi non ripetute); ma l'importanza di Giobbe è che i conflitti di confine con la fede sono da lui condotti all'estremo, che quell'enorme rivolta della forze selvagge e bellicose della passione è qui rappresentata. Perciò Giobbe non pacifica come un eroe della fede; ma lenisce, contemporaneamente. (...) Questa categoria è affatto trascendente e pone l'uomo in un rapporto di opposizione a Dio puramente personale, in un rapporto tale per cui non possono più bastargli spiegazioni di seconda mano (109.110).

Il libro di giobbe letto da Ernst Bloch

«Noi non abbiamo certezze; abbiamo soltanto speranze».

Questo può senz'altro essere il motto di Ernst Bloch, filosofo tedesco nato nel 1885 e morto nel 1977, segnato dall'impronta del marxismo, ma noto anche per il suo grande interesse verso il problema religioso e, in modo particolare, verso la Bibbia. Le sue riflessioni su Giobbe, che qui sinteticamente presentiamo, come invito a una lettura più approfondita dell'opera di Bloch, possono senz'altro servire ancora oggi per una migliore comprensione del libro biblico.

«Solo un ateo può essere un buon cristiano»

Già in uno dei suoi primi lavori, scritto nel 1921, Bloch si dedica allo studio di Thomas Münzer che fu una delle guide della rivolta dei contadini avvenuta al tempo di Lutero; Bloch scopre nella figura di Münzer, nascosta nelle pieghe della religione, l'utopia rivoluzionaria proposta dal marxismo. In Thomas Münzer, come in Gioacchino da Fiore e in Tommaso Moro, si può leggere, secondo Bloch, quello spirito utopico che è contenuto nella predicazione di Gesù e del quale il marxismo è per lui l'erede diretto. Già nella sua prima opera, *Lo spirito dell'utopia* (1915), Bloch affermava: «Noi non sappiamo ancora quel che siamo; noi non siamo ancora quel che saremo»; la filosofia di Bloch è così dominata da questa tensione verso il futuro, verso ciò che è “non-ancora-essere”. In questa “filosofia della speranza” non c'è tuttavia alcun posto per la trascendenza, per Dio; eppure proprio su questo punto avviene l'incontro di Bloch con la Scrittura, già implicito nella sua opera fondamentale, *Il principio speranza*, pubblicato nel 1959.

Bloch è certamente una figura singolare anche all'interno del marxismo stesso, che egli rilegge in categorie prese dalla tradizione ebraica e cristiana; anche per questo motivo egli fu ripudiato dal marxismo ortodosso e ridotto al silenzio; nel 1961 fu costretto ad emigrare da Lipsia (allora Germania Est), dove insegnava, e recarsi nella Germania Ovest. Nel 1968 nasce l'opera che ci interessa e che ancora si rivela appassionante, *Ateismo nel cristianesimo*². Nel suo approccio alla Bibbia, Bloch rivela le sue tesi di fondo: la tradizione biblica ebraico-cristiana è portatrice di una enorme carica rivoluzionaria, di una “utopia” del “non-ancora” che trova nel marxismo la sua realizzazione necessaria.

Punto di partenza della analisi di Bloch è l'idea che la Bibbia non debba affatto essere “demitizzata” (come sosteneva allora la scuola che faceva capo a R. Bultmann), ma “de-teocraticizzata”. Ovvero, la Bibbia va spogliata di tutto ciò che la rende “teocratica”, cioè portatrice della fede in un Dio creatore e onnipotente, che schiaccia l'uomo con il suo potere e che lo rende alienato, nel senso marxiano del termine.

Perché solo la Bibbia può essere letta anche dalla visuale del manifesto comunista ed evita che il sale ateo diventi sciocco (*Ateismo*, 102).

La critica alla religione è condotta così alla luce della Bibbia e si trasforma nella negazione stessa di ogni possibilità di trascendenza. Nella Bibbia, secondo Bloch, occorre scoprire quel “filo rosso” che è la speranza utopica in un futuro migliore, un filo rosso già evidente nel Dio dei poveri dell'esodo dall'Egitto e, molto di più, nel Gesù dei Vangeli; in questo modo Bloch può provocatoriamente affermare che «solo un ateo può

essere un buon cristiano e solo un cristiano può essere un buon ateo» (*Ateismo*, 32); verso la fine della sua vita Bloch affermerà ancora che «io sono ateo per amore di Dio».

In Giobbe l'uomo si sostituisce a Dio

Nel suo approccio alla Bibbia, la scoperta del libro di Giobbe è per Bloch il segno della verità delle tesi da lui sostenute. Bloch comprende molto bene che il cuore del libro di Giobbe non è il dolore, come tanti hanno creduto, quanto piuttosto il problema di Dio. Ma, nell'interpretazione di Bloch, Giobbe ci insegna che dalla Bibbia deve essere cancellato tutto ciò che ci presenta Dio come Dio. Giobbe ci insegna, infatti, che l'uomo può comportarsi meglio del suo Dio (*Ateismo*, 148) e compie così una sorta di esodo dell'umanità lontano da un Dio che lo schiaccia come se fosse un faraone:

Dopo l'esodo di Israele dall'Egitto, di Jahvè da Israele, avviene ora un esodo di Giobbe da Jahvè; certamente: e verso dove? (*Ateismo*, 149).

L'appello al "vendicatore del sangue", contenuto nel celebre testo di Gb 19,25-27, è per Bloch il segno di questo esodo. Il "vendicatore" al quale Giobbe fa appello non può essere Dio, ma la coscienza stessa di Giobbe, la coscienza morale dell'uomo.

Bloch osserva come la tradizione cristiana abbia ridotto Giobbe a un campione di rassegnazione, mettendo così una museruola ai suoi discorsi troppo arditi (cf. *Ateismo*, 156), operando così un rovesciamento di significati che «è per noi un segno, divenuto così mostruoso dopo Auschwitz, di come esso sia necessario alla rassegnazione alla volontà divina» (*Ateismo*, 154). D'altra parte lo stesso YHWH che interviene nei capitoli finali del libro per rispondere a Giobbe non farebbe altro che evitare il confronto, rispondendo «con domande morali a domande fisiche» (*Ateismo*, 151), ovvero trincerandosi dietro la sua onnipotenza di Dio creatore. Così, per Bloch, il Dio che si rivela in Giobbe «non può essere onnipotente e buono, se permette Satana. Egli può essere solo onnipotente ed anche malvagio, ovvero buono e debole» (*Ateismo*, 158).

Di fronte a questo Dio che non può esistere (si noti, sopra, l'accento ad Auschwitz) Giobbe si ribella e, appellandosi alla propria coscienza, si apre a un futuro utopico nel quale l'uomo si sostituisce a Dio; il "sarete come Dio" di Gn 3,5 diviene allora non il peccato, ma la speranza dell'umanità:

Al contrario, proprio il ribelle possiede fiducia in Dio, senza credere in Dio; cioè egli ha fiducia nello Jahvè specifico dell'*esodo dall'Egitto*, anche quando ogni reificazione mitologica è stata penetrata, ogni proiezione dei signori verso l'alto viene meno. Il Dio di cui si parla in Giobbe, conosciuto dai suoi frutti, domina e schiaccia con il suo strapotere e la sua grandezza e lo fronteggia dal Cielo solo come un Faraone; tuttavia Giobbe è religioso proprio perché non crede (*Ateismo*, 161).

Alla luce di questa interpretazione, la conclusione di Bloch è molto chiara: l'uomo-Giobbe si libera di un Dio alienante, che schiaccia l'umanità con il suo potere e che non sa, di fatto, rispondere alle domande poste da Giobbe; così Bloch può affermare che «un uomo supera, anzi, risplende sopra il suo dio; questa è e resta la logica del libro di Giobbe, nonostante l'evidente resa finale» (*Ateismo*, 148).

Aspetti positivi e negativi

La lettura di Bloch è certamente provocatoria ed ha il grande merito di uscire dai canoni di una interpretazione tradizionale che troppo a lungo ci ha descritto un Giobbe sofferente, ma paziente e virtuoso. Bloch, come già Kierkegaard (si veda questa stessa rubrica nel numero precedente di *Parole di Vita*), comprende invece come il vero problema del libro di Giobbe è in realtà, come si è detto, il problema di Dio. Bloch ci apre inoltre a una lettura della Scrittura dove l'elemento umano e utopico non deve essere sottovalutato, né deve essere trascurato l'impegno militante che per Bloch nasce necessariamente dalla lettura della Bibbia; in tal senso molte delle sue riflessioni non sono prive di attualità.

D'altra parte, non tutto funziona nella lettura di Bloch; egli, infatti, non riesce a cogliere appieno il nodo del problema, la dimensione teologica della *lotta tra due libertà* insita nel dramma di Giobbe. Il protagonista del libro, Giobbe il sofferente, scopre la sua libertà proprio ponendosi a confronto e persino scontrandosi con la libertà di Dio. Giobbe lotta, ma non per perdere Dio, bensì per trovarlo, e il Dio che alla fine si rivela, riconosce a Giobbe la validità di questa lotta. Così, il "vendicatore" del capitolo 19 non è tanto la coscienza di Giobbe, quanto piuttosto Dio stesso. Bloch ha ragione nel sottolineare la dimensione del "non ancora" e della speranza; tuttavia Giobbe si appella non tanto a se stesso, ma al Dio nel quale *spera* e che è ben diverso dal Dio giusto e potente difeso dai tre amici, che, alla fine del libro, si scopriranno "stolti", di fronte al "giusto" Giobbe.

Un ultimo punto va infine considerato: il Dio scoperto da Giobbe è lo stesso Dio dell'esodo e della creazione, nonostante l'opinione contraria di Bloch; non a caso è proprio la creazione che compare nelle pagine finali del libro. Il Dio oppressivo e onnipotente del quale Giobbe si libererebbe è in realtà il Dio dei tre amici; ma Giobbe non pensa mai di sostituirlo con se stesso, bensì con il Dio creatore e provvidente, trascendente, ma vicino all'uomo, che egli scopre alla fine del suo percorso. La risposta che Giobbe ottiene tramite la creazione non è perciò una scappatoia di un Dio che nega persino la morale; la creazione è piuttosto l'altra via nella quale il Dio dell'esodo si rende presente.

NOTE

¹ I testi di Kierkegaard sono citati secondo l'edizione italiana: S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, a c. di D. Borso, BUR, Rizzoli, Milano 2000. Tra parentesi è riportata l'indicazione del numero di pagina di tale edizione. Una breve introduzione alla lettura kierkegaardiana del libro di Giobbe si può trovare in G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1984, 197-199.

² Le citazioni da *Ateismo nel Cristianesimo* sono tratte dall'edizione italiana pubblicata da Feltrinelli, Milano 1974. Per una visione più ampia di questa lettura di Giobbe proposta da E. Bloch, cf. G. RAVASI, *Giobbe*, 220-227.

IL PROBLEMA DEL MALE E DELLA SOFFERENZA OGGI

Anche l'uomo di oggi, come Giobbe, sperimenta la sofferenza e il male: limiti di creature che si scontrano quotidianamente con incomprensioni, solitudini, abbandoni; mali improvvisi e senza spiegazione che distruggono giovani vite; sofferenze di bambini innocenti, vite stroncate dalla droga, dalla guerra, dalla violenza... Ogni giorno i nostri quotidiani ci raccontano di tanti "Giobbe" che popolano la scena di questo mondo e ogni giorno opinionisti più o meno accorti affollano i *talk show*, come gli amici di Giobbe, per dire la loro, spinti soprattutto dal bisogno di mettersi in mostra. E parole di consolazione non riescono a trovarne né spesso ragioni di speranza: assistiamo invece alla morbosa curiosità di scandagliare la sofferenza altrui per esorcizzare forse la nostra... Come gli amici di Giobbe, a cui il sofferente risponde:

Siete tutti consolatori molesti: non avranno termine le parole campate in aria?
Anch'io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto! (Gb 16,3-4).

Giobbe, un percorso ancora incompleto

Così, aprendo il libro di Giobbe, ci troviamo di fronte un uomo segnato non solo dalla sofferenza ingiusta, ma anche dalla solitudine e dalla incomprensione, proprio come accade spesso oggi. Attorno a Giobbe svaniscono tutti: oggetto di rimprovero da parte

dei presunti amici, redarguito dalla moglie per la sua fede ostinata, abbandonato persino da un Dio che tace e risponde infine soltanto “dal turbine”. E il percorso di Giobbe, precipitato dalla ricchezza alla povertà, dalla salute alla malattia, dal successo alla solitudine, diventa tortuoso: passando dalla maledizione e dal fastidio alla rassegnazione e al dubbio fino all'accettazione di un mistero che lo supera. Il lieto fine non fa che confermare l'assenza di spiegazioni plausibili alla serie di disgrazie accumulate.

Molte volte accade proprio che di fronte al male e alla sofferenza sarebbe più prudente il rispetto silenzioso, come nell'apparizione sulla scena dei tre amici:

Poi sederò accanto a Lui in terra, per sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolse la parola, perché vedevano che era molto grande il suo dolore (Gb 2,13).

Anche noi avremmo bisogno di imparare innanzitutto il rispetto del dolore altrui, di fronte al quale spesso non abbiamo parole né per consolare né per spiegare. Rispetto significa sedersi accanto al sofferente a piangere con lui, facendogli sentire la solidarietà di una presenza che condivide, che partecipa, che ama, senza far violenza o annunciare un improbabile lieto fine. La consolazione e l'incoraggiamento sono percepite spesso come un goffo tentativo di sconfiggere un male che si sa in partenza non può essere sconfitto; e ancor di più rischia di trasformarsi in curiosità morbosa, che invade la solitudine e il disagio di sentirsi inutili e sconfitti.

E tuttavia il percorso di Giobbe rimane incompleto perché non sempre la rassegnazione fatalista è giusta:

Nudo uscii dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore! (Gb 1, 21).

La fede autentica non produce fatalismo e rassegnazione. Come non produce accuse a Dio o maledizione per la vita:

Su di me rinnovi i tuoi attacchi, contro di me rinnovi la tua ira. Perché mi hai tratto dal seno materno? Fossi morto e nessun occhio m'avesse visto! (Gb 10, 17-18).

Né i tentativi di spiegazione approdano a qualcosa; non ci aiutano ad affrontare la sofferenza né ci fanno sentire la vicinanza di Dio:

A sinistra lo cerco, e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo (Gb 23,9).

Io grido a te, ma tu non mi rispondi, insisto ma tu non mi dai retta. Tu sei un duro avversario verso di me e con la forza delle tue mani mi perseguiti (Gb 30,20-21).

All fine Giobbe riconosce la sua inadeguatezza a percorrere qualsiasi strada e lì si ferma: non trova spiegazioni, non trova consolazione, non trova giustificazioni. Soltanto può dire:

Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono (Gb 42, 5).

Forse proprio il riconoscere la grandezza di Dio e l'impossibilità di accedere ai suoi misteriosi disegni, lo ferma nel suo itinerario ad un punto in cui si può solo tacere, sullo spartiacque tra il timore e la coscienza della propria fragilità. Ma è sufficiente questo per un cristiano, quando deve affrontare il problema del male e della sofferenza?

Gesù e la sofferenza

Così quando venne Gesù, il Figlio di Dio che si è fatto uomo per condividere la nostra vita, con le gioie e le sofferenze di tutti, non ha elaborato circa il male una nuova teoria

più efficace e più convincente. Non ha cercato spiegazioni né illuso le folle con promesse oniriche... Gesù ha fatto una cosa soltanto: ha affrontato la sofferenza e il male e li ha sconfitti. Le sue azioni potenti verso gli indemoniati, verso ciechi, storpi e paralitici, verso gli affamati hanno dimostrato la volontà del Messia di lottare e sconfiggere ogni fragilità umana e ogni colpa acquisita.

Gesù non ha subito la sofferenza: è andato incontro ad essa “dirigendosi decisamente verso Gerusalemme” (cf. Lc 9,51) e durante la sua passione e morte ha conservato intatta la sua dignità di giusto sofferente: vittima consapevole, ha affidato la sua esistenza al Padre per la salvezza di molti, primo fra tutti un malfattore crocifisso con lui. Ma sono le sue piaghe e la sua solitudine dalla croce che ci hanno salvati o non piuttosto il suo amore senza misura? Così lui stesso disse ai discepoli la sera prima:

Nessuno ha un amore più grande di questo, dare la vita per i propri amici
(Gv 15,13)

Non lasciamoci distrarre dal molto sangue o dalla molta ingiustizia della sua morte: perché quel crocifisso è il Figlio di Dio e ci manifesta la misericordia di Dio. È il suo amore divino che ci salva, non la sua mortale sofferenza. La sofferenza non può salvare nessuno. Può solo appartenere ad un disegno misterioso e perverso: misterioso per il suo significato, perverso per l'infedeltà umana. E tuttavia il Dio, manifestato da Gesù, che sente compassione per l'uomo ferito lungo la strada (Lc 10,33), venuto a chiamare i peccatori e a guarire i malati, quel Dio riesce a trasformare la sofferenza e la morte in vita e risurrezione.

Ecco perché Gesù cancella dalla nostra coscienza il rassegnato Giobbe, il giusto fatalista, il buono premiato: in Gesù sono superati i facili schemi umani che affermano: “Dio premia i buoni e castiga i cattivi”. O gli interrogativi fuori luogo: “Che cosa ho fatto di male perché Dio debba castigarmi così?”. O le bestemmie insensate: “Se Dio può tutto perché non toglie dal mondo la sofferenza?”. Gesù pone risposte definitive nella sua Parola e nella sua esistenza terrena: Dio fa piovere sui buoni e sui cattivi, Dio non castiga ma salva, non condanna ma perdona; Dio è onnipotente ma rispetta le scelte della sue creature e soprattutto è onnipotente nell'amore; e il senso della nostra vita non si può cogliere soltanto nell'istante della morte – giusta o ingiusta – ma nell'eternità stessa di Dio che dona la vita, la custodisce e la promuove.

La fede nel Dio di Gesù Cristo nella stagione della sofferenza

Così mentre Giobbe ci insegna la fiducia nella grandezza e nell'imperscrutabilità del mistero della vita e di Dio, Gesù ci rivela il vero volto di Dio Padre a cui fare ricorso nella stagione della sofferenza. Giobbe dice la fragilità della nostra condizione umana, Gesù afferma l'amore e la potenza di Dio nella risurrezione. Giobbe compie il suo itinerario approdando all'incontro con Dio che lo libera; Gesù porta a termine un disegno misterioso il cui approdo è comunque nell'amore di Dio e nella pienezza della vita. Entrambi, per vie diverse, ci invitano a guardare più in là dell'orizzonte terreno.

Di fronte alla malattia, il cristiano fa appello a Cristo, come principio di salvezza universale e totale: non è esatto pensare che l'unico atteggiamento sia quello della rassegnazione passiva o della accettazione paziente. Tanto più equivoca e irritante potrebbe apparire una spiritualità che parla di “amore per la sofferenza”, quasi la sofferenza fosse un valore in se stessa. La sofferenza in se stessa è uno scacco dell'armonia dell'universo, con cui il Dio Creatore aveva adornato la sua opera

creatrice: è dunque negativa, come è negativo il peccato, come è negativo qualsiasi attentato alla integrità della persona umana. Non amore per la sofferenza, né la sofferenza come volontà di Dio o come castigo di Dio.

In realtà, come Cristo, il primo dovere di un cristiano è lottare con tutte le sue forze contro il male: aver cura della propria salute e volerla ricuperare in caso di malattia significa innanzitutto dimostrare a Dio la propria gratitudine per la vita ricevuta e significa associarsi a Cristo nella lotta contro ogni forma di sofferenza per la liberazione integrale dell'uomo.

Se la malattia e la sofferenza sono un segno particolarmente evidente del bisogno di redenzione che caratterizza la condizione dell'uomo, la speranza di vita e di risurrezione in Cristo deve caratterizzare la vita del credente: la speranza porta con sé la lotta insieme a Cristo contro il male e il dono di sé come partecipazione all'atto di amore solidale che Cristo ha compiuto sulla croce e in tutta la sua vita per assumere e vincere il dolore, il male e la morte.

Di fronte alla malattia, comunque, lotta e accettazione, amore e speranza, si devono integrare nella logica del mistero pasquale: il cristiano, che nel battesimo è stato incorporato a Cristo nella Chiesa, vive nella speranza anche le situazioni di sofferenza, perché la fede in Cristo risorto gli dà la certezza che la vita e l'amore sono ora più forti dell'odio e della morte.

Il cristianesimo non ha nessuna teoria che pretenda di spiegare il "come" e il "perché" della sofferenza e del male: propone semplicemente un modello e una speranza per superare questo scandalo, rovesciando dal di dentro il significato del dolore e facendone l'espressione di un amore più grande, aperto ad uno sbocco positivo, al di là del momentaneo smacco. Fiducia che Dio possa ricuperare il senso e il valore della vita anche nella sofferenza: «Mi abbandono a Lui, sapendo che servirà a qualcosa: pur apparentomi assurda, pongo in Lui la mia speranza. E perciò dalla fede in Cristo ricevo conforto e forza per lottare».

Di fronte ai malati, dobbiamo riscoprire la loro dignità di persone umane che aspirano prima di tutto a non sentirsi emarginate, rifiutate o sopportate dalla società dei sani; prima di essere malati, sono persone; capire le loro esigenze e reazioni per aiutarli a vivere da uomini e non semplicemente da malati.

Dobbiamo dunque cercare di accoglierli piuttosto che diventare consolatori stucchevoli, come gli amici di Giobbe: la persona malata vive in modo diverso il suo rapporto con il mondo circostante, l'individuo colpito dalla malattia è portato a ribellarsi contro la disarmonia della natura che tocca la sua salute. Oltre al dolore fisico è anche un dolore morale a colpire il malato, cosciente del suo stato.

Anche la morte non fa più paura ai cristiani, perché la loro fede riposa nella vita stessa di Gesù: gli aspetti misteriosi della morte e la sofferenza che vi risiede, questi sì sono conseguenza del peccato. Ma Gesù Cristo, morto sulla croce, è il segno della condivisione di Dio per l'umana avventura ed introduce nella nostra morte la solidarietà di Dio con noi.

Così, la morte è il passaggio tra il nostro modo di essere e il modo di essere eterno nel quale l'uomo entra: è "la fine", ma non nel senso che tutto è finito, bensì nel senso che l'uomo raggiunge il suo fine, la sua meta. Esiste infatti nell'uomo una vita biologica per cui ogni giorno moriamo e va a poco a poco decrescendo fino a concludersi; ed esiste una vita personale che va crescendo fino a terminare di nascere in noi. Tutto ciò che noi

sperimentiamo nella vita, nel bene e nel male, forma in noi questa vita personale, che è la nostra vera identità. San Paolo lo ha intuito quando afferma: «Se anche il nostro uomo esteriore va in corruzione, il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno» (2Cor 4, 16).

La morte è simile alla nascita: come il feto attraverso una crisi terribile viene espulso nel mondo, così l'uomo viene espulso in un mondo più vasto, che ha la globalità dell'universo e di Dio. Non morire per l'uomo sarebbe come per la spiga non giungere mai a maturazione, non venire mai falciata per essere frumento di Dio. Nella morte cadono tutti i limiti del nostro essere biologico per liberarci ad una dimensione di totalità, di pienezza di vita, di comunione con Dio e con l'universo.

E in tal modo Dio porta a compimento il suo progetto su di noi: farci partecipare alla pienezza della sua divinità e alla dimensione incantevole dell'amore. Tale compimento è dono di Dio, di cui non ci è dato disporre. Ma porta a compimento ciò che nella storia della nostra vita noi stessi siamo riusciti a realizzare solo parzialmente, aprendoci all'amore degli altri e di Dio: nulla è vissuto invano, Dio non ha scarti né pattumiere. Tutto è recuperato nel suo amore per raggiungere la pienezza.

Andrea Fontana

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

Commentari all'intero libro di Giobbe

Un ottimo punto di partenza per lo studio del libro di Giobbe è senz'altro rappresentato dal commento di G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1979, provvisto di una esauriente introduzione e una stimolante panoramica sulle riletture che il libro di Giobbe ha avuto nel corso dei secoli; anche l'analisi del testo biblico è completa e approfondita, pur rimanendo sempre comprensibile a un pubblico non direttamente specializzato. Più approfondito e specialistico, ricco di notevoli spunti di riflessione, è invece il commento, tradotto dallo spagnolo, di L. ALONSO SCHÖKEL e J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Borla, Roma 1985. Segnaliamo anche il commento esegetico di A. WEISER, *Giobbe*, Paideia, Brescia 1975, e il più semplice commento di S. VIRGULIN, *Giobbe*, Nuovissima Versione della Bibbia 17, Paoline, Roma 1979.

Testi di carattere divulgativo e spirituale

Due buone introduzioni di carattere divulgativo, ma serie e stimolanti per gli spunti di attualizzazione in esse contenuti, sono quelle curate da A. BONORA, *Giobbe. Il contestatore di Dio*, Marietti, Torino 1978 e B. MAGGIONI, *Giobbe e Qohelet. La*

contestazione sapienziale nella Bibbia, Cittadella, Assisi 1989. Ricordiamo poi *Il libro di Giobbe*, Introduzione di M. TREVI; traduzione e cura di A. LUZZATO, Feltrinelli, Milano 1994, una semplice introduzione alla lettura del libro da un punto di vista tipicamente ebraico.

Altri testi utili

I tre testi che seguono possono essere utili per approfondire la lettura di Giobbe sotto una serie di aspetti interessanti: G. GUTIERREZ, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1992; si tratta di una lettura di Giobbe fatta a partire dalla teologia della liberazione. I due testi di M. CIAMPA, *Domande a Giobbe. Interviste sul problema del male*, Città Nuova, Roma 1989, e quello di A. PIERETTI, *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Atti del Seminario di Studio, 23-26 Novembre 1995, Assisi, Pro Civitate Christiana; Cittadella, Assisi 1996, ci forniscono invece una introduzione ai diversi modi nei quali il libro di Giobbe è stato riletto all'interno della letteratura contemporanea.

Luca Mazzinghi

Bibliografia recente:

- H. Gross, *Giobbe*, Morcelliana, Brescia 2002 (orig. tedesco 1988).
- G. Marconi – C. Termini (edd.), *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2002.
- J.G. Jansen, *Giobbe*, Claudiana, Torino 2003 (orig. inglese 1985).
- D. Attinger, *Parlare di Dio o parlare con lui? Il libro di Giobbe. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Bose (Magnano) 2004.
- G. Di Michele, *Il no di Giobbe. Disubbidire?*, Gaffi, Roma 2005.
- G. Cappelletto, *L'uomo e Dio si incontrano nella sofferenza*, Messaggero, Padova 2006.
- A. Rizzi, *Giobbe. Un libro polifonico*, Pazzini, Villa Verucchio 2008.
- P. Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male con il contributo di Emmanuel Levinas*, Città Nuova, Roma 2009.
- G. Witaszek, *Giobbe: la sofferenza vissuta nella fede*, Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2012.

Michelangelo Priotto

QOHELET

Premessa

La sequenza degli articoli prevede questo percorso: un'introduzione al libro, a cui segue una riflessione sul problema particolare delle varie interpretazioni suscitate da questo libro. Proseguendo la medesima tematica viene offerta una nota sull'interpretazione ebraica del libro. Seguono gli articoli concernenti il commento di passi rilevanti: il portale del libro (1,1-18) accompagnato da una nota sul senso del termine *hebel*; la meditazione sul tempo di 3,1-15; una breve nota sull'amicizia (4,9-12); l'importante riflessione su Dio di 4,17-5,6; e infine il poema conclusivo sulla giovinezza e vecchiaia di 11,7-12,7, seguito da un commento sull'epilogo del libro (12,9-14). Al termine una riflessione sull'educazione al senso cristiano della vita, seguita dalla rubrica finale bibliografica.

UN SAPIENTE INTERROGA LA STORIA

La presentazione del libro del Qohelet inizia di solito con le questioni relative all'autore e alla data di composizione. Chi era Qohelet? Quando è stata composta l'opera?

L'enigmatico Qohelet

Rispondendo che non si conosce nulla dell'autore né dell'epoca di composizione, ci si addentra subito nel mistero di Qohelet, che non è un nome proprio, ma indica semplicemente una funzione: "Colui che parla in assemblea" (in ebraico *qahal* significa "assemblea"). Eppure la semplice denominazione dell'autore è più indicativa di quanto possa sembrare perché fa comprendere come Qohelet sia l'esponente di una sapienza radicata nella comunità e nel popolo:

Oltre ad essere saggio, Qohelet insegnò anche la scienza al popolo; ascoltò, indagò e compose un gran numero di massime (Qo 12,9).

Per quanto riguarda la data di composizione, proprio il ritratto di Qohelet come un sapiente che insegna al popolo ha orientato la maggior parte degli esegeti verso il periodo ellenistico (IV-III secolo a. C.), durante il quale si sviluppa una filosofia popolare che ha per oggetto i grandi temi della morte e del senso dell'esistenza umana. Ma quando sembra che sia stato raggiunto l'accordo, ecco che qualche studioso con le sue ricerche rimette tutto in discussione. Altrettanto si può dire per l'interpretazione e la struttura del libro, per cui il Qohelet è stato spesso qualificato come "L'enigma della Sfinge"¹.

Le contraddizioni del Qohelet

A una prima lettura il testo appare come un groviglio di contraddizioni; si passa facilmente da un radicale pessimismo al più benevolo e sorridente ottimismo, dalla negazione dei valori tradizionali alla riaffermazione dei valori appena negati. I padri della Chiesa risolvevano queste contraddizioni ricorrendo all'interpretazione allegorica o all'ipotesi del dialogo polemico, per cui il libro riporterebbe le tesi di diversi personaggi che si confrontano sui problemi della vita umana e del mondo. Questa tesi, seguita anche da autori moderni, è stata poi abbandonata alla fine dell'Ottocento, quando si è posto il problema dell'unità del testo.

Si è fatta strada l'ipotesi che il libro fosse addirittura il risultato di una pluralità di autori, opera di almeno tre mani diverse: il Qohelet pessimista, il Pio e il Saggio. Ma, considerata l'uniformità di stile e di terminologia del libro, questa tesi è stata messa da parte e la maggioranza degli autori sostiene attualmente che il Qohelet sia un'opera unitaria. Come si spiegano allora le contraddizioni del libro? Esiste un piano logico e ordinato o si tratta di un susseguirsi di riflessioni e di proverbi che non segue alcun filo logico?

Le difficoltà che si incontrano nell'interpretazione del Qohelet dipendono in realtà da un atteggiamento mentale errato. Formati secondo i canoni del razionalismo scientifico,

siamo spesso condotti a interpretare i testi seguendo una logica lineare e progressiva che però risulta rigida e schematica. Il Qohelet invece vuole farci cogliere la realtà nei suoi aspetti contraddittori e assurdi; per questo motivo il suo linguaggio appare spesso provocatorio e talora anche dissacrante.

Abbandonata quasi del tutto l'ipotesi della pluralità delle fonti, gli autori si sono concentrati soprattutto sull'analisi dello stile e della terminologia del libro. È questo l'itinerario che seguiremo nell'esposizione delle tematiche del Qohelet, cercando di dare una risposta ai problemi che sono tuttora in discussione:

- Qual è il messaggio del libro?
- A chi si rivolge?
- Quale significato può avere per gli uomini del nostro tempo?

Un ritornello sconcertante

Vanità delle vanità, dice Qohelet,
vanità delle vanità, tutto è vanità (Qo 1,2).

Dopo la tradizionale attribuzione del libro a Salomone (Qo 1,1), il Qohelet inizia la propria riflessione con questa sconcertante dichiarazione (v. 2), che si ripete inesorabile nei primi sei capitoli fino a costituire un vero e proprio ritornello (1,14; 2,11.17.26; 4,4.16). Unita all'altra affermazione ugualmente celebre ("C'è un tempo per ogni cosa...": 3,1), la tesi della vanità ha condizionato in modo permanente l'interpretazione del Qohelet. Ma che cosa significa il termine vanità? Com'è possibile che un testo così problematico sia stato ammesso nel canone? Sono i primi interrogativi che nascono nella mente di chi si accinge alla meditazione o allo studio del Qohelet.

In realtà è proprio la traduzione del termine ebraico *hebel* con "vanità", introdotta da san Girolamo (in latino: *vanitas*), a fuorviare il lettore, perché fa pensare all'inutilità o alla falsità di ogni cosa e conduce ad una visione nichilista, inaccettabile per la nostra fede. È importante invece rimanere fedeli al senso etimologico del termine *hebel*, che è quello di "soffio" o "vapore". Tutto ciò che esiste o si fa "sotto il sole" è, secondo Qohelet, inconsistente e vuoto o inafferrabile come il vento. Tuttavia il termine *hebel* racchiude in sé tanti altri significati: "assurdo", "incomprensibile", "incongruo". È il contesto in cui viene usato a determinarlo nell'uno o nell'altro senso. Il Qohelet vuole introdurci così nella realtà della vita che è complessa e contraddittoria, nonché inafferrabile, come inafferrabile sembra essere anche il senso di ciò che è detto.

Gli interrogativi del Qohelet

Lo stile del Qohelet è caratterizzato dall'uso frequente di ripetizioni e di interrogativi. Il primo riguarda il guadagno che l'uomo ricava dalla sua fatica:

Quale utilità ricava l'uomo da tutto l'affanno per cui fatica sotto il sole? (1,3)

L'importanza del problema si desume anche dal fatto che esso ritorna più volte, soprattutto nei primi sei capitoli del libro, quasi sempre in relazione al tema del lavoro e del suo prodotto (2,22; 5,10.15). All'interrogativo sul vantaggio che l'uomo ricava dalla sua fatica Qohelet fa seguire un poema che con immagini suggestive illustrano la tragica monotonia del cosmo e della vita dell'uomo (1,4-11).

Il destino dell'uomo è un alternarsi continuo di generazioni e periodi storici, che si susseguono senza fine (v. 4) e anche la natura è travagliata nella profondità del suo essere dall'insoddisfazione e dalla ripetitività (vv. 5-8). Il movimento che i nostri sensi colgono nei fenomeni della natura non è che apparenza: dietro il divenire delle cose esistono leggi ferree e immutabili, perché "...non c'è niente di nuovo sotto il sole" (1,9b).

La storia umana è soggetta a queste stesse leggi e per questo motivo non può essere modificata. La novità è un'illusione dell'uomo, che dipende dalla mancanza di memoria; se infatti si guarda alla storia nel suo complesso, si noterà che non esiste un vero e proprio progresso. L'uomo sparisce nel nulla. Il poema si conclude così con una riconferma del carattere effimero della vita umana. Quale vantaggio ricava allora l'uomo dal suo incessante affaticarsi? È un interrogativo retorico, che presuppone una risposta negativa: nessun vantaggio!

In seguito il tema viene ripreso in forma diversa, come oggetto questa volta di un altro interrogativo:

Chi sa quel che all'uomo convenga durante la vita,
nei brevi giorni della sua esistenza che egli trascorre come un'ombra? (Qo 6,12).

Questo secondo interrogativo, che scandisce gli altri sei capitoli del libro, pone in discussione proprio le capacità conoscitive dell'uomo e segna il distacco del Qohelet dai canoni della sapienza tradizionale, così fiduciosa e aperta alla conoscenza della realtà e della storia, in cui si realizza il disegno di Dio. Attraverso le sue riflessioni sulle contraddizioni della vita, sull'ingiustizia che c'è nel mondo, sui disvalori della politica Qohelet si sforza di dimostrare quanto siano limitate le capacità dell'uomo sia sul piano intellettuale sia su quello operativo. Neanche il sapiente può comprendere la storia (cf. 8,16-17).

La critica alle pretese della sapienza tradizionale è preannunciata in maniera emblematica in 1,12-2,26, in cui Qohelet assume le vesti del sapiente Salomone. La figura del re, nella finzione qoheletiana, è rappresentativa non soltanto della sapienza, ma anche di uno stile di vita ispirato alla ricerca del benessere, della grandezza e dell'assoluta autoaffermazione. Ma l'esperienza del piacere e del potere risulta ugualmente fallimentare, perché è minata alla base dal senso dell'inutilità di ogni sforzo umano. Neanche il re può sfuggire al destino che tocca a tutti gli uomini: la morte.

Con il suo potere la morte livella tutto, per questo Qohelet pone in discussione la tradizionale distinzione tra saggio e stolto e mostra quanto sia relativo il vantaggio della sapienza sulla stoltezza (2,12-16). E tuttavia la morte, pur nella considerazione del limite radicale che essa rappresenta per l'uomo (9,1-6), costituisce un monito per tutti coloro che si illudono di conquistare l'immortalità con la fama e con il ricordo dei posteri, trascurando le vere e autentiche gioie dell'esistenza. Né si può riporre la propria speranza nell'immortalità dell'anima, perché l'esperienza dimostra che unico è il destino dell'uomo e della bestia (3,21). Non esiste allora alcuna speranza di salvezza per l'uomo?

Il messaggio

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, il libro non sfocia nel nichilismo assoluto. Dopo aver demolito alle fondamenta i capisaldi della sapienza tradizionale, Qohelet lascia inalterati alcuni valori che ritiene indiscutibili: la gioia di vivere e il timor di Dio.

Gioire della vita, che è dono di Dio, è un imperativo serio per Qohelet, al punto che qualche esegeta ha identificato nel nostro autore un vero e proprio “predicatore di gioia”. La vita è dono di Dio, che può toglierla quando vuole. È il Creatore che ha donato all’uomo lo spirito vitale, che ritorna a Lui con la morte (12,7). Alla volontà di Dio, secondo Qohelet, risale anche la possibilità di godere o meno delle proprie fatiche; ma ciò non dipende dalla condotta morale, perché non esiste un legame necessario tra condotta e retribuzione. Su questo problema Qohelet concorda pienamente con Giobbe, anche nelle conclusioni: l’esperienza dimostra che vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e l’empio, per il buono e per il malvagio (9,2). Alla teoria tradizionale della retribuzione Qohelet oppone l’inconoscibilità del disegno divino, che non può essere imprigionato in schemi teologici riduttivi.

La misteriosa libertà di Dio diventa l’idea guida di tutta la riflessione di Qohelet, che sfocia poi nel timor di Dio. Con questa categoria egli spiega in 3,14 il motivo dell’agire di Dio che ha posto nel cuore dell’uomo l’aspirazione ad una conoscenza globale della realtà, ma poi non gli ha concesso la possibilità di afferrare il suo disegno “dal principio alla fine” (3,11). Il progetto di Dio è inconoscibile e insondabile, perché Egli è assolutamente trascendente. Alla luce di questa concezione, in un’altra pericope dedicata al tema del culto (4,17–5,6) Qohelet critica ogni tentativo da parte dell’uomo di porsi sullo stesso piano di Dio. È inutile moltiplicare le parole o fare voti che non si possono mantenere, perché ciò che conta è il timor di Dio. L’esperienza della vanità della vita, su cui incombe inesorabile la morte, l’incapacità dell’uomo di afferrare il senso globale delle cose, il fallimento dei suoi ambiziosi progetti sono da ricondurre unicamente alla volontà di Dio che incute in tal modo nell’uomo il timore di Lui. Il discorso del Qohelet ci conduce così alle soglie del mistero².

Gli interlocutori

Questa rapida esposizione dei temi del libro ci consente di dare una risposta, sia pure ipotetica, ad alcuni dei numerosi interrogativi che riguardano la sua composizione. A chi si rivolge? Chi sono i suoi interlocutori? Chiedendosi quale sia il vantaggio che l’uomo ricava dalla sua fatica, Qohelet parla sicuramente agli uomini del suo tempo, ossessionati dall’efficienza e dall’ansia del guadagno.

Con le conquiste di Alessandro Magno i Greci avevano portato in Oriente tutta la loro operosità e intelligenza, ma lo sviluppo economico aveva determinato anche dei mutamenti nel costume e nello stile di vita dei Giudei, per questo all’attività febbrile si accompagnava un’avidità senza limiti. Il nostro autore affronta il problema contestando la mentalità borghese del suo tempo, basata sull’accumulo insensato delle ricchezze (Qo 2,11; 4,4.6; 5,9.11.13; 6,2). All’avidità egli oppone il sereno godimento di quei beni che Dio mette a nostra disposizione, richiamando l’attenzione sulla tragica realtà della morte con la quale l’uomo deve fare necessariamente i conti quando imposta il suo progetto di vita.

Si scopre così che il libro del Qohelet non contiene una speculazione filosofica avulsa dalla storia, ma parla agli uomini del suo tempo. Altrettanto importante è l'altro interrogativo: "Chi può conoscere...?", con il quale Qohelet mette in discussione le possibilità conoscitive dell'uomo e in particolare il valore della sapienza tradizionale. La realtà è impenetrabile per la mente umana e ogni tentativo di applicare ad essa gli schemi teologici tradizionali è destinato al fallimento. È sulla dottrina della retribuzione che Qohelet fa leva per dimostrare, come Giobbe, che non esiste uno stretto rapporto tra condotta e retribuzione e che la pratica della giustizia non è per nulla garanzia di salvezza.

Probabilmente la sua polemica è diretta contro quelle correnti del giudaismo palestinese che consideravano la legge come strumento di salvezza e in tal caso il punto di riferimento potrebbe essere la Gerusalemme del III secolo a.C., in cui si era sviluppata una religiosità centrata sulla legge e sul tempio di Gerusalemme³. In questo periodo cominciarono anche a diffondersi le teorie apocalittiche, che preannunciavano l'avvento del Regno di Dio e sostenevano l'immortalità dell'anima cercando di risolvere in una prospettiva ultraterrena il problema del male e della morte. I filosofi dell'ellenismo nutrivano le stesse ambizioni (si pensi agli stoici con la loro teoria del Logos) oppure risolvevano, come gli epicurei, il dramma dell'esistenza nel celebre *carpe diem*.

Qohelet condivide con i pensatori del suo tempo l'ansia della ricerca e l'appello all'esperienza, sulla quale egli si basa per contestare la sapienza degli apocalittici che, con i loro sogni e le loro profezie, cercavano di penetrare i segreti di Dio. Con le sue argomentazioni, Qohelet si propone di ricondurre l'uomo ad apprezzare le piccole gioie della vita quotidiana ma, a differenza degli epicurei, non ritiene che la felicità possa essere una conquista dell'uomo, perché tutto viene dalle mani di Dio.

Una ricerca sempre aperta

Il libro del Qohelet è un testo profondamente religioso, che si sforza di porre degli interrogativi agli uomini del suo tempo. L'autore, però, componendo il libro in maniera enigmatica, ha avvolto la sua opera nel mistero, sollecitando così le più svariate interpretazioni e impegnando gli studiosi per secoli, senza che si riuscisse a raggiungere risultati veramente definitivi.

Era certamente nelle sue intenzioni comunicare agli uomini di tutti i tempi il desiderio della ricerca e la consapevolezza dei propri limiti. Infatti

è questa un'occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa
faticano (Qo 1,13).

In tal modo, l'uomo comprende che la conoscenza assoluta gli è preclusa e che il progetto di Dio è inafferrabile.

Per questi motivi Qohelet parla anche agli uomini del nostro tempo, nell'era della globalizzazione, in cui il profitto rischia di essere il valore dominante e si moltiplicano i tentativi di trovare, questa volta attraverso la scienza, una soluzione definitiva al problema della vita e della morte.

NOTE

¹ Per le questioni introduttive, rimando al commento di G. RAVASI, *Qohelet*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi)1988, 13-57.

² Sulla teologia del Qohelet cf. V. D'ALARIO, "Dall'uomo a Dio. L'itinerario della sapienza nella ricerca di Qohelet", in *Parola Spirito e Vita* 35 (1997) 39-50.

³ Per il contesto storico-culturale del Qohelet cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, Dehoniane, Bologna 2001, 77-91; 361-364

Vittoria D'Alario

LE INTERPRETAZIONI DI QOHELET

Certamente la letteratura degli ultimi decenni su Qohelet rappresenta uno dei monumenti bibliografici più imponenti prodotto da esegeti, scrittori e filosofi. Come una sfinge disarmante posta a guardia del più enigmatico libro della tradizione credente d'Israele, la sterminata bibliografia si offre, densa di obliqui presagi e di molteplici ammiccamenti, davanti ad ogni ricercatore che tenta di districarsi in questa esuberante ed intricata produzione letteraria. Basta scorrere la nota bibliografica preparata da Béatrice Perregaux Allison nel 1999 (ben 54 pagine), come appendice alla recente monografia di Martin Rose¹, per continuare quella pubblicata dieci anni prima da Reinhard Lehmann (31 pagine di titoli di monografie ed articoli)², per rendersi conto del pesante sforzo interpretativo che questo libro richiede.

Per aiutare il volenteroso ricercatore o lo sprovveduto lettore, ad orientarsi in questa rigogliosa foresta di interpretazioni, presenterò alcune delle preziose indicazioni emerse al 2° Convegno di Studi Biblici organizzato dalla Facoltà Teologica di Sicilia, il primo ad avere affrontato il Libro del Qohelet in ambito italiano, i cui atti sono stati pubblicati nel maggio del 2001³. Su due punti, almeno, si poteva misurare l'apporto specifico del convegno siciliano: l'intento di far uscire l'interpretazione del libro dalla pigrizia di ambientazioni storico-letterarie scontate e ripetitive che alla fine rinunciavano a rendere

conto della reale tessitura storica di un'opera prodotta dall'uomo per uomini concreti; e la volontà di riprendere con *parresia* anche la valenza teologica, accanto alla portata antropologica, del pensiero dell'autore biblico più laico e sconcertante.

E in realtà, i luoghi ermeneutici inevitabili sono ormai l'effettivo contesto storico dell'opera e il reale intento teologico di un libro che, per quanto scandaloso, è parte integrante della rivelazione giudaico-cristiana. Infatti, come è stato osservato dai più attenti ricercatori, anche per negare la natura teologica di Qohelet, se non si vuole vanificare lo stesso oggetto indagato, discettando su concetti astratti e su valori etici di uomini senza tempo e senza luogo, si deve ugualmente fare teologia, cioè pensare e argomentare teologicamente, senza perdere mai di vista quella porzione di storia racchiusa in ogni trama testuale.

Per orientarsi dunque nei percorsi dell'ultima ricerca e avere una prima informazione sui problemi che continuano ad affaticarla (composizione, unità, genere letterario, autore, collocazione biblica, valore teologico e altri ancora), ci si muoverà sulla scia dei risultati acquisiti dal Convegno di Palermo e in particolare sulle indicazioni della tipologia di ricerca e dei campi di indagine prospettati dal contributo di Angelo Passaro⁴.

Le interpretazioni tra continuità tematica e discontinuità teologica

Con ragione Qohelet è considerato il libro che documenta in modo argomentato e spassionato la "controtestimonianza" più lucida e implacabile che la fede d'Israele ci abbia tramandato sul suo Dio. Per tale motivo la storia interpretativa di questo testo difficile, che in ogni tempo risulta urtante per la comune sensibilità religiosa, si dispiega tra due opposte tendenze. Da una parte c'è l'interpretazione, assai diffusa e ricorrente, di quanti, riconoscendo nel libro la forte e innegabile discontinuità teologica nei confronti della tradizione precedente, ne evidenziano gli aspetti negativi di pessimismo, scetticismo, agnosticismo, determinismo e ancora di cinismo, nichilismo ed epicureismo. Dall'altra c'è l'ermeneutica, in verità meno praticata, di quanti, ritrovando nell'opera elementi di continuità tematica con la fede dei padri, cercano di armonizzarla all'interno della tradizione credente d'Israele.

Dai più antichi commenti della scuola rabbinica di Shammai, nel primo secolo della nostra era, fino a quelli più sofisticati dei nostri giorni, il libro è sempre stato attaccato e difeso secondo criteri a volte non coerenti sul piano metodologico e spesso esterni, se non addirittura estranei, all'opera sapienziale, come segnala la buona sintesi offerta da José Vélchez Líndez⁵. L'esito cangiante dell'ultima ricerca su Qohelet inoltre sta lì a ricordarci che il passaggio da una posizione critica all'altra, come mostrano le recenti "ritrattazioni" di Michel V. Fox, è sempre possibile⁶.

La vicenda interpretativa di questo libro, insomma, non si è sviluppata in modo lineare ma è andata avanti a sussulti, quasi "spondeggiando" ogni volta tra queste due posizioni estreme, nel tentativo di trovare la via di una non facile composizione ermeneutica. Il più fortunato e accreditato di questi tentativi, nel recente passato, è consistito nel collocare l'Ecclesiaste in quel contesto storico-letterario, teologicamente onnicomprensivo, chiamato "crisi della sapienza". Era una specie di contenitore ermeneutico che ha trovato una buona accoglienza da parte di molti studiosi, anche se a volte la riflessione critica era alquanto sommaria, perché si presentava come spiegazione soddisfacente del percorso evolutivo disegnato dalla letteratura sapienziale

d'Israele di fronte alle sollecitazioni e alle provocazioni determinate dalle egemoni culture pagane del post-esilio. Queste interpretazioni si muovevano tutte dentro quel processo di teologizzazione della tradizione sapienziale prospettato da von Rad che, proprio a partire da Proverbi, aveva individuato un movimento evolutivo di razionalizzazione che cercava di far approdare la sapienza profana e popolare delle origini verso una sistemazione più corretta eticamente e, soprattutto, più coerente e accettabile sul piano teologico.

L'idea di sviluppo storico sottesa a questo tipo d'impostazione si è rivelata però di impianto aprioristico. Infatti, come ha mostrato l'analisi condotta sulla parte di Proverbi comunemente ritenuta più antica, il passaggio evolutivo dalla sapienza, quasi *naïve*, delle società meno complesse, segnate da "sereno ottimismo", a quella chiaramente problematica e disincantata delle società avanzate delle più tardive opere di Giobbe e Qohelet, non era affatto scontato. In verità, la pretesa frattura tra la sapienza "bassa" delle origini, di carattere pratico e morale, e la sapienza "alta" delle società evolute, che affrontava problematiche più speculative, non è stata comprovata dall'esegesi compiuta sulla parte di Proverbi ritenuta più originaria e antica⁷. Queste diffuse interpretazioni, passate al vaglio di una rigorosa indagine diacronica e sincronica, non hanno trovato conferma alcuna: le tematiche peculiari della cosiddetta "crisi della sapienza" d'Israele, infatti, si potevano già riscontrare nel tessuto redazionale più antico di Proverbi, come del resto comprovava anche la complementare analisi storico-antropologica che indicava in una società urbana avanzata, dalla forte impronta laica, da situare nella diaspora ebraica dell'ultimo periodo persiano l'ambiente più appropriato del libro. Conclusioni queste che tuttavia non sono ancora patrimonio comune tra gli studiosi che continuano a ricercare l'effettivo legame intercorso tra questo libro con Giobbe e Qohelet sulla base dell'*a priori* ideologico sopra accennato.

Una parte dei ricercatori ha così sostenuto la tesi che i "libri della crisi" – e il Qohelet in particolare – siano stati effettivamente l'espressione di una corrente sapienziale che si contrapponeva alle visioni ingenuie ed eccessivamente ottimistiche della precedente tradizione. L'intento vero di Qohelet, secondo questa tendenza ermeneutica, sarebbe stato quello di trovare una qualche forma di adattamento alle speciali circostanze storico-culturali, quando, a causa dei drastici cambiamenti sociali sopravvenuti, si respirava un clima di eccessiva disillusione per l'esagerato opportunismo che aveva pervaso le classi elevate della Gerusalemme del periodo tolemaico. In questo caso non ci sarebbe stata una radicale contestazione di tutta la teologia precedente, quanto piuttosto una ripresa polemica di quella specifica rappresentazione religiosa, giudicata acritica e irrealistica, che Proverbi aveva elaborato nel solco emergente della tradizione deuteronomistica e del secondo Isaia.

Su questa linea di contrapposizione, altri autori hanno individuato uno sviluppo polemico di Qohelet non verso la tradizione di Proverbi quanto nei riguardi della sua ultima redazione, in particolare contro quell'incipiente scuola teologica che aveva tentato di elaborare un'audace e irrealte teologizzazione della Sapienza (Pr 1–9). L'alta scuola qoheletiana, secondo questi ricercatori, avrebbe reagito solo contro la smisurata e fantasiosa visione di una sapienza presentata come assistente di YHWH nella sua opera creatrice e, addirittura, posta come garante dell'ordine del mondo e del suo divenire. Le critiche devastanti di Qohelet, secondo questa linea interpretativa, non sarebbero state rivolte alla sapienza tradizionale di Pr 10–27, ma solo all'ardita riflessione speculativa dei primi nove capitoli, volendo così attaccare la corrente teologica che aveva osato personificare la sapienza. Sempre in questa direzione si è giunti fino ad affermare che il

libro sarebbe la traccia letteraria di una discussione interna allo stesso giudaismo sadocita. Più precisamente sarebbe il documento che testimonia la critica serrata sia della “Sapienza ottimistica”, che credeva, attraverso il giusto pensare ed agire di poter conseguire in questo mondo un permanente *yitrôn* (guadagno), sia dell’atteggiamento ascetico di quanti ritenevano che la sofferenza terrena poteva guadagnare e garantire una speranza di retribuzione dopo morte. L’autore di Qohelet, secondo questa visione, sarebbe un credente ben radicato nella propria tradizione religiosa e culturale, ma pronto ad interrogarsi lealmente su quanto accadeva «sotto il sole». Non era un disfattista in fuga dal mondo, ma un attento interprete del suo tempo che aveva a cuore un’opera di giusta relativizzazione e di necessario contenimento delle tendenze teologiche, a suo giudizio, più unilaterali ed esasperate, comprese le posizioni gridate dei rappresentati dell’incipiente corrente apocalittica.

Tra fedeltà ed evoluzione, una terza via

Tra ripresa attualizzante e sviluppo polemico, tra influsso ellenistico e fedeltà alla tradizione, una terza via, una *via media*, come è stata detta, sarebbe quella di leggere Qohelet come riproposizione di idee tipicamente giudaiche mediate però dal paradigma culturale della filosofia greco-ellenistica. Lo studioso, che l’ha proposta⁸, si muove in modo equilibrato e documentato: ritiene che nel libro non si deve ricercare la semplice trasposizione di nuove idee, quanto una diversa modalità di comprendere e ri-presentare temi antichi e tradizionali riletti però nel mutato contesto culturale e linguistico della soverchiante e invasiva civiltà ellenistica. Così, ad esempio, nella trattazione della felicità egli ritiene che il tentativo di Qohelet sia stato quello di bilanciare la razionalità della cultura greco-ellenistica con l’eredità religiosa delle tradizioni sapienziali israelitiche, prendendo tuttavia le distanze dalla prima e presentando alcuni elementi di differenziazione: nel libro, infatti, non si dà rilievo alla pretesa autonomia dell’atteggiamento interiore e volontaristico dell’uomo e il bene della felicità non è una conquista ma una benedizione che si riceve in dono da Dio.

Tra bilanciamento di influssi culturali esterni e drastiche esclusioni di dipendenze letterarie, si può situare il percorso ermeneutico compiuto da alcuni studiosi che hanno tentato di ritrovare in altri contesti culturali temi e motivi presenti nel libro di *Qohelet*. Si va da posizioni estreme a quelle più bilanciate. Tra i sostenitori di una rilevante influenza greca si è sostenuta la grande familiarità dell’*Ecclesiaste* con la riflessione ellenistica dalla quale aveva assunto i tratti tipici delle dottrine filosofiche del tempo; si sono riscontrate nel libro tracce significative di questo influsso culturale soprattutto nel valore assegnato all’individuo, nella critica radicale alla dottrina della retribuzione e nell’assenza di relazione personale tra Dio e l’uomo che rinviava ad un’etica di stampo borghese; anche la ripresa del procedimento argomentativo tipico degli stoici è stata riconosciuta nel Qohelet, per sostenere una dottrina che ricercava la felicità per mezzo del piacere e della liberazione dalla paura e non attraverso l’annullamento delle passioni e del desiderio; e si è giunti addirittura a sostenere la familiarità con autori come Omero, Euripide e Menandro.

Al contrario altri studiosi ritengono di dover escludere ogni serio contatto con la cultura greco-ellenistica, ravvisando piuttosto nel Qohelet i segni dell’influsso babilonese con l’epopea di Gilgamesh oppure del contesto punico-cananaico o del mondo culturale egiziano.

La ricerca degli eventuali influssi esercitati dai diversi contesti culturali limitrofi, non è la sola pista battuta dall'ultima esegesi che si è molto interessata a stabilire anche il tempo esatto della composizione/redazione del libro. All'inizio del secolo scorso si sosteneva che Qohelet doveva essere un precursore dei Sadducei, datandolo al IV secolo a.C., mentre oggi sembra acquistare maggiore attendibilità l'idea che il libro sia il risultato di una discussione interculturale provocata dall'incontro-scontro tra giudaismo e cultura ellenistica nella Gerusalemme del III secolo a.C. Il quadro storico-sociale del libretto del Qohelet, per l'ultima ricerca, resta quindi problematico, anche se dai più è ricondotto ai seguenti tratti: per la datazione dell'opera si ritiene, come si è detto, che il III secolo a.C. sia la collocazione più accettabile, soprattutto per ragioni linguistiche e contenutistico-comparative. Una recente analisi linguistica lo colloca nel post-esilio, ma non oltre il IV secolo a.C., facendo così emergere che il vero problema della datazione è il *terminus ad quem*. All'interno di questo secolo si deve tuttavia ricordare che tra gli studiosi non c'è accordo per stabilire un periodo storico più preciso e dettagliato.

Analoga incertezza si ha per il luogo di composizione dal momento che le indicazioni testuali rimandano, secondo i più, a un generico ambiente palestinese, mentre altri avevano, per ragioni linguistiche, indicato l'area fenicia o la regione cananeo-fenicia. La consuetudine inoltre indica la città di Gerusalemme: ma, dato che il periodo è caratterizzato dal benessere economico e dalla relativa tranquillità politica ipotizzata dal testo, risulta in verità molto difficile individuare una tale situazione nel travagliato secolo precedente la rivolta maccabaica, dovendo inoltre supporre una città santa dove la cultura ellenistica aveva talmente preso piede da "grecizzare" in modo rilevante anche gli strati sadducei. Si preferisce, quindi, un'altra ambientazione:

Se lo statico e ingessato contesto gerosolimitano non è idoneo a spiegare la culturologia del redattore [...] si deve allora ipotizzare l'esistenza di un giudaismo policentrico, da ambientare cioè non tutto dentro il pomerio urbano di Gerusalemme, magari in un'unica stagione, ma in una più tollerante e vivace comunità giudaica della diaspora. Tra i due grandi centri di produzione di cultura del III secolo, Alessandria e Antiochia, la preferenza pare debba cadere su quella stessa area culturale emersa dall'analisi storico-antropologica come più idonea al contesto societario di Giobbe e Proverbi, da collocare perciò, più verosimilmente, nel realistico contesto siro-fenicio, erede originale di più civiltà orientali, piuttosto che nella cultura, più speculativa e misticheggiante, del fervido ambiente alessandrino⁹.

Sul versante letterario e teologico, la ricerca recente registra ormai un certo accordo nel ritenere il libro, non una composizione di sentenze priva di sistematicità, dove l'autore salta da un argomento all'altro senza alcuna motivazione, ma come testo unitario, riconoscibile per la sua struttura letteraria che coglie il concatenamento delle varie sezioni libro. Senza trattare gli aspetti relativi alla storia della formazione di questo libro, si può segnalare l'importanza crescente che un'attenta rilevazione della struttura compositiva ha in ordine alla individuazione dello spessore teologico dell'opera che in definitiva, al di là dei diversi temi trattati, riguarda la possibilità che l'uomo ha di "conoscere la sapienza".

In particolare l'Ecclesiaste è solo un «highly philosophical book», oppure è un testimone qualificato del pensiero teologico d'Israele?

Filosofo scettico o testimone della sapienza d'Israele?

Questa cruciale interrogazione ha avuto un esito ermeneutico assai contrastato che ha dato luogo ad un duplice movimento interpretativo. Da una parte ci sono quanti vedono il libro del Qohelet come opera teologicamente debole, se non addirittura antiteologica, perché vi ravvisano un radicale scetticismo conoscitivo che tende a configurare il libro ora come il manifesto di un pragmatico che riflette sulla vita, ora come il *pamphlet* di un filosofo scettico che propone una sorta di *carpe diem*, ora come strumento di narcosi che nella gioia cerca di dimenticare i dolori della vita. Dall'altra ci sono quanti colgono nel libro il problematico rapporto tra la trascendenza e l'immanenza divina: il Dio di Qohelet è un *Deus absconditus*, non assente; è nascosto e non è conoscibile senza un dono di rivelazione e di auto-svelamento, ma non è un Dio lontano e indifferente.

La prima linea interpretativa rispecchia l'orientamento ermeneutico emerso nel Simposio di Lovanio che ha scelto di leggere in chiave filosofica il pensiero pragmatico di un sapiente che vede nel godimento della vita solo un narcotico passeggero, un aiuto limitato predisposto dalla compassionevole divinità a favore dell'uomo, quasi a bilanciare l'assurdità del vivere con un invito a godere del piacere, perché la vita risulti meno dura da vivere. Se gli esponenti di questo indirizzo ermeneutico hanno avuto mano felice nel dimostrare che il messaggio della gioia non è quel *leit motive* risolutore che qualcuno ha voluto trovare, non hanno però avuto altrettanta bravura nel risolvere la questione del profilo teologico di Qohelet. Una visione scettica delle reali possibilità dell'uomo di entrare in relazione con Dio finisce con il rendere incomprensibile e assurdo il vivere dell'uomo, sottomesso ad una vanità invincibile decretata dallo stesso creatore che vanifica la fede del credente esposto alla tentazione di vivere cinicamente, senza alcun «timore di Dio», l'attimo fuggente della vita.

Quanti invece ritengono che la radice ultima della riflessione qoheletiana vada ricercata nell'intenzione teologica che cerca di mettere in contatto immanenza e trascendenza divina nella storia e nel mondo, ribadiscono che lo sforzo del Qohelet non è di mettere l'uomo religioso di fronte allo scacco invincibile di una sapienza lontana e inarrivabile che reputa inaccessibile Dio e un enigma incomprensibile gli stessi eventi della storia della salvezza, ma di presentare il problema del retto conoscere come questione teologica e non esclusivamente epistemologica⁷. Questa linea interpretativa ritiene che, per il nostro autore, il problema non è tanto l'impraticabilità della conoscenza, quanto lo scarto incolmabile che ogni volta si frappone tra ciò che effettivamente si è potuto conoscere e l'oggetto intenzionale e ultimo di ogni attività conoscitiva, perché l'uomo non può conseguire la meta definitiva del suo penoso indagare dal momento che la sua sete di conoscenza aspira, in definitiva, proprio a Dio.

L'interpretazione attenta al tessuto teologico del Qohelet, vede nella ricerca faticosa della sapienza, come ricerca di Dio, il fulcro non evidente ma assai reale dell'originale visione teologica del libro che l'autore, partendo dalla propria tradizione, nel mutato contesto culturale, ha riformulato in modo libero e spietato, riproponendo lealmente alla sua generazione il senso e il peso dell'eterna scommessa della fede.

NOTE

- ¹ M. ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168), Éditions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen 1999, 557-612.
- ² D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183), W. de Gruyter, Berlin - New York 1989.
- ³ G. BELLIA - A. PASSARO (edd.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Paoline, Milano 2001. L'incontro di Palermo si configurava come ricerca complementare dei precedenti incontri internazionali, ponendosi in continuità, ma anche in discontinuità, con il simposio degli anticotestamentaristi cattolici di lingua tedesca, svoltosi a Graz dal 2 al 9 settembre del 1996 (i cui atti sono stati pubblicati da L. Schwienhorst-Schönberger nel 1997) e con il 46° *Colloquium Biblicum Lovaniense*, tenuto a Lovanio dal 30 luglio al 1° agosto 1997 (gli atti sono stati editi da A. Schoors nel 1998).
- ⁴ Cf. A. PASSARO, *Le possibili letture di un libro difficile*, in G. Bellia-A. Passaro (edd.), *Il libro del Qohelet*, 21-39.
- ⁵ J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Qohelet*, Borla, Roma 1997, 25-34.
- ⁶ V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build up. A Rereadings of Ecclesiastes*, Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge 1999.
- ⁷ Cf. H.-W. JÜNGLING, *Proverbi e l'origine della tradizione sapienziale in Israele*, in G. Bellia - A. Passaro (edd.), *Il Libro dei Proverbi*, 54.
- ⁸ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Via media. Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie», in A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, 181-203.
- ⁹ G. BELLIA - A. PASSARO, «Qohelet, ovvero la fatica di conoscere», in Id. (edd.), *Il Libro dei Proverbi*, 375.
- ¹⁰ Su questo punto si veda l'ottimo saggio di L. MAZZINGHI, «*Ho cercato e ho esplorato*». *Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2002.

Giuseppe Bellia

IL LIBRO DEL QOHELET NELL'INTERPRETAZIONE GIUDAICA ANTICA

La tradizione giudaica è unanime nell'attribuire la paternità del libro del Qohelet al re Salomone, cosa del resto mai messa in dubbio sino ai tempi moderni. Così, il re Salomone avrebbe composto da giovane il Cantico dei Cantici, libro pieno di amore e di gioia di vivere; da adulto ormai maturo avrebbe scritto il libro dei Proverbi, pieno di riflessioni sagge sul senso della vita; infine, da vecchio ormai disincantato, avrebbe composto proprio il libro del Qohelet, testo colmo di meditazioni sulla vanità delle cose. In questo modo, la tradizione giudaica più antica ha non solo risolto il problema dell'autore del Qohelet, ma anche quello della sua interpretazione: il cuore del libro è pertanto la riflessione amara e realistica fatta da un anziano che ormai vede la realtà di questo mondo come cosa vana e priva di senso. È una chiave di lettura, questa, che ritroveremo anche negli scrittori cristiani antichi e che perdura ancor oggi.

Va sottolineato al riguardo il fatto che il mantenimento del Qohelet all'interno del gruppo dei libri considerati ispirati (ciò che oggi il cristiani chiamerebbero il "canone" delle Scritture) non è stato né ovvio né facile. Il *Talmud* babilonese, testo di riferimento

dell'ebraismo post-biblico, è testimone di una discussione molto serrata avvenuta verso la fine del I sec. d. C.; ci si chiedeva se questo libro “sporcava le mani” se cioè era sacro, oppure no. Il sospetto, nato in molti rabbini, era che il libro fosse un'opera soltanto umana e, per di più, in contrasto con la Legge di Mosè: «I saggi volevano nascondere il libro del Qohelet perché le sue parole si contraddicono» (*Talmud b., Shabbat* 30 b). Così il testo di Qo 2,2 si sarebbe opposto a 8,3 e Qo 2,2 si oppone a sua volta a 8,15. Negli articoli precedenti è stata approfondita la questione delle apparenti contraddizioni presenti nel libro del Qohelet.

Gli argomenti migliori portati a difesa del nostro testo furono due: l'attribuzione al re Salomone e la conclusione contenuta nell'epilogo (in particolare Qo 12,13), là dove il testo afferma che occorre temere Dio e osservarne i comandamenti, così come afferma l'intera Legge di Mosè. Il criterio della conformità alla Legge mosaica, unito a quello della creduta autenticità salomonica, fu senz'altro determinante per l'accoglienza del libro all'interno del giudaismo: un libro così provocatorio e persino scandaloso come il Qohelet difficilmente sarebbe stato accolto come libro sacro dal giudaismo rabbinico del I sec. d.C. se non avesse avuto dietro di sé una tradizione ormai consolidata.

L'interpretazione rabbinica del Qohelet è così tesa a dimostrare che questo libro rientra nei canoni stabiliti dalla Legge di Mosè. Ironia della storia: non esiste forse, nell'intera Bibbia ebraica, un libro che più chiaramente polemizzi contro il valore della Legge mosaica intesa come strumento di salvezza! Sul Qohelet, in modo particolare, esiste un commento del V/VI sec. d.C., il *Midrash Qohelet Rabbà*, dove per *Midrash* bisogna intendere quel genere letterario tipico dell'ebraismo con il quale si intende commentare un testo biblico alla luce di un altro e ciò all'interno di una situazione storica che non è più quella del testo biblico originale. Così in questo *Midrash* il Qohelet viene non di rado riletto allegoricamente come la proclamazione della vanità di questo mondo, nell'attesa del mondo futuro. Si tratta di una linea interpretativa che si ritrova nei Padri della Chiesa.

Di poco posteriore è la traduzione aramaica del Qohelet, il *Targum di Qohelet* (*Targum* è parola aramaica che significa appunto “traduzione”). Come vedremo subito, non si tratta tanto di una traduzione, quanto di una parafrasi; prendiamo l'esempio di Qo 1,12: «Io, Qohelet, fui re d'Israele in Gerusalemme». Il testo aramaico rilegge così questo versetto:

«Quando il re Salomone era seduto sul trono della sua regalità, il suo cuore s'inorgogliava, mentre egli gioiva della sua ricchezza; egli trasgredì il comandamento della Parola del Signore e radunò cavalli, carri e numerosi cavalieri, accumulò argento e oro per gioirne, prese donne dai popoli stranieri. La collera del Signore si scatenò pertanto contro di lui ed egli gli mandò contro Asmodeo, il re dei demoni, che lo scacciò dal suo trono regale. Gli tolse l'anello dal dito in modo che andasse vagabondo ed errante nel mondo, per dargli una lezione. Egli andava per le città fortificate delle province e le città fortificate della terra d'Israele piangendo e supplicando e diceva: “Io sono Qohelet”, perché il suo nome era stato prima Salomone; ero re su Israele a Gerusalemme».

Il traduttore aramaico coglie nel testo del Qohelet una prospettiva senz'altro molto suggestiva: il libro sarebbe stato scritto dal vecchio Salomone – secondo la tradizione di cui abbiamo parlato – abbandonato da Dio a causa del suo peccato. Anche in questo caso, l'interpretazione del libro è evidentemente negativa; Salomone scopre a sue spese la vanità del tutto.

Ma la tradizione giudaica ci riserva, a proposito del Qohelet, un'ultima sorpresa: almeno a partire dal XII secolo d.C. è attestato con sufficiente certezza l'uso sinagogale di leggere il Qohelet durante la festa di *Sukkôt*, la festa delle Capanne, uso che deve essere senz'altro più antico. Per quale motivo questo impiego liturgico? La ragione più ovvia sembra essere questa: il libro del Qohelet contiene ripetuti inviti alla gioia di vivere, di solito sottovalutati dai commentatori, sia antichi sia moderni. Tali inviti ben si addicono alla festa della "gioia della Legge", che ricorda, tra l'altro, il dono della Legge ricevuta da Israele sul Sinai, la festa più gioiosa dell'anno. Se così è, la collocazione che il libro ha assunto all'interno della liturgia sinagogale andrebbe presa molto più sul serio dagli interpreti moderni del libro: essa ha ancora qualcosa da dire per quanto riguarda l'interpretazione di un libro generalmente considerato opera di un pessimista.

Luca Mazzinghi

IL METODO DEL QOHELET

L'inizio del libro di Qohelet (Qo 1,1-18) è un vero e proprio «portale», che presenta:

- l'autore (v. 1),
- lo scopo dell'opera (vv. 2-3),
- l'ambito dell'indagine (vv. 4-11) e
- una prima sintesi della ricerca (vv. 12-18).

Queste quattro sezioni, i cui temi ritorneranno nel libro, ci permettono di conoscere un saggio di Israele vissuto a Gerusalemme nella seconda metà del III sec. a.C., il suo metodo di lavoro basato sull'osservazione della realtà e sull'esperienza e il suo sofferto dialogo con la tradizione religiosa d'Israele⁷.

L'autore

Parole di Qohelet, figlio di Davide, re di Gerusalemme (Qo 1,1).

La composizione di questo breve versetto è assai discussa. Alcuni esegeti la assegnano al discepolo che celebrò in Qo 12,9-11 l'opera del maestro; altri ascrivono a questo allievo la frase iniziale – «Parole di Qohelet» – e a un altro editore il resto del versetto che, identificando Qohelet con Salomone, assicurò la canonicità dell'opera. Fra gli

studiosi prevale oggi l'idea che Qo 1,1 sia lo stratagemma scelto dall'autore per trasmettere le proprie «riflessioni»; le allusioni «salomoniche» in Qo 1,1 e in Qo 1,12-2,26 rivelano la sua volontà di porre queste riflessioni sotto l'autorità del re che sarebbe stato il più saggio fra gli abitanti d'Oriente e l'autore di proverbi e poesie ispirati al mondo della natura (1Re 5,1-11). Alla fine del secondo capitolo, Qohelet farà cadere la «maschera» di Salomone, continuando il discorso in prima persona.

Il libro inizia con la frase «Parole di Qohelet»: la formula «parole di *x*» apre molti libri profetici (Ger 1,1; Am 1,1), le memorie di Neemia (Ne 1,1) e la sezione finale dei Proverbi (Pr 30,1 «Parole di Lemuel»). Va detto che, mentre nei libri profetici il versetto seguente rivela l'origine divina di quelle parole, in Qohelet manca una qualsiasi rivelazione divina: chi parla è un uomo chiamato Qohelet.

Il nome Qohelet ritorna 7 volte nel libro – all'inizio (Qo 1,1-2), alla metà (Qo 7,28) e alla fine (Qo 12,8-9) – ed è grammaticalmente un participio femminile del verbo ebraico *qahal* «radunare». La desinenza femminile fa pensare a una carica, come avviene in arabo col sostantivo femminile *khalifa* («successore») che designa i successori di Maometto, cioè i «califfi». Il nome rimanda pure a 1Re 8,1ss nel quale Salomone radunò (l'ebraico ha il verbo *qahal*) Israele a Gerusalemme per inaugurare il tempio. Le riflessioni del nostro saggio non si confanno, però, a un'assemblea religiosa, ma a un circolo più ristretto di persone, una piccola scuola o un'accademia. Il nome Qohelet potrebbe significare «colui che raccoglie i detti o che li discute».

A Salomone rimandano apparentemente due espressioni riferite a Qohelet cioè «figlio di Davide, re a Gerusalemme» e «re a Gerusalemme»; «figlio» in ebraico indica, tuttavia, anche l'appartenenza a un gruppo (Am 7,14: «non sono figlio di profeti»), mentre il titolo «re» potrebbe richiamare la carica ricoperta dal capo di un'accademia o di una scuola. Le allusioni a Salomone servono perciò a Qohelet per rivendicare il proprio posto all'interno della sapienza israelita, benché egli criticherà a fondo questa tradizione.

Il motto

Per mezzo dell'inciso «dice il Qohelet», che espone la scoperta dell'autore in terza persona, viene proclamato che tutto è *hebel*:

Vanità delle vanità, dice Qohelet,
vanità delle vanità, tutto è vanità (Qo 1,2).

Incontriamo uno dei «segni» stilistici caratteristici di Qohelet, cioè l'uso “ossessivo” di una parola, quasi uno *slogan*, che presenta la sua opinione.

Hebel è davvero il grido di battaglia di Qohelet: la forma ebraica usa un superlativo assoluto *hebel habalîm* (vanità delle vanità) seguito da *hakkôl habel* (tutto è vanità). Esso compare, infatti, all'inizio dell'opera (Qo 1,2) e nella conclusione dello stesso Qohelet (Qo 12,8); nel corpo del libro *hebel* è la morte che colpisce uomini e bestie (Qo 2,15), la sapienza (Qo 2,26), l'allegria (Qo 2,1) e il dolore (Qo 2,23), il denaro (Qo 4,8), l'ingiustizia (Qo 8,10.14) e la giovinezza (Qo 11,10).

Poiché *hebel* indica in ebraico «il vapore» (Is 57,13), la brevità della vita (Sal 39,5-12), la bellezza che passa (Pr 31,30), la traduzione «soffio» è quella che esprime meglio, a mio avviso, questo termine fondamentale.

Il tema

Qohelet «condensa» il tema dell'opera in una domanda retorica che è formulata con una serie di «parole chiave» del libro:

Quale utilità ricava l'uomo
da tutto l'affanno per cui fatica sotto il sole? (Qo 1,3).

La prima parola chiave è il «profitto» o il «surplus» di un'impresa commerciale (*yitrôn*): essa denota in Qohelet il «guadagno» o il «vantaggio» insito nel lavoro dell'uomo; le sue dieci attestazioni dimostrano che proprio questo è il tema del libro. L'uomo (*'adam*), che ricorre 49 volte, rimanda, secondo molti esegeti all'Adamo della Genesi, come rappresentante di tutta umanità: Qohelet non pensa, infatti, a una creatura artificiale, ma all'*homo faber* nel suo faticoso lavoro quotidiano, come confermano il sostantivo *'amal* «fatica» e il verbo *'amal* «faticare».

L'immagine richiama l'idea del lavoro come condanna che compare nella Genesi (Gn 3,14) e toglie all'attività umana la passione e il rischio descritti in Gb 28. La celebre espressione «sotto il sole», usata 29 volte nel libro, chiude il v. 3; la frase delimita l'orizzonte terreno della ricerca di Qohelet: chi vive si distingue dai morti, proprio perché vede il sole e la luce (Qo 11,1).

Le allusioni ai primi capitoli della Genesi e il rapporto dell'uomo con il lavoro rivelano che il metodo di lavoro di Qohelet si basa sul confronto fra la realtà e la tradizione sapienziale e religiosa di Israele. Il confronto smaschera l'ottimismo che circondava nella Sapienza tradizionale l'uomo e il suo mondo.

Il mondo e l'uomo

Il resto del poema (Qo 1,4-11) descrive in un potente affresco il mondo, lo scenario dell'avventura umana; vi predomina l'analogia fra il movimento monotono del mondo, spogliato della bellezza celebrata nel Salterio (cf Sal 104; 136,1-8; 147,4-6) e la ripetizione delle vicende umane, sottolineata dall'assenza del nuovo sotto il sole. L'intera umanità vive una «coazione a ripetere» alla quale sottostà «l'oblio» di tutte le generazioni, condannate a non conservare memoria le une delle altre.

⁴ Una generazione va, una generazione viene: ma la terra resta sempre la stessa.

⁵ Il sole sorge e il sole tramonta, si affretta verso il luogo da dove risorgerà.

⁶ Il vento soffia a mezzogiorno, poi gira a tramontana;
gira e rigira e sopra i suoi giri il vento ritorna.

⁷ Tutti i fiumi vanno al mare, eppure il mare non è mai pieno:
raggiunta la loro meta, i fiumi riprendono la loro marcia (Qo 1,4-7).

Questi versetti contengono 14 verbi che denotano, in base al valore simbolico del numero sette e dei suoi multipli, la totalità dell'osservazione; Qohelet sottolinea il succedersi delle generazioni sulla terra – gli uomini «vanno» cioè muoiono («andare» in Qo 3,20; 5,15 indica la morte) e «vengono» ovvero nascono – mentre la terra resta per sempre. La cosmologia biblica immaginava la terra come una tavola piatta sorretta da due pilastri che la separavano dall'abisso. Le parole di Qohelet celano, invece, un'aspra ironia: la terra creata per l'uomo di fatto gli sopravvive.

Il sole che entra in scena nel v. 5 ha perso la forza e la magnificenza che lo aveva fatto paragonare nel Sal 19,5 allo sposo uscito dalla camera nuziale e all'eroe che cammina

per strada. La fatica dell'astro ricorda, invece, il lavoratore a giornata, che agogna invano il riposo: come quello, anche il sole compie ogni giorno la sua fatica.

Allo stesso modo Qo 1,6 descrive il soffio incessante del vento da nord a sud: il vento sembra libero di soffiare portando la pioggia o il caldo, ma a ben vedere anch'esso non può sorpassare i limiti assegnatigli.

Nel v. 7 i fiumi che si gettano continuamente nel mare, senza mai riempirlo, potrebbero alludere al mar Morto, che non è mai riempito dalle acque del Giordano e dei torrenti stagionali. Anche l'acqua ha perso il suo significato primario di permettere la vita e di essa resta, nel pensiero di Qohelet, soltanto l'incessante fluire.

Tutte le *cose/parole* sono in travaglio e nessuno potrebbe spiegarne il motivo.
Non si sazia l'occhio di guardare né mai l'orecchio è sazio di udire (Qo 1,8).

Il v. 8 segna il passaggio dalla natura all'uomo e alla sua attività conoscitiva per mezzo di una frase enigmatica, il cui senso dipende dal significato che diamo all'ebraico *d'barîm*. Questo termine può indicare, infatti, sia «le parole» sia «le cose»; secondo la maggioranza degli esegeti, Qohelet afferma che le parole sono logore o si stancano, perché non possono descrivere la realtà. Il fallimento dello sforzo conoscitivo è amplificato dall'«insaziabilità» dell'orecchio e dell'occhio, gli organi della conoscenza umana. Altri passi di Qohelet (Qo 4,8; 5,9-11; 6,7) dimostrano il valore negativo del verbo «saziarsi», poiché la brama di saziarsi dell'uomo è sempre frustrata. La volontà umana di conoscere ripete, allora, lo sforzo monotono e logorante della natura senza realizzarsi mai.

Ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà;
non c'è niente di nuovo sotto il sole (Qo 1,9).

A differenza dei sapienti tradizionali che coglievano nella natura il progetto divino o che facevano proclamare dal creato la gloria di Dio (Sal 19,1-5), la ricerca di Qohelet si conclude nel v. 9 con la constatazione che l'avventura umana ripete quanto accade nella natura: ciò che avviene nel presente è avvenuto in passato e ciò che è stato fatto lo sarà di nuovo. L'osservazione che «non c'è niente di nuovo sotto il sole» serve al nostro saggio per confutare l'annuncio profetico che Dio faccia cose nuove (Is 42,9 e Is 65,17) e la pretesa dei nascenti movimenti apocalittici che attendevano alla fine dei tempi la purificazione dell'umanità corrotta dagli angeli caduti e una nuova creazione.

C'è forse qualcosa di cui si possa dire: «Guarda, questa è una novità»?
Proprio questa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto (Qo 1,10).

Ancora una domanda retorica dà voce all'opinione di chi scorgeva qualcosa di nuovo nella realtà per ribadire la sua scoperta: la negazione del ricordo e della memoria degli uomini «passati» e «futuri» riporta alle generazioni descritte nel v. 4. Ciò che impedisce la memoria fra le generazioni, rendendo impossibile la trasmissione dell'esperienza e l'eternità della fama è la morte, ma Qohelet la menzionerà esplicitamente solo in 3,16. L'assenza di memoria fra le generazioni toglie alla storia qualsiasi importanza e ne annulla la pretesa di essere «maestra di vita».

Non resta più ricordo degli antichi, ma neppure di coloro che saranno
si conserverà memoria presso coloro che verranno in seguito (Qo 1,11).

Le affermazioni di Qohelet toccano, però, la stessa fede di Israele, dove la memoria celebra quanto Dio aveva fatto per il suo popolo nell'esodo (Es 5,15; Dt 8,2), chiama a festeggiare la Pasqua (Es 12,14) e chiede alle generazioni passate di testimoniare l'azione provvidenziale di Dio (Dt 4,32; Gb 8,8-13). L'uomo di Qohelet è «ancorato» al

presente e alla sua attività sensoriale: non potendo più attingere all'esperienza passata ed essendogli precluso il futuro a causa della morte, l'uomo farà la sua esperienza e cercherà di scoprire la legge dei momenti che regola la vita (Qo 3,1-8).

La ricerca della sapienza

Qohelet riprende la maschera di Salomone e narra in un monologo il risultato della ricerca della saggezza. La sezione comprende due parti, 1,12-15 e 1,16-18, diseguali per lunghezza, ma simili nella forma: in ciascuna di esse Qohelet dichiara di voler compiere l'indagine, descrive la propria ricerca e ne commenta negativamente la conclusione citando un proverbio tradizionale.

¹² Io, Qohelet, sono stato re d'Israele in Gerusalemme. ¹³ Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. E questa una occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa fatichino. ¹⁴ Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento. ¹⁵ Ciò che è storto non si può raddrizzare e quel che manca non si può contare (Qo 1,12-15).

L'affermazione di essere stato re su Israele (v. 12) serve a introdurre la cosiddetta «finzione regale»: l'uso della prima persona ricorda, infatti, le iscrizioni reali nelle quali il monarca celebrava le proprie imprese.

Il v. 13 espone il proposito di Qohelet, che decide di applicare il suo cuore – il cuore è nella Bibbia il centro dell'attività intellettuale e non quello degli affetti – a cercare ed esplorare, per mezzo della sapienza, tutto ciò che sta sotto il cielo (una variante di «sotto il sole») e di cui l'uomo può fare esperienza. «Cercare» richiama lo studio attento della legge e la ricerca di cose note, mentre «esplorare» ricorda la perlustrazione di un territorio sconosciuto (Nm 13,2). Lo strumento dell'indagine è la sapienza (in ebraico *hokmâ*): questo termine abbraccia la conoscenza pratica, l'intelligenza speculativa e la saggezza e rimanda alla tradizione sapienziale di Israele.

A questa dichiarazione segue la prima delle ricorrenze del termine ebraico *'elohîm*, «Dio». L'assenza, nel libro del Qohelet, del tetragramma (YHWH) fa pensare che il Dio di Qohelet fosse quello dei saggi e non il Dio celebrato nel culto per i suoi atti potenti e lodato per la creazione. Nel Qohelet Dio non parla mai direttamente all'uomo, ma gli concede o gli toglie, in modo imperscrutabile, la vita, la ricchezza, la gioia, osserva impassibile una realtà amara (cf l'oppressione del povero: Qo 4,1-3) e retribuisce in modo incomprensibile i giusti e i malvagi. Pure, lo stesso Dio ha dato all'uomo il compito pesante (questo è il significato dell'aggettivo *ra^c*) di indagare la realtà. La frase potrebbe alludere ai primi tre capitoli della Genesi, dove la caduta dell'uomo è collegata all'albero della conoscenza del bene e del male. Qohelet riconosce che l'uomo può soltanto «temere» Dio (Qo 8,12-13), che appare un «despota lontano» simile al sovrano tolemaico.

Nel v. 14 Qohelet afferma di aver avuto esperienza diretta – questo è il senso del verbo «vedere» – di tutto ciò che si fa sotto il sole e rileva la vacuità di questo sforzo attraverso due espressioni: la prima è l'ormai noto «soffio» (*hebel*), mentre l'altra, che si può tradurre in italiano «desiderio, brama di vento» (*re^cût rûach*), indica qualcosa di irraggiungibile. Come conclusione parziale, Qohelet cita nel v. 15 un proverbio: «Lo storto non si può raddrizzare e ciò che manca non si può contare»; nell'ambiente scolastico questo detto commentava l'incapacità degli allievi ad apprendere. Da maestro

di sapienza quale egli è, Qohelet sa attingere al tesoro della sapienza tradizionale, ma nel suo pensiero le vecchie citazioni hanno un nuovo significato: in questo caso, infatti, il detto rimarca l'immutabilità della realtà e delle sue leggi.

¹⁶ Pensavo e dicevo fra me: "Ecco, io ho avuto una sapienza superiore e più vasta di quella che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme. La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza". ¹⁷ Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento, ¹⁸ perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore (Qo 1,16-18).

Anche la seconda parte dell'indagine inizia con un soliloquio: nel v. 16 Qohelet ammette il successo della propria ricerca, avendo superato in sapienza e in conoscenza i suoi predecessori. Questa constatazione ricorda il successo promesso dalla sapienza tradizionale a chi seguiva la via della saggezza. Qohelet ritiene, però, di dover conoscere anche la stoltezza e la follia, che la sapienza tradizionale insegnava a evitare, perché causa di rovina e di morte (Pr 9,14-15); la scelta nasce dal fatto che l'uomo sperimenta la follia e la stoltezza ogni volta che l'agire con sapienza non produce il risultato sperato, quando la ricchezza e la forza prevalgono sulla conoscenza e allorché la morte colpisce il saggio insieme allo stolto (Qo 2,16). La sapienza ha soltanto un vantaggio relativo sulla stoltezza.

Alla fine dell'indagine, Qohelet cita un proverbio che nella tradizione degli scribi collegava il conseguimento della saggezza alle punizioni corporali e alla fatica. In questo contesto la citazione commenta amaramente il fatto che la saggezza non produce ricchezza o gioia, come credeva la sapienza tradizionale, ma soltanto affanno e dolore.

Conclusioni

L'esame di Qo 1,1-18 ha evidenziato quanto sia moderno il metodo di lavoro di Qohelet: basandosi sull'osservazione della realtà e in uno stile originale che include l'autobiografia, le «parole chiave», le citazioni «tradizionali», Qohelet «falsifica» cioè verifica la tradizione dei padri.

Il risultato negativo dell'indagine lo convince che ogni uomo deve compiere in un mondo immutabile la propria ricerca, senza ottenere una conoscenza assoluta e senza poter attingere alle conoscenze e alle esperienze di altri uomini: la morte interrompe, infatti, il ricordo e la trasmissione dell'esperienza.

La sapienza così raggiunta ha un valore relativo a causa della stoltezza, della morte che rende uguali il saggio e lo stolto e dell'ignoranza della «legge dei momenti» che impedisce all'uomo di conoscere l'esito di ogni azione.

Sullo sfondo resta Dio, che preclude all'uomo una conoscenza totale del creato, ma che gli dà, tuttavia, il pesante compito di cercarla in un continuo interrogarsi (Qo 7,29) e lo lascia nella vana illusione di sapere (Qo 8,17).

NOTE

⁷ Cf. i seguenti commentari: L. DI FONZO, *Ecclesiaste* (La Sacra Bibbia), Marietti, Torino-Roma 1967; A. BONORA, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (LoB 1.15), Queriniana, Brescia 1987; G. RAVASI, *Il libro del Qohelet*, EDB, Bologna 1988; G. RAVASI, *Qohelet*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988; N.

Francesco Bianchi

«TUTTO È UN SOFFIO»

Nota sul senso del termine *hebel*

«Vanità delle vanità, tutto è vanità»: la maggior parte dei lettori del Qohelet ha in mente questo ritornello, reso celebre, in realtà, dalla traduzione latina della *Vulgata*, opera di Girolamo, che a sua volta riprende l'antica traduzione greca detta dei *Settanta*. Sia il greco che il latino, in realtà, traducono una parola ebraica, *hebel*, che nel libro del Qohelet si trova ben 38 volte e il cui significato non è quello di «vanità».

Nella lingua ebraica, infatti, il termine *hebel* significa prima di tutto «soffio» e, in molti contesti, rimanda al senso della fugacità e della inconsistenza della vita umana: in particolare dobbiamo ricordare la frase «ogni uomo non è che un soffio» (cf. Sal 39,6.7.12; 62,10; 144,44; Gb 7,16). A volte, il termine *hebel* è usato in riferimento agli idoli, considerati anch'essi come «soffio», cioè come qualcosa di vuoto, effimero, senza senso (cf. Dt 32,21; Ger 2,5; 14,22). Non dimentichiamo, poi, che *hebel* è anche un nome proprio: è cioè Abele, il soffio (Gn 4,1-2), il fratello minore ucciso da Caino, ma scelto e protetto dal Signore.

Usando il termine *hebel*, perciò, il Qohelet intende suggerire l'idea di «soffio», di vapore o di aria che se ne va; non a caso il Qohelet pone frequentemente in relazione la sua affermazione che «tutto è soffio» con l'immagine dell'inseguire il vento (cf. Qo 2,11.17.21.26). La traduzione alla quale siamo abituati, «tutto è vanità», è così una traduzione parziale e persino fuorviante, se intesa in senso moralistico; essa pone in

bocca al Qohelet un giudizio negativo sulla realtà, facendo del nostro saggio una sorta di predicatore della «fuga dal mondo».

Dicendo che «tutto è un soffio», il Qohelet intende sottolineare piuttosto gli aspetti effimeri, transitori e talora persino assurdi della vita umana. Del lavoro, prima di tutto, e del desiderio umano di basare l'intera vita sul guadagno (cf. 1,3). Della sapienza, che vuole capire persino l'opera di Dio, ma non ci arriva (cf. Qo 8,16-17!). Della morte, che mette a nudo tutte le illusioni che l'uomo si è creato. Tutto è un soffio «sotto il sole»: la vita dell'uomo è effimera, inconsistente, persino assurda.

C'è però qualcosa che non è un soffio: il compito che Dio ha dato all'uomo di cercare (Qo 1,13; 3,10-11), la gioia che Dio dona all'uomo (Qo 2,24-26; 3,12-13; 5,17-19), ma soprattutto il temere Dio (Qo 3,13-14; 5,6; 7,15-18; 8,12-13). Tutto è un soffio, tranne che credere in Dio e accogliere, cercando ed esplorando, l'esperienza di gioia che Dio continua a concedere all'uomo.

Luca Mazzinghi

«C'È UN TEMPO PER OGNI COSA» (3,1-15)

Quella che Qohelet ci offre in questo brano è una stupenda meditazione poetica sul tempo dell'uomo, su questo mistero che accompagna l'esistenza umana dal suo primo apparire nel mondo fino alla morte. In questa rassegna, sfilano i tempi dell'uomo con un ritmo implacabile e inarrestabile, ma anche monotono e apparentemente predeterminato; eppure su di essi si leva la domanda radicale di senso da parte del nostro Saggio, portavoce di un'umanità inquieta e in cerca di senso. Una pagina dunque di straordinaria potenza, quanto mai moderna, che ci interroga e interpella⁷.

Contesto e struttura del testo

I primi 15 versetti del c. 3 costituiscono una chiara unità letteraria, preceduta da una breve riflessione sulla gioia, la prima che troviamo nel libro (2,24-26), e seguita da una considerazione sull'ingiustizia e sulla sorte degli uomini, comune a quella delle bestie (3,16-22). Nel contesto della prima parte del libro (1,2-3,15) il nostro passo costituisce la conclusione che giunge dopo l'introduzione (1,1-2), il poema sulla natura e sull'uomo (1,4-11) e la lunga sezione regale (1,12-2,26).

L'unità che vogliamo studiare, Qo 3,1-15, è a sua volta chiaramente articolata in due sezioni: il poema di 3,1-9 e la riflessione di 3,10-15. La forma del primo gli conferisce una caratteristica e un'autonomia propria, inconfondibile; la riflessione seguente (vv. 10-15) è tuttavia strettamente congiunta, in quanto ne è il commento.

Il poema del tempo (3,1-9)

L'articolazione del poema è semplice: il v. 1 introduce il tema del tempo dell'uomo, che viene illustrato nei vv. 2-8; la domanda del v. 9 costituisce la conclusione del poema e introduce allo stesso tempo la riflessione seguente dei vv. 10-15.

Il poema vero e proprio (vv. 2-8) è costituito da 14 antitesi o, se si vuole, da 7 coppie di antitesi che intendono abbracciare idealmente fin dalla prima battuta tutta l'esistenza dell'uomo, dalla nascita alla morte, e le esperienze più significative della vita, sia positive che negative. È evidente il valore simbolico del numero 7, e dei suoi multipli 14 e 28. Questa totalità dell'esistenza è vista sotto il profilo del tempo, il cui termine (in ebraico *'et*) ricorre significativamente 28 volte, due volte per ogni antitesi; è l'insieme di questi tempi che costituisce la totalità dell'esistenza umana. Lo schema non è così rigido, come potrebbe sembrare a prima vista, ma il simbolismo del numero 7, coi suoi multipli 14 e 28, e del numero 4 ($4 \times 7 = 28$) conferisce al poema una sensazione di pienezza, di totalità, di ordine e di perfezione⁷.

C'è un tempo per ogni cosa

Per ogni cosa c'è il suo momento,
il suo tempo per ogni faccenda sotto il sole (Qo 3,1)

Questo versetto introduttivo espone la tesi dell'intero poema, sottolineando in particolare tre aspetti: l'idea del tempo, l'idea del tutto e l'ambito della riflessione di Qohelet. Il termine «momento» (in ebraico *z^eman*) è praticamente sinonimo del secondo termine «tempo» (*'et*) e quest'ultimo non significa il tempo indeterminato e duraturo, bensì un tempo determinato, adatto e opportuno per qualche cosa. Si tratta di un vocabolo molto amato dal nostro saggio, che lo usa infatti per ben 40 volte nel suo libretto.

La duplice ripetizione «ogni cosa» e «ogni faccenda» indica che nulla si sottrae a questa constatazione; anche se l'elenco seguente non è esaustivo, per ogni evenienza della vita, positiva o negativa, c'è un tempo favorevole e opportuno.

È importante però sottolineare che questa totalità è intesa nel contesto di un ambito ben preciso: «sotto il sole». È questa una espressione caratteristica di Qohelet per indicare l'ambito vitale dell'uomo su questa terra; indica, infatti, sia lo spazio geografico della terra in cui l'uomo abita, sia lo spazio temporale della vita umana⁷. Dunque l'ambito di indagine di Qohelet è questa terra e questa storia, cioè l'orizzonte terreno. E sopra il sole? Il saggio non si pone per il momento una tale domanda.

Che vi sia per ogni cosa ed evenienza un tempo opportuno è un pensiero noto alla cultura del mondo antico, sia mediorientale che greca⁷; così anche nella tradizione d'Israele esso rappresenta una convinzione sicura (cf. Gb 5,26; Ger 8,7; Pr 15,23; Is 28,23-29). Qohelet apparentemente riprende questa tradizione per condividerla, in realtà per criticarla, come apparirà dai vv. 10-15.

I tempi dell'uomo

Non pare che ci sia un ordine preciso in questo elenco di attività, ad eccezione forse delle due coppie di inizio e di conclusione; né l'elenco è esauriente. Il saggio intende

piuttosto offrire esempi significativi di situazioni esistenziali per evidenziare che esistono momenti opportuni per ogni cosa.

² C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.

³ Un tempo per uccidere e un tempo per guarire,
un tempo per demolire e un tempo per costruire.

⁴ Un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per gemere e un tempo per ballare.

⁵ Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli,
un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci.

⁶ Un tempo per cercare e un tempo per perdere,
un tempo per serbare e un tempo per buttar via.

⁷ Un tempo per stracciare e un tempo per cucire,
un tempo per tacere e un tempo per parlare.

⁸ Un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace (Qo 3,2-8).

La prima coppia è significativa per la sua valenza totalizzante, abbraccia infatti le estremità della vita, dal suo apparire alla sua scomparsa: c'è un tempo per generare⁷ e un tempo per morire. È questo il significato della coppia, non tanto un'antitesi tra vita e morte, quanto piuttosto la sottolineatura dell'ambito dell'esistenza umana. L'uomo può interpretare la generazione e la morte come antitetichè; Qohelet si limita ad osservare che due momenti significativi aprono e chiudono la vita. In senso metaforico l'attività del piantare e dello sradicare una pianta richiama ancora quanto detto a proposito del generare e del morire. Non tutti i tempi sono validi, perché vita e morte sfuggono a logiche deterministiche.

Dall'ambiente idilliaco e rurale l'autore passa bruscamente al dramma di una storia percorsa dalla violenza sulle persone; l'ombra di Caino si allunga sino ai giorni nostri, confrontandoci con tempi di distruzione e di morte. Qohelet non è pessimista, ma prende atto di una realtà, che tuttavia accanto alla distruzione offre anche la testimonianza della cura del ferito e della sua guarigione. Questa antitesi fra uccisione e guarigione divide gli uomini e i tempi, ma è interna anche ad una stessa esistenza, perché a volte l'uomo che uccide e ferisce è anche colui che cura le ferite e guarisce. In coppia con la precedente antitesi si colloca l'immagine seguente del demolire e del costruire. Se la guerra comporta distruzione, l'impegno di guarigione evidenzia la ricostruzione.

Le lacrime e il riso, il lamento e la danza, definiscono i giorni dell'uomo, che in tal modo manifesta esteriormente la sua vita interiore caratterizzata dalla gioia e dalla sofferenza. Non esiste una vita soltanto felice o soltanto triste. Perché avvenga così, sfugge all'uomo; per adesso Qohelet si limita a constatare.

L'interpretazione del v. 5a («un tempo per gettar sassi, un tempo per raccogliarli») è molto controversa. Riteniamo che il significato più naturale sia quello relativo al lavoro dei campi: il gettare i sassi evocherebbe il gesto ostile di chi vuol inaridire il campo di un nemico scaricandovi pietrisco (cf. 2Re 3,19); il raccogliere i sassi alluderebbe invece al paziente lavoro del contadino che, per poterlo coltivare, ripulisce il campo (o la vigna) dalle pietre, magari costruendo con esse un muretto di recinzione.

Ed eccoci a due gesti molto significativi nell'esperienza dell'uomo: l'abbracciare e l'astenersi dall'abbraccio. Si tratta dell'atto coniugale, ma anche di tutto ciò che lo prepara o distrugge, e delle relazioni umane improntate alla comunione o alla solitudine.

È il mistero dell'amore che sorge e unisce le persone, ma che può anche spegnersi e dividere irrimediabilmente. Cercare e perdere, serbare e buttar via, appartengono alla trama della vita dell'uomo, con tempi propri. Ma sa l'uomo scegliere sempre i tempi giusti? Stracciare e cucire non si riferiscono semplicemente alla vita domestica, ma possono anche alludere al lutto e alla disgrazia (cf. Gn 37,29. 34; 2Sam 13,31). Il tacere e il parlare trascendono l'ambito familiare, dove tuttavia sono essenziali, per definire in generale l'uomo saggio che sa usare correttamente del dono della parola (cf., ad esempio, Pr 15,23; 26,4-5).

Le ultime due coppie sono disposte in ordine chiasmico: amare-odiare, guerra-pace. Al centro ci sono i due elementi negativi: che l'uomo sia condannato alla violenza? Va aggiunto, però, che questa disposizione permette di chiudere tutta la serie dei tempi dell'uomo sulla pace, termine molto evocativo della speranza messianica. Amore e odio costituiscono gli estremi della scelta esistenziale dell'uomo, che sfociano a livello di storia rispettivamente nella pace e nella guerra. Pur attraverso le avversità e contraddizioni (sono gli elementi negativi della serie), esiste un movimento positivo nella storia dell'uomo che va dalla nascita (v. 2a) alla pace (v. 8b), oppure si tratta di un senso irraggiungibile per l'uomo?

Quale profitto?

La domanda del v. 9 riprende quella iniziale di 1,3 ed è rivolta più specificatamente a «colui che si affatica», cioè all'uomo preoccupato soltanto del profitto:

Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica? (Qo 3,9).

Qohelet entra in dialogo critico con la sapienza tradizionale, che è convinta non solo dell'esistenza di un tempo opportuno per ogni cosa, ma anche e soprattutto della possibilità per l'uomo saggio di conoscere questo tempo opportuno e dunque di padroneggiare la vita. Di fronte a questo atteggiamento che, con un termine difficile, potremmo definire «ottimismo epistemologico», il nostro autore è critico; non solo perché è consapevole dei limiti della conoscenza umana (cf. 1,12-18) ma anche perché sa che una vita impostata sulla ricerca di una felicità frutto delle proprie fatiche non conduce ad alcun reale profitto (cf. 2,1-26)!

Tuttavia questa non è l'unica impostazione della vita! Non esiste soltanto l'*homo oeconomicus*! Ed ecco allora che la ricerca del nostro Saggio può continuare esplorando l'ambito della fede, cioè l'ambito della relazione con Dio, e inoltre quelle realtà che restano all'uomo a prescindere dalla ricerca esclusiva del profitto economico. Nasce così la riflessione seguente contenuta nei vv. 10-15.

Il significato del tempo dell'uomo (3,10-15)

Non è rilevante stabilire se il poema del tempo sia stato un poema indipendente, anteriore al Qohelet e da lui utilizzato, perché in ogni caso è nell'attuale contesto della riflessione qoheletiana che esso va interpretato. L'epoca contemporanea conosce un interesse notevole circa il problema del tempo, sia nel mondo greco che in quello giudaico. Il nostro saggio non considera globalmente il concetto di tempo inteso come durata, bensì il tempo nelle sue determinazioni storiche particolari, cioè nei suoi singoli momenti di vita. Rifuggendo da speculazioni escatologiche o apocalittiche, osserva

questi momenti dell'esistenza e constata che essi sono guidati da Dio, ma secondo una logica che sfugge alla comprensione dell'uomo.

Per ben 6 volte nei vv. 10-14 compare il termine «Dio» (vv. 10.11.13.14, qui due volte, v. 15); si tratta della più alta concentrazione di espressioni relative a Dio di tutto il libro, segno evidente che il punto di vista da cui Qohelet si pone è quello teologico. È alla luce di Dio che il saggio ebreo cerca di leggere il mistero insondabile e apparentemente contraddittorio dei tempi dell'uomo. Con ciò Qohelet continua e approfondisce la precedente riflessione di 1,13-18, dove afferma la validità della ricerca sapienziale, ma anche i limiti laddove essa pretenda di dare all'uomo risposte esaurienti. Proprio per questo esplora ora l'ambito teologico.

L'unità è articolata in tre momenti: vv. 10-11; 12-13; 14-15, introdotti da un verbo di osservazione in prima persona, caratteristico dello stile di Qohelet: «ho considerato», «so che», ancora «so che». La disposizione è chiasmica: l'opera di Dio (vv. 10-11) – l'invito alla gioia (vv. 12-13) – l'opera di Dio.

Il mistero del tempo

¹⁰ Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. ¹¹ Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, *ma* egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine (Qo 3,10-11).

Nel testo ebraico al v. 11 compare un termine ebraico di difficile interpretazione: 'ólam, di fronte al quale le interpretazioni degli esegeti si sono moltiplicate⁷. È nell'ambito temporale che il termine va considerato; così vuole il contesto della pericope 3,1-15 ed anche l'uso corrente di questo termine sia in Qohelet sia nella Bibbia ebraica. Il concetto di eternità è estraneo alla riflessione qoheletiana, sia nel senso metafisico di un tempo senza fine sia nel senso religioso di una vita oltre la morte. Se c'è un tempo opportuno per ogni cosa, c'è pure un tempo costituito dalla somma di tutti questi tempi determinati; da parte di Dio esso rivela un senso di coerenza, da parte dell'uomo invece rimane incomprensibile e misterioso. Seguendo Mazzinghi possiamo perciò interpretare l'espressione 'ólam con «il mistero del tempo».

La seconda parte del v. 11 è introdotta da una particella (in ebraico *gam*) da intendersi non in senso avversativo («ma», come la traduzione della CEI), bensì aggiuntivo: «anche». Dunque la traduzione suona meglio così:

«Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo; ha posto *anche* nel loro cuore il mistero del *tempo*, senza però che gli uomini riescano a capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine» (Qo 3,11).

L'angolatura da cui si pone Qohelet è sempre la stessa, quella esperienziale, sotto il sole. Il compito di cercare e di investigare non è soltanto proprio del saggio ebreo (cf. 1,13-18), ma di ogni uomo. Alla domanda del v. 9, «che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?», Dio risponde assegnando agli uomini un compito preciso: cercare! Si tratta certo di un compito faticoso, tuttavia non è più qualificato come «penoso» (cf. 1,13); il senso di questo compito viene specificato dal v. 11.

La riflessione inizia con un giudizio estremamente positivo dell'opera creatrice di Dio. Qohelet rilegge il primo racconto della creazione interpretando il termine *tôb* («e Dio vide che era buono-bello») di Gn 1 come *yapeh* («bello»); quest'ultimo termine sottolinea di più la qualità estetica del creato, ma non in senso esclusivo – come

dimostra la ricorrenza del termine in 5,17 – dove esso significa piuttosto «conveniente». Dunque Dio ha creato un mondo bello, ma anche conforme al suo volere; e infatti proprio per questo ogni cosa ha il suo tempo opportuno, secondo quanto Qohelet ha illustrato nel poema precedente (3,1-8).

Tuttavia l'uomo, pur avendo ricevuto nel cuore il mistero del tempo, non è capace di comprendere la logica e il senso di questo tempo; l'uomo può solo vivere i singoli momenti opportuni che gli si presentano. La conseguenza di tale imperscrutabilità dell'opera divina non diventa per Qohelet causa di disperazione e di pessimismo o fonte di scetticismo, ma invito all'uomo a scrutare e a vivere i singoli momenti di gioia che la vita gli offre. Se questo mistero del tempo che Dio gli ha infuso nel cuore non sfocia nella comprensione dell'opera divina, non costituisce nell'uomo un dato negativo e frustrante, esso infatti lo spinge alla ricerca delle possibilità di gioia che la vita offre e soprattutto al timore di Dio. È quanto Qohelet sviluppa nei versetti seguenti.

La gioia di vivere

¹² Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ¹³ ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio (Qo 3,12-13).

L'affermazione del v. 12 sulla positività del mangiare e del bere per l'uomo è ancora in relazione alla domanda del v. 9: quale profitto c'è per l'uomo? Non si tratta però di una risposta riduttiva, quasi una povera consolazione lasciata da Dio ad un uomo comunque incapace di comprendere il senso dell'esistenza. La formula «non c'è nulla di meglio» compare altre volte nell'opera (2,24; 3,22; 8,15) sempre in connessione con un precedente sviluppo negativo (nel nostro caso l'impossibilità per l'uomo di capire a fondo l'opera di Dio) e dunque si propone di evidenziare un bene reale per l'uomo. Due verbi sottolineano questo bene: «godere» e «vivere bene»⁷; essi appaiono come compito dell'uomo: se Dio ha fatto bella e conveniente ogni cosa, l'uomo è chiamato a sperimentare questo bene nella propria vita, cioè a gioire.

In che cosa consista questa gioia viene specificato subito dopo dall'espressione «mangiare e bere» tipica di Qohelet (2,14; 5,17; 8,15; 9,7). La forza dell'espressione è nel suo significato simbolico; si tratta infatti non soltanto di necessità elementari dell'essere umano, ma della celebrazione di sentimenti profondi quali la festa, l'amicizia, il matrimonio, la nascita, l'ospitalità... Mangiare e bere appaiono così come i segni visibili della benedizione divina, essi infatti sono dono di Dio! Se il Dio di Qohelet appare da un lato lontano e irraggiungibile, dall'altro si rende presente in modo molto concreto e reale col dono della gioia del vivere. Questo richiamo al dono di Dio è importante perché esclude interpretazioni di carattere edonistico o epicureo e aggancia saldamente la fede alla vita concreta dell'uomo.

Il timore di Dio

Quest'ultima riflessione approfondisce il senso del timore di Dio sopra accennato. Le opere di Dio sono immutabili, cioè valgono per sempre, per tutto quel tempo di cui l'uomo intuisce l'esistenza, ma non il senso. Dunque, se Dio dona all'uomo le gioie della vita, non può quest'ultimo modificarle, magari accrescerle o intensificarle, perché la loro esistenza e qualità dipendono unicamente da Dio, la cui azione rimane immutabile.

¹⁴ Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. ¹⁵ Ciò che è, già è stato; ciò che sarà, già è; Dio ricerca ciò che è già passato (Qo 3,14-15).

Dio agisce così perché lo si tema, dove «temere» significa anzitutto riconoscere e accettare l'imperscrutabilità dell'agire divino. Chiaramente viene qui sottolineata la distanza trascendentale fra Dio e l'uomo, fra creatore e creatura. Tuttavia non c'è solo questo, perché questo Dio sa essere anche vicino all'uomo con il dono delle gioie della vita. Queste potrebbero essere intese in un ambito puramente antropologico (sarebbe allora la logica del *carpe diem*) o nel senso prometeico di strappare qualcosa a Dio. Invece nell'ottica di una fede che riconosce unicamente a Dio la comprensione del suo agire e quindi l'incomprensibilità per l'uomo del mistero del tempo, le gioie della vita appaiono nel loro vero significato di dono gratuito di Dio. Se il timore di Dio sottolinea con crudele chiarezza i limiti creaturali dell'uomo, gli consente pure di cogliere le gioie della vita nel loro ontologico significato di dono gratuito di Dio!

La conclusione del v. 15 è misteriosa, soprattutto l'ultima frase: «Dio ricerca ciò che è già passato». Le proposte degli autori sono numerose e discordanti⁷. Il contesto immediato della prima parte del versetto, come quello più generale dell'intero passo di 3,1-15, suggerisce di interpretare l'espressione in senso temporale: Dio ricerca «ciò che è inseguito», cioè il tempo passato, che non può più essere recuperato dall'uomo e tantomeno compreso. Questo appartiene a Dio, per il quale soltanto esiste una chiara comprensione di tutto il mistero del tempo. «Dio non è soggetto alla caducità del tempo, lo supera e lo raggiunge in tutta la sua estensione passata e futura; ecco perché poter dire che Dio va in cerca del passato non è strano. Secondo la mentalità di Qohelet, Dio lo trova o lo raggiunge, l'uomo no»⁷.

Conclusione

Il poema dei tempi dell'uomo (vv. 2-8) aveva suscitato la domanda del v. 9: «Quale profitto per l'uomo?». Questa domanda trova la sua risposta nella riflessione dei vv. 10-15, una delle riflessioni più teologiche dell'intero libro.

Chi è Dio? Apparentemente il Dio di Qohelet è un Dio lontano da quel YHWH che entra nella storia di Israele, un Dio impenetrabile e anche arbitrario. In realtà un'attenta lettura del testo qoheletiano ci porta a conclusioni opposte. L'uomo sa che ci sono tempi convenienti per ogni azione, sa che esiste un mistero del tempo, che Dio gli ha consegnato nel cuore, ma che gli rimane incomprensibile nella sua logica di fondo, perché questa comprensione è esclusiva di Dio. Da questo punto di vista non c'è alcun profitto per l'uomo nel suo agire.

Tuttavia tocca all'uomo il compito di cercare e in questo suo compito egli arriva a capire due cose: nonostante tutto la gioia resta una possibilità reale che Dio gli offre, le gioie della vita infatti sono dono di Dio e invito a goderne. In secondo luogo l'uomo capisce che l'azione di Dio, pur misteriosa e incomprensibile, suscita in lui il timore di Dio; è questo timore di Dio che permette all'uomo di autocomprendersi come creatura e di giudicare le gioie della vita unicamente come dono di Dio. È volontà di Dio che l'uomo scopra e goda la gioia, ma nessuna gioia è possibile e vera senza il timore di Lui, senza il rispetto di quel mistero del tempo che Dio ha posto nel cuore dell'uomo proprio perché egli lo tema.

NOTE

- ¹ Questo nostro articolo fa riferimento soprattutto allo studio di L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2001 (specialmente pp.189-238), dotato di una bibliografia completa e ragionata.
- ² Vedi J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Qoèlet*, Borla, Roma 1997, 232.
- ³ «Vedere il sole» per Qohelet è sinonimo di vivere e dunque allude al tempo della storia dell'uomo. Cf. MAZZINGHI, *Studi*, 132 (cf. Qo 6,5; 7,11; 11,7).
- ⁴ Vedi ad es. il pensiero di Omero: «Gli dèi immortali ai mortali sopra la terra feconda hanno assegnato per ogni cosa il suo tempo» (*Odissea* 19, 592-593).
- ⁵ Preferiamo tradurre letteralmente con «generare» piuttosto che in senso passivo con «nascere». Quest'ultima interpretazione rifletterebbe bene l'opposizione al morire, tuttavia non è detto che si tratti di un'antitesi!
- ⁶ Alcuni autori preferiscono correggere il testo consonantico leggendo 'amal, fatica, altri correggono semplicemente la vocalizzazione masoretica e leggono 'elem, ignoranza. Quanto al termine 'ôlam esso viene interpretato come «mondo», «eternità», «durata», «opera di Dio». Per una discussione esaustiva al riguardo vedi MAZZINGHI, *Studi*, 217-227.
- ⁷ La traduzione della CEI «agire bene» segue la versione greca dei LXX e interpreta l'espressione in senso morale; ma qui il contesto (non ultima l'espressione del versetto seguente «godere del proprio lavoro») è dato dal tema della gioia. Quindi il senso è piuttosto quello di procurarsi del bene, di vivere bene.
- ⁸ Vedi al riguardo la discussione in MAZZINGHI, *Studi*, 233-236.
- ⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Qoèlet*, 253.

Michelangelo Priotto

QOHELET E L'AMICIZIA (Qo 4,9-12)

Molte volte il libro del Qohelet utilizza questa forma letteraria: «meglio una cosa di un'altra...» (si vedano ancora i testi di 4,13; 5,4; 7,1-8; 9,4.16.18). Non tutto, per il Qohelet, è così negativo nella vita umana, non tutto è un soffio; oltre alla gioia, che per sette volte il Qohelet descrive come possibile e come dono di Dio, il nostro saggio vuole mostrare come esista comunque un «meglio» per l'uomo, anche se limitato e spesso molto semplice, ma profondamente umano.

⁹Meglio essere in due che in uno solo,
perché c'è un miglior compenso nella loro fatica:

¹⁰infatti, se uno cade, l'altro lo rialza;
ma guai a chi è solo, quando cade e non c'è nessuno a rialzarlo!

¹¹Ancora: se due dormono insieme, si possono scaldare,
mentre da soli come ci si può scaldare?

¹²E se aggrediscono il primo, il secondo potrà aiutarlo:
fune a tre capi, difficile a rompersi (4,9-12).

Nel breve testo che qui presentiamo il Qohelet descrive così il valore dell'amicizia, considerata come una delle realtà che rendono migliore la vita dell'uomo. Essere in due significa avere sempre qualcuno che ti può rialzare. La solitudine non fa per l'uomo (cf. Gen 2,18!) e la vita dell'uomo non ha senso se l'ombra della solitudine non viene dissipata mediante la comunicazione con gli altri.

Il v. 11 può riferirsi all'uso antico di dormire nello stesso letto per ovvi motivi... di riscaldamento! Oppure il versetto può riferirsi alla vita matrimoniale; in questo caso l'amicizia descritta dal Qohelet sarebbe l'amore coniugale. Il v. 12, citando un detto proverbiale, descrive l'amicizia anche come un aiuto in caso di pericolo.

Questo piccolo, ma significativo quadretto, serve a farci comprendere meglio l'animo del Qohelet: non un pessimista, chiuso nel suo lamento sulla vanità delle cose e sulla inevitabilità della morte, ma un uomo che, nonostante tutto, continua ad amare tenacemente la vita ed è capace di scoprire in essa valori positivi per i quali la vita resta degna di essere vissuta.

Luca Mazzinghi

QOHELET E DIO (4,17-5,6)

Molti autori hanno ritenuto e molti ancora ritengono che il Qohelet sia un autore che si occupa davvero poco di Dio; è stato detto, ad esempio, che il Dio del Qohelet non è più il Dio della fede di Israele, che il Qohelet non si pone più le domande su Dio che Giobbe si poneva, che, addirittura, il Qohelet è tra tutti gli scrittori biblici, l'unico che sia veramente un ateo. Il suo Dio sarebbe così un Dio lontano e inaccessibile, con il quale l'uomo non può avere alcuna relazione positiva. Anche quando il Qohelet invita l'uomo a «temere Dio», ciò non sarebbe altro che un invito a «stare in guardia», perché di un tale Dio, in realtà, non è possibile fidarci ed è meglio tenere le distanze¹.

Il problema di Dio nel Qohelet

È proprio questo il messaggio del Qohelet su Dio? Già negli articoli precedenti, soprattutto nella presentazione del testo di Qo 3,1-15, il lettore avrà compreso come la figura di Dio nel libro del Qohelet è certamente più positiva di quando non si creda. Il Dio del Qohelet è infatti lo stesso Dio della fede d'Israele, come appare evidente dalla conclusione del libro (11,7-12,8) dove troviamo il tema del giudizio di Dio (11,9), di Dio creatore (12,1), del ritorno a Dio dello spirito vitale (12,7)².

Eppure, nel libro del Qohelet mancano i più classici riferimenti alla fede di Israele; manca il nome di Dio, il tetragramma YHWH (*Yahweh*), sostituito dal più impersonale *'elohîm*, cioè dal termine ebraico che indica genericamente «Dio»; manca inoltre ogni riferimento alla storia di Israele, all'esodo, ai patriarchi, alla legge, alla alleanza, all'amore di Dio, ai temi fondanti delle Scritture ebraiche. È chiaro perciò che il Qohelet vuole proporci una visione di Dio molto particolare. Il testo di Qo 4,17-5,6, che qui di seguito presento in una traduzione personale, è un testo interamente dedicato al

problema del culto: può aiutarci a comprendere di quale Dio il nostro saggio stia parlando³.

Dio è in cielo e tu in terra!

L'inizio di questo testo è senz'altro sorprendente:

Bada ai tuoi passi,
quando entri nella casa di Dio;
avvicinarsi per ascoltare
(è meglio) che offrire sacrifici come gli stupidi,
i quali, del resto, non sanno neppure di commettere il male (Qo 4,17).

Recarsi al tempio, la «casa di Dio», è certamente uno degli atti più normali per un israelita. Per il Qohelet, invece, diviene una azione pericolosa; occorre perciò stare attenti. C'è dell'ironia in una affermazione del genere: se proprio devi andare al tempio, prendi le tue precauzioni! Il Qohelet non è il primo autore biblico a lanciare ammonizioni sul modo di recarsi al tempio (cf. i testi di Am 5,21-25; Ger 7,4-15). Due testi, in particolare, vanno ricordati, Os 6,6 e 1Sam 15,22, passi nei quali ci viene detto che ubbidire al Signore vale più dei sacrifici. Su questa linea sta anche l'ammonimento del Qohelet, in linea dunque con la fede di Israele, nonostante il tono provocatorio.

Al tempio ci si reca per «ascoltare», non per offrire «sacrifici da stupidi». Alla luce dei testi sopra ricordati, la polemica del Qohelet non è tanto contro i sacrifici in quanto tali, ma contro l'illusione che siano proprio tali sacrifici a permettere all'uomo di entrare in relazione con Dio. In tal senso il Qohelet parla con molta forza di «sacrifici da stupidi»; solo ascoltando – evidentemente nel tempio c'è qualcuno che parla – è possibile entrare in relazione con Dio. Gli «stupidi» sono così due volte stupidi; in primo luogo, perché si illudono di entrare in rapporto con Dio mediante i loro sacrifici; in secondo luogo, perché non si accorgono neppure di stare agendo in maniera sbagliata.

Non essere precipitoso con la tua bocca
e dentro di te non ti affrettare
a far uscire parole davanti a Dio,
perché Dio è nei cieli e tu sulla terra,
perciò siano poche le tue parole (Qo 5,1).

L'esortazione contenuta in Qo 5,1 completa il precedente invito all'ascolto. Davanti a Dio non serve parlare troppo, pregare troppo a lungo, spendere tante parole; la seconda parte del versetto giustifica questa ammonizione ricordandoci che «Dio è in cielo e tu in terra». Questa frase non va intesa, come alcuni pensano, come se fosse pronunciata con una venatura di ateismo: Dio è troppo lontano da te, perciò è del tutto inutile che tu tenti di raggiungerlo con le tue preghiere. In realtà, affermare che Dio è in cielo e l'uomo sulla terra significa prima di tutto rispecchiare molto bene l'idea che l'israelita ha del suo Dio (si veda ad esempio il Sal 115,3). Il Qohelet sta in realtà combattendo un tipo di religiosità con la quale l'uomo crede di convincere Dio a forza delle sue preghiere.

Nella frase «Dio è in cielo e tu in terra» c'è tuttavia qualcosa di più. All'epoca nella quale il Qohelet scrive, cioè verso il III secolo a.C., si era già sviluppata in Israele quella corrente che sarà poi chiamata «apocalittica», rappresentata, fin dal IV secolo a.C., da opere che entreranno a far parte nel grande testo apocrifo noto come il *Libro di Enoc*. Alla base di questa nuova corrente apocalittica vi è l'idea che ciò che accade all'uomo sulla terra sia in realtà il riflesso di ciò che è già accaduto nel cielo. Per esempio, la

situazione di male e di peccato nella quale l'uomo si trova a vivere è causata dal peccato degli angeli che si sono ribellati a Dio. Il veggente che dice di aver ricevuto rivelazioni celesti (Enoc, ad esempio, l'autore fittizio del libro che porta il suo nome) si vanta così di essere in grado di comprendere il senso della storia del mondo e degli avvenimenti futuri.

Per il Qohelet tutto questo è una fantasia priva di senso. Dio è in cielo e l'uomo sulla terra: l'uomo non può conoscere l'opera di Dio né appellarsi a rivelazioni di ordine superiore (cf. Qo 3,14-15; 8,16-17).

Infatti il sogno viene dalle molte preoccupazioni,
così un discorso idiota dal molto parlare (Qo 5,2).

Nel versetto 2, citando probabilmente un proverbio tradizionale, il Qohelet descrive questi inutili tentativi di penetrare nel mondo di Dio come sogni e come discorsi stupidi. Come si è visto nel commento a Qo 1,13-18 l'unica possibilità di conoscere nasce per l'uomo dall'esperienza del vivere. In questo il Qohelet non è diverso dagli altri saggi di Israele (si veda il libro dei Proverbi) che basavano il loro sapere prima di tutto sull'esperienza.

Meglio non fare voti, che farli e poi non mantenerli!

Dopo aver affrontato il problema del recarsi al tempio, dei sacrifici e della preghiera, il Qohelet tocca un punto molto importante della religiosità israelita: i voti. La violazione di un voto fatto a Dio era sentita come colpa grave; si veda la legislazione sui voti in Lv 27; Nm 30,2-17. Ciò che si è promesso a Dio occorre mantenerlo (cf. anche Sal 50,14; 76,12). Si tratta di una ammonizione ovvia, che ogni uomo religioso del mondo antico ben conosce; Dio non può essere preso in giro con false promesse. Eppure il Qohelet ha qualcosa di più importante da dirci al riguardo.

³ Quando fai un voto a Dio, non tardare a adempirlo,
perché gli stupidi non gli sono graditi:
quello che hai promesso, adempilo!

⁴ Meglio non fare voti,
che farli e poi non mantenerli (Qo 5,3-4).

Questo testo riprende quasi alla lettera l'ammonizione sui voti contenuta in Dt 23,22-24, con una significativa aggiunta: «Perché gli stupidi non sono graditi a Dio!»! Nel libro del Deuteronomio l'esortazione a non fare voti, se non si è in grado di mantenerli, nasce dalla preoccupazione di violare così la legge di Dio data a Israele tramite Mosè. Nel Qohelet, invece, è importante evitare la pretesa di sentirsi a posto con Dio solo perché si è mantenuto un atto esteriore come il voto. Anche in questo caso, come nei versetti precedenti, il Qohelet non critica il culto in quanto tale, ma ne mette in luce i pericoli per gli uomini che credono di essere graditi a Dio grazie ai loro atti esteriori.

Non permettere che la tua stessa bocca ti mandi in rovina
e non dire davanti al messaggero: “È stata un'inavvertenza!”.
Perché vuoi che Dio s'incollerisca per ciò che hai detto
e distrugga il lavoro che le tue mani hanno fatto? (Qo 5,5).

Il versetto 5 crea qualche problema e non è di immediata comprensione. Chi è il «messaggero» di cui qui si parla? Il testo ebraico usa il termine *mal'ak* (= “messaggero”), con il quale, molto spesso, si indicano gli «angeli». Un'ipotesi, alla luce del testo di Mal 2,7, è che «messaggero» sia il nome con il quale venivano

chiamati i sacerdoti. Il peccato di «inavvertenza» è quel tipo di colpa culturale che un israelita può commettere involontariamente, per la quale è necessario offrire un particolare tipo di sacrificio (cf. Lv 4,2-27; Nm 15,22-31). In questo modo, nel v. 5 Qohelet criticerebbe l'atteggiamento superficiale di coloro che, davanti al sacerdote, dichiarano che il voto da loro non osservato sarebbe soltanto un peccato involontario, fatto senza volerlo, e si attirano così la punizione divina per il loro comportamento stupido e superficiale.

È tuttavia possibile dare un'altra interpretazione del v. 5, se il lettore ci segue in una riflessione senz'altro più impegnativa⁴. L'espressione che apre il versetto, «non dire», è tipica dei testi di carattere sapienziale e serve a introdurre una frase che non deve essere detta (vedi, proprio nel Qohelet, il testo di 7,10). Il termine ebraico «davanti» può essere letto, cambiandone solo le vocali, come se fosse «davanti a me»; il termine «inavvertenza», come avviene in Qo 10,5-7, può essere letto anche come «sciocchezza». In questo modo, il v. 5 suonerebbe così:

«Non dire: “davanti a me c'è un angelo”, perché questa è una sciocchezza!».

Il Qohelet intenderebbe così polemizzare contro la nascente tradizione apocalittica di cui si è appena parlato, nella quale il veggente di turno riceve la sua rivelazione proprio da un angelo mediatore (si pensi, nella Bibbia ebraica, al libro di Daniele). Per il Qohelet, il cui sguardo è limitato come si è detto all'esperienza del vivere, non vi sono angeli a cui potersi appellare per avere rivelazioni superiori. Il testo attuale del v. 5 sarebbe dovuto a una correzione di un qualche scriba, scandalizzato dall'atteggiamento troppo critico del Qohelet. Ciononostante, il suo ammonimento contro le pretese visioni celesti risuona oggi più che mai attuale.

Tra i sogni e il temere Dio

L'ultimo versetto di questo brano è anche il più importante:

Dai molti sogni e dalle molte assurdità, tante parole;
ma tu, temi Dio! (Qo 5,6).

Di fronte ai tentativi di raggiungere Dio con i mezzi classici della religione (l'andare al tempio per offrire sacrifici, la preghiera intesa come smuovere Dio con le nostre parole, i voti...) o con le nuove vie proposte dall'apocalittica (le visioni, le rivelazioni celesti, i sogni...) il Qohelet ha un solo atteggiamento da suggerire: il «temere Dio», che, alla luce dell'intero testo che abbiamo commentato, presuppone il tacere umano e l'ascolto (cf. 4,17-5,2).

Il «timore di Dio» è senza dubbio l'atteggiamento che ogni israelita credente cerca di avere nei confronti del suo Signore; così infatti si apre il libro dei Proverbi, ricordandoci proprio che «il timore del Signore è il principio della scienza» (Pr 1,7). Osserviamo – se ce ne fosse bisogno – come «temere Dio» non significhi averne paura, ma rispettarne la presenza, credere in lui, avere fiducia in Dio. Nella tradizione di Israele esiste tuttavia una relazione molto stretta tra il temere Dio e l'osservarne i comandamenti (cf. Dt 28,58-59), come pure tra il temere Dio e il sentirsi sotto la sua protezione (cf. Sal 33,18: «L'occhio del Signore veglia su chi lo teme»).

Il Qohelet parla di «temere Dio» (senza mai usare l'espressione tradizionale «timore di Dio» o «timore del Signore») e lo fa in quattro contesti importanti, dai quali possiamo comprendere meglio che cosa significhi per lui questo atteggiamento e in che cosa la

proposta del Qohelet sia nuova rispetto a quanto detto prima di lui. Si tratta dei testi di Qo 3,13-14 (v. l'articolo precedente), 7,15-18 e 8,12-13, ai quali occorre aggiungere ovviamente il nostro testo di Qo 5,6, non dimenticando l'epilogo (12,13), opera però di un discepolo (v. la finestra).

Nel passo di Qo 3,13-14 «temere Dio» significa accettare l'impossibilità, per l'uomo, di comprendere sino in fondo l'agire di Dio nel mondo, che pure è assolutamente reale e positivo (cf. 3,11). Il temere Dio è così il riconoscimento di un limite conoscitivo dell'uomo e lo dispone ad accogliere con semplicità, come doni di Dio, le semplici gioie della vita (3,12-13)⁵.

Nel passo di Qo 7,15-18 il temere Dio appare come l'unica possibile risposta etica che l'uomo può dare a Dio; non serve all'uomo né cercare di essere troppo giusti né darsi al peccato e alla follia; non basta, cioè, né osservare la legge né trasgredirla per essere felici; la gioia si trova solo ponendosi con fiducia davanti a Dio senza pretendere di capire i criteri del suo agire.

Quanto al passo di Qo 8,11-14, il Qohelet critica qui l'idea che il timore di Dio possa essere preso come criterio per ricevere da Dio premi o punizioni. «Temere Dio» è un atto disinteressato, non legato a ricompense o punizioni immediate; l'esperienza, infatti, dimostra proprio il contrario.

Veniamo adesso al nostro testo (Qo 5,6), che ci permette, alla luce di quanto abbiamo appena detto, di trarre qualche conclusione sul rapporto che, secondo il nostro saggio, può esserci tra Dio e l'uomo, proprio alla luce di questa idea del «temere Dio».

Il Dio del Qohelet

Il brano che abbiamo esaminato (Qo 4,17–5,6) è in buona parte una critica a ciò che il giudaismo del tempo considerava gli elementi fondamentali del rapporto tra l'uomo e Dio, come il culto, la preghiera, i sacrifici, il tempio, i voti e, se vogliamo accettare l'interpretazione sopra proposta, i mezzi di rivelazione proposti dall'apocalittica. Così, gli altri testi del Qohelet dove appare il tema del «temere Dio» sono una critica all'idea della retribuzione (Qo 8,11-14), alla fiducia ottimistica dei saggi di poter arrivare a comprendere l'agire di Dio (Qo 3,14-15), all'idea che la legge mosaica possa essere considerata come strumento di salvezza.

Il messaggio lanciato dal Qohelet non si ferma tuttavia all'aspetto critico della religiosità del suo tempo. Il Qohelet, confrontandosi con un mondo che sta cambiando, osa proporre una nuova visione della fede. Il Dio in cui egli crede è un Dio che da agli uomini il difficile compito di cercare il senso della vita e del mondo (1,13; 3,10-11) senza che però l'uomo arrivi a comprendere davvero «l'opera di Dio che fa tutto» (11,5). Il «fare» di Dio è così sovranamente libero tanto da apparire talora persino arbitrario (Qo 7,13-14 e 8,17); tuttavia, Dio «ha fatto gli esseri umani retti» (cf. 7,29) e se c'è uno sbaglio non è in Dio, ma nell'uomo.

Il problema, per il Qohelet, sta perciò nella impossibilità e nella inadeguatezza, per l'uomo, di arrivare a comprendere pienamente l'agire di Dio, che resta misterioso, ma non per questo meno reale. È vero che Dio dà all'uomo una vita troppo breve (5,17; 8,15; 9,7), ma è vero anche che Dio dà all'uomo la gioia (2,24-26; 5,18-19), pur se anche in questo caso il «dare» di Dio appare sganciato da ogni possibile criterio umano. Il Dio del Qohelet resta «il tuo Creatore» (12,1) al quale lo spirito vitale dell'uomo

torna dopo la morte (12,7); un Dio non certamente nemico, anche se sperimentato troppo spesso come muto e lontano.

Il testo di Qo 4,17–5,6 ci ricorda ancora una volta come sia impossibile raggiungere Dio solo con mezzi umani; tutto è *hebel*, cioè tutto è un soffio tranne la volontà di porsi, nel silenzio, in ascolto di questo Dio ovvero, usando le parole del Qohelet, di temerlo. Notiamo come il termine chiave del libro, *hebel*, non venga mai usato dal Qohelet in relazione a Dio. Ci vuole molto coraggio a combattere con Dio, come ha fatto Giobbe, ma ci vuole molto più coraggio a tacere di fronte a un Dio di cui non si comprende l'agire, come fa il Qohelet, e a continuare a credere in lui. Il nostro saggio non contesta mai l'agire divino né mette in discussione la sua presenza nel mondo, ma si pone in una situazione di fiducia e di attesa. Il Dio del Qohelet è incomprensibile, eppure non cessa di rendersi presente nel mondo e l'uomo non può prescindere dal fare i conti con lui, se vuole continuare a vivere.

È vero, certamente, che con questo Dio non sembra possibile poter stabilire una qualche forma di rapporto personale, soprattutto se il lettore del Qohelet è un cristiano che ha di fronte l'immagine del Dio padre di Gesù, un lettore che rimane provocato e sconcertato dalla visione di Dio che il Qohelet ci propone. È altrettanto vero, però, che offrendo all'uomo il temere Dio come criterio di un possibile rapporto con lui, il Qohelet ci propone di entrare in un atteggiamento di disponibilità e di attesa: si tratta di accogliere Dio così come egli è, non come noi vorremmo che fosse.

«Temere Dio» alla luce del messaggio del Qohelet significa accoglierne i semplici doni che egli fa, le gioie della vita quotidiana, che preparano l'uomo a ricevere gioie ancora più grandi.

NOTE

¹ Per questo tipo di posizioni si veda, prima di tutto, l'opera fondamentale di G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Torino 1975, spec. p. 210 e in generale il capitolo XII.4; cf. anche E. BICKERMAN, *Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Bologna 1979, 152-179. Per il Qohelet "vero ateo", cf. D. M. TUROLDO, *Mie notti con Qohelet*, Milano 1992, 21.

² Si veda, in questo stesso numero, l'articolo di M. Gilbert.

³ La traduzione e il commento a questo testo sono ripresi dal mio lavoro "*Ho cercato e ho esplorato*". *Studi sul Qohelet*, Bologna 2001, 238-265.

⁴ Riprendo qui l'ipotesi difesa da A. ROFÉ in «La formula sapienziale "non dire..." e l'angelo di Qo 5,5», in G. BELLIA - A. PASSARO, *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 217-226.

⁵ Cf. in questo stesso capitolo l'articolo di M. Priotto, «*C'è un tempo per ogni cosa*» (3,1-15).

Luca Mazzinghi

GIOVINEZZA E VECCHIAIA:

IL POEMA CONCLUSIVO (11,7-12,7)

L'ultimo poema di Qohelet è famoso. L'evocazione della vecchiaia impressiona per il suo mistero. Per capire meglio questo testo molto discusso, bisogna inserirlo nel suo contesto immediato e vedere in quale misura riprende dei temi importanti già accennati nei capitoli precedenti.

I temi della gioia e della morte

Per Qohelet, questi due temi sono da collegare. Egli lo mostra fin dall'inizio del suo libro.

Perché cercare in una corsa sfrenata il profitto, il guadagno nelle nostre azioni, se in ogni caso c'è per tutti la stessa sorte, cioè la morte (2,16; 9,3)? In essa nessuno porta con sé nulla. Si nasce nudi e si muore nudi (5,14). Nel morire, amore, odio o gelosia dell'uomo periscono con lui (9,6) e nello *she'ol* «non c'è né opera, né riflessione, né conoscenza, né sapienza» (9,10). L'oblio cade su tutti (2,16; 9,5). Qohelet non sa nient'altro sull'al di là della morte. Chi sa se il soffio dell'uomo sale su, allorché quello dell'animale scende giù in terra (3,21)? Ambedue muoiono. In questo fatto evidente, non c'è differenza tra uomo e bestia (3,19). Vivere offre un vantaggio sulla morte, poiché un cane vivo è preferibile ad un leone morto (9,4) e i viventi fanno almeno che moriranno (9,5).

E Dio, in tutto questo? Riflettendo, Qohelet si dice che Dio giudicherà il giusto come il malvagio (3,17), però quando e come avverrà questo giudizio divino, egli non lo sa.

Per trovare un po' di sollievo nella vita non c'è dunque altra via se non nel godere delle gioie semplici a portata di mano, come il prendere parte a una tavola fraterna, fare il proprio lavoro con piacere (2,24), vivere in sintonia con la moglie amata (9,9), perché questi momenti piacevoli sono la porzione, la quota che Dio stesso, dalla sua mano, ci dà in questa vita della quale Qohelet non vede il senso e dove tante esperienze sono proprio assurde. Perché affaticarsi a correre dietro il profitto che la morte, se non il futuro sconosciuto, distruggerà, allorché Dio offre già all'uomo qualche gioia sicura nel presente?

La chiave della struttura di Qo 11,7–12,7

Questi due temi della gioia e della morte, Qohelet li presenta articolati nel suo ultimo poema. I due primi versetti (11,7-8) funzionano come introduzione.

«Dolce è la luce e buono agli occhi vedere il sole» (11,7).

Questa osservazione comune non rimanda soltanto al fatto di vivere, ma al piacere provato durante una bella giornata, quando il sole ci accarezza la pelle. Ecco una delle gioie semplici che Dio ci dà durante la stagione estiva. Da questo fatto apprezzato da tutti, Qohelet deduce un doppio consiglio.

Anche se vive l'uomo per molti anni se li goda tutti,
e pensi ai giorni tenebrosi, che saranno molti:
tutto ciò che accade è vanità (11,8).

Che l'uomo si rallegri durante tutti i suoi anni di vita sotto la luce radiante del sole e, allo stesso tempo, si ricordi dei numerosi giorni oscuri che verranno. Rallegrarsi della felicità presente senza dimenticare il futuro oscuro della vecchiaia. Quest'ultima non è soltanto penosa, perché l'uomo entra nel suo inverno verso la morte, ma è anche priva di senso, poiché come dare senso alla morte che conclude nel nulla l'invecchiamento? Dunque, gioire del presente a lungo, ricordando che verrà un tempo in cui la gioia non sarà più possibile. Questi due verbi, *gioire* e *ricordare*, strutturano il poema di Qohelet. Il primo verbo, *gioire*, ripreso all'inizio di 11,9 e il secondo, *ricordarsi*, all'inizio di 12,1, dividono chiaramente il poema in due parti.

«Rallegrati» (11,9-10)

È la prima volta nel suo libro che Qohelet si rivolge direttamente al giovane. Lo fa forse dal punto di vista di uno che da tempo ha superato la sua giovinezza, essendo già anziano.

⁹Sta' lieto, o giovane, nella tua giovinezza, e si rallegri il tuo cuore nei giorni della tua gioventù. Segui pure le vie del tuo cuore e i desideri dei tuoi occhi. Sappi però che su tutto questo Dio ti convocherà in giudizio. ¹⁰Caccia la malinconia dal tuo cuore, allontana dal tuo corpo il dolore, perché la giovinezza e i capelli neri sono un soffio (11,9-10).

Al giovane consiglia di gioire pienamente della sua adolescenza, periodo breve quando la vita si offre così generosa di vigore e di possibilità (11,9ab). Qohelet invita il giovane a non lasciar perdere niente delle inclinazioni del suo cuore, cioè di tutto ciò che egli pensa essere appetibile, e a seguire ciò che vedono i suoi occhi. La giovinezza è il periodo felice durante il quale l'uomo, sperimentando più di prima la sua autonomia,

scopre la ricchezza del mondo e della vita. Ne approfitti, perché offre tante gioie che fra poco con gli anni non saranno più accessibili.

Negativamente (11,10a), Qohelet consiglia al giovane di allontanare da sé ogni sorta di sofferenza, sia per il suo cuore ancora così fragile che ogni sventura, ogni sconfitta affliggono profondamente, sia per il suo corpo pieno di vita: senza prudenza, il giovane rischia di rovinarsi la salute!

Tra questi consigli positivi e negativi che si completano (come rallegrarsi se non si evita ogni dispiacere?), Qohelet inserisce un avvertimento: «E sappi che su tutto ciò Dio ti convocherà in giudizio» (11,9c).

Nel passato, molti commentatori hanno pensato che questa sentenza non poteva esser stata scritta da Qohelet e che proveniva da un correttore più dogmatico. Oggi non si pensa più così. Infatti Qohelet non si riferisce a un giudizio escatologico nell'al di là, del quale egli non sa proprio niente. Come in 3,17 e 8,6, egli è convinto che ci sarà un giudizio divino delle azioni di ciascun uomo. Giobbe (14,3) ne era anche lui sicuro e Qohelet usa le stesse parole del giusto sofferente. Ambedue pensano a un giudizio che non va oltre la morte, ma avverrà durante questa vita terrena. Qohelet ne è sicuro e si sente obbligato a ricordarlo al giovane, benché non sappia né quando né come questo giudizio di Dio si manifesterà. Questa convinzione tradizionale rimane per Qohelet oscurata dal fatto che l'avvenire ci è sconosciuto e che, nel presente, non gli pare che questo giudizio sia sempre effettuato (cf. 8,11). Il mistero dell'agire divino non impedisce di affermarlo.

In 11,9c, Qohelet non incoraggia il giovane ad approfittare senza sosta né senza scrupoli dei piaceri offerti alla sua età. Lo deve fare con discernimento. Qohelet non è a favore d'un edonismo sfrenato, come quelli che dicono in Is 22,13, citato da Paolo in 1Cor 15,32: «Mangiamo e beviamo, poiché domani moriremo». Questi approfittatori escludono Dio dalla loro vita. Per Qohelet invece, questi piaceri devono esser visti come dono di Dio a titolo di sollievo nella nostra vita penosa (cf. 2,24-25; 3,13; 5,18; 9,7).

In senso opposto, è stato proposto di vedere Qohelet come un predicatore della gioia. È vero che egli fa l'elogio della gioia (8,15), ma non si può dimenticare che, per lui, lo sfondo sul quale si coglie qualche gioia è tutto sommato una vita di «vanità», una vita che passa come il fumo dissolto nell'aria, una vita della quale egli non vede dunque il senso. Anche le diverse tappe della vita sono «vanità», la vecchiaia, certo (11,8b), ma anche la giovinezza (11,10c), perché effimera come il fiore primaverile che presto appassisce.

Dobbiamo allora considerare l'invito qoheletiano alla gioia come una droga che Dio ci forzerebbe a consumare affinché dimentichiamo la «vanità» di tutta la nostra vita? Una tale proposta di lettura ci pare esagerata. Farebbe di Dio un *dealer*, un «trafficante» poco rispettoso delle sue creature. Chi non sperimenta, nelle tristezze della vita, la consolazione d'un tempo felice attorno ad una tavola fraterna, o giorni gioiosi passati con cari amici, o ancora in un sereno amore? Qui – in Qo 11,9 – il saggio invita ad approfittare della vitalità giovanile, generosa e ricca di tante possibilità di gioie vere e sane. Implicitamente, egli ricorda al giovane che, nel periodo dell'adolescenza, non tutto è buono né puro: Dio giudicherà l'uso fatto dei suoi doni.

«E ricordati del tuo Creatore» (12,1a)

Malgrado il parere di alcuni esegeti, il testo ebraico di Qo 12,1-7 deve essere accettato come sta, salvo forse qualche cambiamento nella scrittura di poche parole molto discusse. Non servono all'interpretazione la soppressione o la modifica radicale di frasi intere.

La prima difficoltà sta nella parola che la maggioranza dei traduttori, antichi e moderni, intende nel senso di «tuo Creatore», malgrado il plurale apparente della vocalizzazione ebraica (il singolare si legge in Is 43,1). Già nel primo secolo della nostra era, rabbi Aqabia ben Mahalalel faceva allusione a diverse letture possibili dell'espressione ebraica tradotta qui «tuo Creatore» quando scriveva: «Considera tre cose e non cadrà sotto il potere del peccato: sappi da dove vieni, dove vai e a chi dovrai rendere conto» (*Sentenze dei Padri*, 3,1). In ebraico, le tre parole «fonte» (il seme paterno da dove vieni), «fossa» (dove vai) e «creatore» (il giudice) si scrivono con consonanti quasi identiche. Se, come si crede, questa citazione antica rimanda al nostro testo, vale la pena di sottolineare l'abbinamento qui presente di temi che appaiono legati in Qo 11,7-12,7, cioè il peccato da evitare, il giudizio divino e la morte.

Il Dio giudice è menzionato in 11,9c, al centro del primo sviluppo («rallegrati»), come detto prima. Adesso, nel secondo sviluppo («ricordati»), Dio come Creatore inquadra tutto il brano 12,1-7; l'ultimo versetto (Qo 12,7), pur evocando la morte, rimanda alla creazione dell'uomo, come vedremo.

A questo punto, si fa notare che i sapienti dell'Antico Testamento, tra i quali Qohelet, non si riferiscono alla storia della salvezza, alla rivelazione del Signore nella storia di Abramo e dei suoi discendenti. Anzi, in virtù della loro funzione di pensatori con una vocazione universale, i sapienti si riferiscono alla realtà vissuta da ogni essere umano e, poiché anche loro credono in Dio, riconoscono la sua presenza e la sua azione nel mondo e nella vita di ciascuno. Fanno una teologia della creazione o del creato. Così si spiega perché Qohelet non parli mai del Signore della rivelazione storica biblica, ma, in una maniera più universale, di Dio, il quale fa tutto (3,11.14; 7,14-15). Qui – in 12,1a – Dio è chiamato esplicitamente il Creatore, titolo mai utilizzato prima dai sapienti biblici, però ripreso più tardi da Ben Sira (Sir 3,16). E si percepisce in questo titolo l'influsso di Gn 1 e del secondo Isaia (ad esempio in Is 43,1).

Come interpretare l'invito a ricordarsi? Normalmente il ricordo orienta la mente verso il passato. Questo senso appare in Qo 1,11 e 2,16 dove il maestro spiega che la morte impedisce la trasmissione di ogni ricordo da una generazione all'altra che la segue. Il ricordo può anche portare verso il futuro, quando si ricorda di dover fare tale azione, ma allora ricordarsi significa non dimenticare l'impegno preso nel passato di compiere un'azione futura, come andare ad un appuntamento fissato prima.

In Qo 11,8, l'uomo in pieno vigore è chiamato da Qohelet a ricordarsi che i giorni tenebrosi della vecchiaia saranno numerosi. L'oggetto del ricordo è qui nel futuro che può essere lontano. Ricordarsene significa metterselo in testa, cioè esserne convinti, perché è l'ordine normale della vita. Salvo incidenti, non si scappa alla diminuzione delle forze, alla vecchiaia. L'esperienza comune giustifica l'invito del saggio.

In Qo 11,9c, senza usare la parola «ricordati», Qohelet procede come in 11,8b: il giovane deve sapere che Dio lo chiamerà in giudizio. Deve essere convinto adesso che

ci sarà nel futuro un giudizio. Non si tratta più qui di un'evidenza fondata sull'esperienza, ma di una convinzione teologica che Dio giudicherà.

In Qo 12,1a, la sfumatura è ancora diversa. Il giovane è invitato a ricordarsi, non più di Dio in quanto giudice futuro, ma del suo Creatore, cioè di colui che l'ha plasmato con polvere della terra e gli ha dato il soffio: 12,7 lo dice esplicitamente. In più il giovane deve ricordarsi di lui durante la sua giovinezza, prima che vengano i giorni cattivi e spiacevoli dell'invecchiamento. Deve adesso, prima della vecchiaia, ricordarsi di colui che gli ha dato da tempo la vita. A quale scopo? La risposta rimanda a 11,9: approfitta delle gioie presenti offerte alla tua giovinezza, sapendo che Dio che te le dà adesso ti giudicherà nel futuro sull'uso che ne avrai fatto. E la risposta sarà completata in 12,7 dove Qohelet esplicita che l'opera del Creatore si conclude per l'uomo nella morte. In 12,7 Qohelet indica il termine dell'opera divina e in 12,1a, l'inizio. In poche parole, diciamo che Qohelet invita il giovane a non dimenticare adesso che Dio gli ha dato la vita per gioirne prima che venga l'ultima tappa, quella che finisce nella morte. L'avvertimento di Qohelet è teologico.

«Prima che...» : struttura e chiavi di lettura

Grammaticalmente l'inizio di 12,1, appena analizzato, è la proposizione principale che regge una serie di tre proposizioni subordinate, da 12,1b a 12,7. Ciascuna di esse inizia con la stessa congiunzione «prima che...» (12,1b.2.6). La seconda (12,2) inserisce un'altra subordinata secondaria introdotta da «nel giorno in cui...» ed essa regge 12,3-5b. Infatti 12,2 inizia la seconda subordinata che si chiude in 12,5c con la sua spiegazione. Abbiamo così la struttura seguente:

- «E ricordati... (12,1a),
 - prima che... (12,1b),
 - prima che... (12,2),
 - nel giorno in cui... (12,3-5b)
 - poiché... (12,5c)
 - prima che...» (12,6-7).

L'interpretazione dei versetti 12,1b-7 è tra le più discusse del libro. Fin dall'antichità giudaica e cristiana ognuno ha cercato di capire in dettaglio il pensiero di Qohelet. Già san Gerolamo, prima dell'anno 400, osservava: «Quasi tanti pareri quanti gli uomini!» L'esegesi moderna non ha ridotto questa diversità. La questione fondamentale è questa: dobbiamo leggere Qo 12,1b-7 come la descrizione realistica dell'invecchiamento progressivo dell'uomo fino alla morte o si deve leggere in questi versetti, almeno in 12,3-5b, un'allegoria del corpo umano rovinato dall'età? Queste due chiavi di lettura vengono difese ancora oggi e ciascun autore ha le sue proprie spiegazioni. La nostra lettura non è dunque l'unica accettabile.

L'invecchiamento (12,1b-2.5c)

Qohelet ha invitato il giovane a ricordarsi del suo Creatore nei giorni della sua giovinezza (12,1a),

- prima che vengano i giorni del malessere
ed arrivino gli anni dei quali dirai: “in essi non ho nessun piacere” (12,1b).

Il contrasto tra l'età giovanile e l'invecchiamento è chiaro. Invecchiare dura giorni ed anni e ciò che l'uomo sperimenta in questo periodo conclusivo della sua vita è spiacevole: sono giorni in cui si sente un profondo malessere. Fin qui Qohelet è chiaro. Egli prosegue:

prima che si oscurino il sole e la luce, e la luna e le stelle,
e che tornino le nubi dopo la pioggia (12,2).

Qui il poeta Qohelet usa il linguaggio metaforico: descrive infatti l'inverno durante il quale non c'è più la luce dell'estate, perché le nubi coprono regolarmente il cielo, di giorno e di notte. Tempo oscuro. Si crede ad un miglioramento, perché la pioggia è cessata, ma non c'è vera speranza, poiché altre nubi cariche d'acqua si danno il cambio per la prossima pioggia. Questa descrizione dell'inverno è una metafora e rimanda alla stagione penosa e difficile che vive l'uomo invecchiato. Tanto più che se, nella natura, dopo l'inverno verrà senz'altro la primavera, non ci sarà più per l'uomo invecchiato una rinascita. L'inverno dell'uomo sbocca soltanto nella morte: «poiché l'uomo se ne va verso la sua dimora perpetua e si aggirano nella strada i piagnoni» che aspettano la sua morte (12,5c). Quest'ultima sentenza è chiara (l'uomo sta morendo) e si può decifrare facilmente la metafora di 12,2.

Il deterioramento dell'anziano (12,3-5b)

È soprattutto in questo passo che si confrontano due letture.

In chiave realistica, Qo 12,3-4a sembra descrivere la perdita delle forze che affetta tutti gli anziani, nobili e servitori, dame e serve, senza distinzione. I primi tremano e si curvano; il lavoro delle serve alla sera cessa perché sono poche o perché è rimasta poca gente in casa e le signore anch'esse non vedono più bene. Le espressioni valgono per tutti: sono polari. Così che la casa è racchiusa su se stessa e dentro il silenzio invade. Poi, 12,4b-5b si concentra su ciò che capita al mattino e durante la giornata. I vecchi si svegliano presto, al canto degli uccelli, ma non si sentono più canzoni in casa. Salire o camminare è diventato difficile. Mangiare non piace più; i condimenti non eccitano più l'appetito: la mandorla provoca nausea, la locusta pesa sullo stomaco e il capperò (frutto) non ha più gusto (12,5b), a meno che si traduca con testimoni antichi: «il mandorlo fiorisce, la locusta è sazia ed il capperò (arbusto) dà il suo frutto». In quest'ultima scelta testuale, c'è un contrasto tra l'anziano descritto prima e la primavera della natura.

In chiave allegorica, sono le braccia e la testa che tremano, le spalle e il dorso che si curvano, i denti che sono rimasti pochi e gli occhi che non vedono più bene. Gli orecchi non sentono più e la bocca del vecchio raramente si apre sia per parlare che per mangiare. Però, fino a 12,4a, nessuna di queste allegorie si impone ed in ogni caso, in 12,4b-5a, la chiave allegorica è inoperante: il senso realistico è pressoché evidente. Poi, in 12,5b, si propone di vedere i capelli nel mandorlo in fiore, e per la locusta e il capperò si pensa al sesso indebolito: queste letture allegoriche diventano molto ipotetiche e in fondo eccessive. Tanto più che, da secoli, gli autori che favoriscono l'allegoria nella loro lettura di Qo 12,3-5b non concordano tra di loro.

La rottura della morte (12,6-7)

Per mostrare che l'invecchiamento finisce nella morte e che questa è proprio una rottura, il poeta Qohelet ricorre a due simboli della vita, la luce (cf. 11,7) e l'acqua. Per la luce, egli parla della lampada accesa, tutta dorata di luce, che si rompe quando si distacca il filo d'argento al quale era sospesa (12,6a). Per l'acqua, si intende che non si può più tirarla dal pozzo quando la giara si spezza sulla fontana e la carrucola che serve a far scendere la giara precipita con fracasso nel fondo del pozzo (12,6b). La luce dell'uomo si spegne e l'acqua della vita non è più accessibile.

Così la morte dell'uomo, al termine del suo invecchiamento progressivo, è rottura e fracasso. Ricorrendo a Gn 2,7; 3,19; Sal 104,29bc-30; 146,4a, Qohelet spiega i simboli di 12,6: la polvere con la quale l'uomo è stato formato ritorna alla terra da dove veniva e il soffio che vivifica l'uomo, a Dio che l'aveva dato (12,7).

La morte ineluttabile conclude la vita dell'uomo nella dissoluzione del suo essere terrestre. Nella morte si conclude anche l'opera del Creatore (12,1). Che cosa rimane della persona? Il morto se ne va nello *she'ôl*, dove «non c'è né opera, né riflessione, né intelligenza, né sapienza» (9,10), però egli rimane un individuo. Quanto al soffio che Dio stesso gli aveva insufflato (Gn 2,7), Dio lo riprende: era il soffio di Dio che vivificava l'uomo (Gb 33,4) e Dio lo riconduce a sé (Gb 34,14). Ben Sira avrà ancora la stessa idea della morte: «Tutto ciò che viene dalla terra alla terra ritorna e ciò che viene dall'alto, in alto» (Sir 40,11, testo ebraico).

Non si può leggere Qo 12,7 in un altro modo. La dottrina posteriore potrà capire che alla morte dell'uomo, il suo corpo si decompone nel sepolcro, allorché il suo spirito sopravvive in alto presso Dio. Ma questa dicotomia è greca e condurrà a parlare dell'immortalità dell'anima (cf. Sap 2,22-23; 3,1). Di questa sopravvivenza, fonte di speranza, Qohelet non sa niente (cf. 3,21). Per lui, alla morte dell'uomo Dio recupera il soffio che aveva dato, quasi in prestito: Qohelet non parla d'anima ma di soffio. Sprovvisto del soffio che Dio, dopo averglielo dato, riprende, l'uomo non è più che ombra di sé nello *she'ôl*.

Se è così, la morte devastante obbliga ad interrogarsi sul senso della vita. Questa è transitoria, come la giovinezza e senz'altro la vecchiaia, e Qohelet non ne può capire il senso: è «vanità» (11,8b.10b; 12,8). All'uomo in piena salute e forza, il saggio ripete che si deve approfittare del bene che Dio ci offre nel presente, riconoscendo nelle poche gioie di questa vita triste ed enigmatica la mano tenera di Dio (2,24), ben sapendo che la vita stessa ci viene dallo stesso Dio, nostro Creatore (12,1), il quale ci riprenderà il suo soffio.

Maurice Gilbert, s.j.

L'EPILOGO DEL QOHELET (Qo 12,9-14)

L'epilogo del libro è molto interessante ed è probabilmente opera di due diversi discepoli del Qohelet i quali, dopo la morte del loro maestro, ne descrivono le caratteristiche.

⁹ Oltre a essere un saggio, Qohelet insegnò anche il sapere al popolo; e, dopo aver ascoltato e ricercato, rettificò molti proverbi.

¹⁰ Qohelet si sforzò di trovare parole piacevoli e qui sono scritte accuratamente le sue autentiche parole.

¹¹ Le parole dei saggi sono come pungoli, come picchetti ben piantati i testi delle (loro) raccolte, dati da un solo pastore (12,9-11).

Questa è la prima parte dell'epilogo: in essa un discepolo descrive il suo maestro, il Qohelet, come qualcosa di più di un saggio come tutti gli altri. Ciò significa che il Qohelet fu anche un maestro che insegnò al popolo, ma pure che il suo insegnamento proviene dall'aver ascoltato la tradizione che lo ha preceduto, dall'aver personalmente cercato e indagato sulla realtà (in sintesi: dalla sua esperienza) e dall'aver criticamente vagliato i risultati della sua indagine: «rettificò molti proverbi», cioè corresse le massime dei saggi, i «proverbi», appunto, alla luce della sua ricerca (cf. il v. 9). Le parole «piacevoli» (v. 10) scritte dal Qohelet, come tutte le parole dei saggi, sono «date da un solo pastore» (v. 11), forse da Dio stesso. In questo caso, il discepolo autore di questi versetti riconoscerebbe il valore ispirato del libro del suo maestro.

¹² Oltre a ciò, figlio mio, sta' bene attento: si scrivono troppi libri e non si finisce mai, ma il troppo studio affatica il corpo.

¹³ Conclusione del discorso, ascoltata ogni cosa: temi Dio e osserva i suoi precetti,

perché questo significa essere uomo.

¹⁴ Infatti, Dio ogni azione porterà in giudizio:

ogni cosa nascosta, che sia bene o che sia male (12,12-14).

La seconda parte dell'epilogo ha un tono più cauto e difensivo; il v. 12, apparentemente dedicato agli studenti svogliati, sembra far pensare invece che il libro del Qohelet abbia incontrato qualche difficoltà tra i suoi lettori; troppo critico e decisamente troppo innovativo. Questo secondo, anonimo discepolo chiarisce tuttavia che il Qohelet è uno di quei libri che vale la pena di leggere. Il succo di tutto il discorso sta per lui nel riconoscere che «essere uomo» significa, per il Qohelet, temere Dio, osservarne i comandamenti e credere nel suo giudizio (vv. 13-14). Con queste due ultime affermazioni l'epilogista va certamente oltre il pensiero del suo maestro, ma così facendo lo inserisce a pieno titolo nella corrente di quegli scritti che oggi noi chiamiamo scritti sapienziali e che già allora venivano probabilmente considerati ispirati da Dio stesso. L'epilogo resta perciò la più antica testimonianza sul valore del libro e sulla sua inserzione nel canone delle Scritture.

Luca Mazzinghi

EDUCARE AL SENSO CRISTIANO DELLA VITA

C'è nell'aria una "Parola" che ci illumina, ci modella, ci guida lungo il cammino della storia e della nostra vita personale ... una Parola di Dio più vasta di tutto ciò che leggiamo nella Bibbia. Tale Parola arriva alla nostra mente e al nostro cuore attraverso le "culture", gli insegnamenti, le persone, gli avvenimenti in cui siamo immersi fin dall'infanzia. I proverbi, l'esperienza dolorosa di Giobbe, il "buon senso" di Qohelet, gli insegnamenti familiari di Ben Sira, e tutta la letteratura sapienziale della Bibbia illuminano il cammino dell'uomo, attingendo alle culture e alle filosofie umane per aprirle ad un senso e ad una sapienza che trova in Dio, Creatore e Salvatore, la sua origine.

Modi di pensare e di vivere

Non solo, dunque, i grandi eventi della salvezza (liberazione dall'Egitto e alleanza, incarnazione del Verbo, morte e risurrezione di Cristo) e non solo i grandi personaggi (Mosé, Davide, Gesù), ma anche le culture esprimono la Parola che ci interpella, ci provoca, cerca comunione con noi. Nei modi di pensare e di vivere esiste una luce e una presenza, a volte nascosta, della Parola di Dio, la quale, rivestita della cultura umana come carne visibile e palpabile, si incontra con ciascuno di noi.

Ne è esempio proprio Qohelet, figlio del suo tempo, espressione di una cultura tradizionale, ma anche nuova, frutto di una esperienza, in cui il misterioso saggio afferma: «Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa

sotto il cielo...» (Qo 1,13). Così, noi oggi siamo invitati a cercare la saggezza della Parola proprio riflettendo sui modi di pensare e di vivere che ci vengono proposti, che sono nell'aria, che respiriamo ogni giorno. Ci vengono trasmessi in molte maniere attraverso i luoghi comuni serpeggianti nei discorsi tra colleghi in ufficio, attraverso film e spettacoli televisivi, i quali a poco a poco ci condizionano nei gusti e nelle abitudini, attraverso soprattutto l'atteggiamento e il comportamento dei genitori in famiglia. La differenza tra il saggio e lo stolto sta proprio nella capacità di percepire il senso della vita che emana da tutto ciò che sta sotto il sole: «Il saggio ha gli occhi in fronte, ma lo stolto cammina nel buio» (Qo 2,14). Molti oggi si lasciano vivere, rassegnati o inerti: certo, come afferma il saggio, sembrano più fortunati perché non si pongono problemi... ma è vita una vita che non è pensata, percepita, decisa da scelte libere e consapevoli, gustata, motivata?

Qohelet possiede una visione del mondo e della sapienza estremamente realistica: «Ciò che è storto non si può raddrizzare e quel che manca non si può contare» (Qo 1,15). I limiti della nostra esistenza terrena traspaiono da ogni cosa, quasi l'esistenza che noi conduciamo sia soltanto un'ombra che passa, in cui ogni realtà ha il suo tempo: «C'è un tempo per nascere e un tempo per morire... un tempo per cercare e un tempo per perdere ... un tempo per amare e un tempo per odiare...» (Qo 3,2-8). Tutto passa nella "vanità" e soltanto l'opera di Dio ha il sapore dell'eternità: «Egli ha fatto bella ogni cosa al suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore... ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi che godere e agire bene nella loro vita...» (Qo 3,11-12).

Riflettendo e interrogandosi, possiamo giungere a conclusioni critiche e salaci, ma giungiamo anche a quella profondità di vita che rende "sapienti" e dà "sapore" a tutta l'esistenza, pur con i suoi limiti. È meglio essere saggi che stolti e superficiali, come molti esseri umani, i quali vivono alla giornata, senza interrogarsi, trascinandosi da un luogo all'altro senza meta precisa. «Le parole della bocca del saggio procurano benevolenza, ma le labbra dello stolto lo mandano in rovina» (Qo 10,12). La conclusione porta con sé la gioia di vivere, godendo ciò che di buono esiste: sarà poco, sarà molto, non dipende da noi. Ma se un uomo sa riflettere e accontentarsi per individuare il lato positivo di ogni cosa la vita può diventare più felice e vivibile. «Godi la vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole, perché questa è la tua sorte della vita e nelle pene che soffri sotto il sole. Tutto ciò che trovi da fare, fallo ... l'uomo non conosce neanche la sua ora...» (Qo 9,9-12).

Ci sono dunque diversi modi di pensare e di vivere anche nella cultura contemporanea: Qohelet, una delle cinque *meghillot* (rotoli), destinato alla festa delle capanne per gli ebrei e importante anche nella tradizione cristiana, ci propone una visione della vita che ha nella fragilità umana e nella sapienza di Dio i suoi punti di riferimento. Appare a volte realistico, a volte paradossale, a volte cinico...e tuttavia è una Parola di Dio che si fa carne nella sofferenza, nel dubbio, nella domanda angosciata di senso. Anche là nella cultura umana più critica, la Parola di Dio nasconde la sua presenza.

Il senso cristiano della vita

Qohelet appartiene all'Antico Testamento: ha bisogno di Cristo per giungere alla pienezza. Ci mette sulla strada affinché noi possiamo accedere al senso cristiano della vita, ma è Cristo «la vita, la verità e la vita» (Gv 14,6). Le parole di Qohelet sono

«pungoli, chiodi piantati, parole di verità» (Qo 12,10-11) e conducono ad una sola conclusione: «Temi Dio e osserva i suoi comandamenti» (Qo 11,12).

Come non ricordare le parole di Gesù che portano a compimento la visione cristiana della vita, quando afferma durante la cena dell'addio: «Se uno mi ama, osserverà la mia Parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). In realtà, anche il senso cristiano della vita è molto realistico: non nasconde i limiti dell'esistenza terrena né la fragilità umana, non se ne compiace e non si rassegna; ma pone in essa la presenza misteriosa dello Spirito che tutto anima, tutto conferma, a tutto dà speranza. Se Qohelet poteva dire «vanità delle vanità, tutto è vanità», il cristiano può dire con Gesù: «Non affannatevi per il domani perché il domani avrà già le sue inquietudini. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6, 33-34). E Paolo aggiungerà, nel mezzo della tempesta che scuoteva la nave, figura dell'esistenza terrena sottoposta a pericoli e insidie: «Neppure un capello del vostro capo perirà» (At 27,34). Noi contiamo molto di più che gli uccelli dell'aria e i gigli del campo: se tutta la nostra vita è vanità, tuttavia è vanità che richiama ai doni di Dio, alla presenza misteriosa di Dio in essa, alla Sua compagnia, alle lacrime che Egli raccoglie per produrre "molto frutto". Perché Gesù è venuto proprio per questo: perché la sua gioia sia in noi e la nostra gioia sia piena (cf. Gv 10,10). «Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia: io ho vinto il mondo... Io sono venuto perché abbiate la vita e l'abbiate in abbondanza» (Gv 16,33; 15,11).

Il senso cristiano della vita apre, dunque, una nuova prospettiva: chiamati alla vita da Dio il Padre, stiamo imparando che cosa significa vivere, cercando a tentoni le cose buone e belle e superando ogni difficoltà e ogni ostacolo con il dono dello Spirito, luce e forza di nuova vita. Dio sta dalla nostra parte in questa gestazione faticosa dell'esistenza vera: essa è vita d'amore perché Dio è amore e più sperimentiamo l'amore più ci avviciniamo a Dio e al senso globale della nostra storia personale. Quando saremo pronti a riconoscere l'Amore che è Dio, Egli ci chiamerà a vivere pienamente nella dimensione stessa della vita trinitaria, che è vita d'amore.

È necessaria dunque l'esistenza terrena, così com'è, con le sue contraddizioni e i suoi misteri. Essa non è solo lunga attesa di qualcosa che sconfesserà i nostri sforzi e le nostre fatiche: è necessaria per imparare e crescere liberamente e nella consapevolezza. È necessario diventare saggi per portare frutto in ogni cosa e decidere per la vita, insegnata da Gesù; oppure per allontanarci da essa. È necessario acquisire la "sapienza del buon vivere" che Qohelet ci insegna: «È meglio la sapienza della forza ... la mattina semina il tuo seme e alla sera non dar riposo alle tue mani... Segui pure le vie del tuo cuore e i desideri dei tuoi occhi... Ricordati del tuo Creatore nei giorni della tua giovinezza» (Qo 10,16; 11,6.9-10; 12,1).

Educare al senso cristiano della vita in famiglia

Che cosa ci lascia, dunque, Qohelet nel cuore affinché possiamo comunicare ai nostri figli una visione cristiana della vita, fondata sulla Parola di Dio, annunciata e portata a compimento in Cristo Gesù? Certamente è dovere dei genitori educare i figli, trasmettendo sensibilità e capacità critiche sui modi di pensare e di vivere, che tutti respiriamo nell'aria della cultura contemporanea. Certamente è necessario che si cerchino nella tradizione e nella novità del nostro tempo i "semi" della Parola di Dio per

creare le condizioni affinché i giovani possano scegliere, amare e vivere in pienezza la loro esistenza.

Mi sembra che alcuni temi possano essere indicati a chi legge Qohelet oggi alla luce del vangelo per educare al senso cristiano della vita.

- “Ricerca e interrogarsi” in continuazione su ciò che sperimentiamo ogni giorno, su ciò che ascoltiamo e su ciò che ci viene insegnato a scuola, in televisione, per la strada: non tutto è da ritenere, soltanto ciò che è giusto: «In conclusione, fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4,8). I genitori che si siedono accanto ai loro figli e li aiutano a ragionare hanno la possibilità di fornire loro il senso critico e la capacità di riflettere sulle cose “sotto il cielo”.
- Trasmettere il senso della relatività di tutto, “vanità delle vanità”, non per indurre al pessimismo, ma per dare il giusto peso a ogni realtà: le gioie che passano, le sofferenze che ci sono, le ingiustizie e i soprusi da combattere... La vita passa, come la giovinezza, e il cristiano è capace di costruire cose buone in qualsiasi circostanza, ringraziando Dio per le bellezze e chiedendo forza per le difficoltà.
- Porre al centro della nostra ricerca esistenziale l’amore: la buona qualità dei rapporti e dei legami familiari introduce ad una maturità affettiva che trasfigura in gesti d’amore tutto ciò che si compie: non lavoriamo per accumulare, non ci dibattiamo per soddisfare noi stessi, non consideriamo gli altri dei concorrenti... ma «non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge» (Rm 13,8). «Al di sopra di tutto poi vi sia la carità, che è il vincolo di perfezione» (Col 3, 14).
- Educare alla saggezza, alla serietà dell’impegno, ad affrontare coraggiosamente gli ostacoli, alla sobrietà: «Meglio ascoltare il rimprovero del saggio che il canto degli stolti» (Qo 7,5); «Chi bada al vento non semina mai e chi osserva le nuvole non miete» (Qo 11,4). Tutto ciò vissuto nella gioia, senza immalinconirsi o sentirsi costantemente vittime di soprusi e di persecuzioni: «Sta’ lieto... godi la vita ... caccia la malinconia», insiste il nostro saggio.
- Mentre abbiamo il senso della fragilità della nostra esistenza, coltiviamo anche il “timore di Dio”, “la nozione dell’eternità”, “il senso del mistero della vita” (Qo 3,10-14): in fondo, essere credenti significa proprio affidare i significati delle cose che accadono a Dio, che è grande e misericordioso e non delude chi si affida a Lui. Forse noi non comprendiamo tutto né il senso di tutto: ma in Dio sappiamo che ogni cosa ha un senso e su di noi esiste un disegno divino per condurci alla pienezza di vita.

Questi sono soltanto alcuni spunti affinché, prima nel loro modo di pensare, poi nel loro modo di vivere, gli adulti abbiano salde convinzioni da trasmettere ai loro figli: il senso cristiano della vita non si trasmette attraverso i banchi della scuola, ma soltanto attraverso un rapporto educativo quotidiano e attraverso i legami autentici e profondi tra le persone. Ecco perché soprattutto nella famiglia è possibile assorbire un certo modo di pensare e di vivere: noi diciamo che si tratta di carattere. Ma il carattere si costruisce proprio nei primi anni dell’infanzia, allorché i genitori, parlando, ragionano con i figli; esprimendosi nei gesti e nei commenti ai fatti quotidiani trasmettono valori e valutazioni; offrendo suggerimenti per comportarsi, modellano atteggiamenti e sensibilità cristiane per vivere.

Forse è questo il più grande insegnamento di Qohelet: un sano esistenzialismo che prende la vita per quello che è, con le sue gioie e le sue vanità, senza nascondersi la

difficoltà di vivere bene; ma anche aderendo ad una speranza che va oltre i confini dell'esistenza e riposa in Dio stesso, Creatore e salvatore di tutti.

Andrea Fontana

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

Commentari all'intero libro del Qohelet

Limitandoci come sempre ai commenti esistenti in lingua italiana, il miglior commentario al libro del Qohelet, destinato a un pubblico di livello medio-alto, è senz'altro rappresentato dalla traduzione italiana del testo di J. VILCHEZ LINDEZ, *Qoèlet*, Borla, Roma 1997 (l'originale spagnolo è del 1994), molto curato ed equilibrato. Ancora utile per chi desiderasse approfondire l'aspetto filologico è il testo molto denso di L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, Marietti, Roma-Torino 1967, che richiede una buona conoscenza dell'ebraico; di livello medio, e senz'altro più accessibile, è invece il più sintetico commento di P. SACCHI, *Ecclesiaste*, Paoline, Roma 1971. Il noto commento di G. RAVASI, *Qohelet*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988 – recentemente ripubblicato – abbina il pregio della semplicità e il fascino del linguaggio ben curato con il difetto di una lettura del Qohelet davvero troppo negativa. Segnaliamo infine l'edizione italiana del più semplice commento del noto esegeta tedesco N. LOHFINK, *Qohelet*, Queriniana, Brescia 1997.

Testi di carattere divulgativo e spirituale

A un livello molto divulgativo, ricordiamo la nuova traduzione del Qohelet proposta da L. MAZZINGHI, «Qohelet» in *I libri di Dio. La Bibbia. La Sapienza di Israele*, Oscar Mondadori, Milano 2000, 353-386. Due buone introduzioni al libro del Qohelet, di buon livello ma senz'altro accessibili anche a un pubblico non specializzato, sono il

testo di A. BONORA, *Qohelet; la gioia e la fatica di vivere*, LoB 1/15, Queriniana, Brescia 1987 e, dello stesso autore, *Il libro di Qohelet*, Città Nuova, Roma 1992, quest'ultimo è un commento di carattere spirituale al libro del Qohelet condotto su una prospettiva talora un po' troppo ottimistica. A un livello di media divulgazione si distinguono anche le proposte di lettura offerte da E. BIANCHI, *Lontano da chi, lontano da dove?*, Gribaudi, Torino 1977, pp. 147-190, più attento alla dimensione spirituale, e il più recente, bel testo, di R. LAVATORI e L. SOLE, *Qohelet. L'uomo dal cuore libero*, Bibbia e spiritualità, EDB, Bologna 1997. Una piccola e semplicissima introduzione è quella di V. SCIPPA, *Qoèlet. La gioia di vivere dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

Altri testi utili

Per chi volesse approfondire lo studio del Qohelet è possibile far riferimento al testo molto specialistico di L. MAZZINGHI, "*Ho cercato e ho esplorato*". *Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna ²2009, con una introduzione generale ai problemi sollevati dal Qohelet e una sezione finale dedicata alla teologia. A questo testo si può far riferimento anche per un approfondimento bibliografico, con l'aggiornamento della seconda edizione. Ricordiamo ancora la raccolta di studi curata da G. BELLIA - A. PASSARO, *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001.

A un livello ben diverso, proponiamo infine due riflessioni poetiche sul libro del Qohelet, opera di due autori italiani di opposta formazione: si tratta del testo di G. CERONETTI, *Qohelet o L'Ecclesiaste*, Einaudi, Torino 1970 e quello di D.M. TUROLO, *Mie notti con Qohelet*, Garzanti, Milano 1992.

Luca Mazzinghi

Pubblicazioni recenti:

- L. Violante, *Secondo Qoèlet. Dialogo fra gli uomini e Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2004.
- E.I. Rambaldi – P. Pozzi (edd.), *Qohelet: letture e prospettive*, Franco Angeli, Milano 2006.
- V. Melchiorre, *Qohelet o della serenità del vivere*, Morcelliana, Brescia 2006.
- A. Neher, *Qohelet*, Gribaudi, Torino 2006 (orig. francese 1951).
- V. Schippa, *Qoèlet. L'«arcano progetto di Dio e la gioia della vita». Introduzione e commento* (Dabar-Logos-Parola), Messaggero, Padova 2010.
- A. Luzzato, *Chi era Qohelet?*, Morcelliana, Brescia 2011.
- R. Vignolo, *Antico Testamento: il Qohelet*, in *Orientamenti Bibliografici. Semestrare di letture* 37 (2011) 11-20.

-
- D. Scaiola, *I libri sapienziali*, in *Orientamenti Bibliografici. Semestrale di letture* 41 (2012) 5-8.

Michelangelo Priotto

SIRACIDE

Premessa

L'articolazione del capitolo comprende un saggio introduttivo, l'esegesi di alcuni passi significativi, la tematica etica e teologica, una catechesi e la rubrica bibliografica. L'articolo introduttivo (Un libro alla frontiera del canone) è accompagnato da una nota sul tema specifico del testo. I testi commentati vanno dal cap. 1 (I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore), al capitolo centrale di Sir 24 (Sapienza e Legge. L'auto-elogio della Sapienza), alla contemplazione innica del Dio creatore di Sir 42-43 (La contemplazione sapienziale di Dio creatore), con una nota su Sir 43,27, e infine alla rivisitazione della storia di Israele di Sir 44-50 (La galleria degli antenati). Segue poi una sezione dedicata all'etica di Ben Sira e a due note teologiche sulla misoginia e sull'«al di là» del saggio di Gerusalemme. Conclude la rassegna la riflessione catechetica *Amare o temere Dio? Quale Dio annunciare nella catechesi... Riflessioni in margine al libro del Siracide*. Chiude il tutto, come al solito, la rassegna bibliografica.

UN LIBRO ALLA FRONTIERA DEL CANONE

Ben Sira o Siracide è l'unico libro dell'Antico Testamento di cui conosciamo l'autore, ricordato nel prologo del nipote e alla fine dell'opera. Molto probabilmente il suo nome fu Gesù. Il testo greco scrive: «Insegnamento di... Gesù, (detto) figlio di Sirach, di Eleazaro, da Gerusalemme» (Sir 50,27); il testo ebraico invece ha: «Insegnamento (o sapienza) di Simeone figlio di Gesù, figlio di Eleazaro, (detto) Ben Sira' (= figlio di Sira')»¹. Ben Sira è dunque un appellativo – nome patronimico o nome di famiglia – che in greco viene letto «Sirach», donde la denominazione, libro del Siracide. La tradizione antica lo chiamava Ecclesiastico, forse per la sua lettura in «comunità», la scuola o la comunità religiosa.

Il libro ebbe varie vicende. Stimato e letto nell'antichità e citato dalla tradizione giudaica (una copia fu trovata tra i libri degli zeloti di Masada e alcuni frammenti a Qumrân), non fu però inserito nel canone ebraico, mentre rimase in quello greco. Fu la tradizione cristiana a tramandarne il testo, mentre l'originale ebraico andò perduto e per lungo tempo rimase sconosciuto. In pratica fu un libro «alla frontiera del canone»².

Un nipote «sponsor» dell'opera del nonno

Il prologo al libro di Ben Sira segnala lo scopo educativo dell'opera, fornendoci nel contempo qualche carattere della personalità dell'autore. L'anonimo nipote invita a leggere il manoscritto del nonno, tradotto dall'originale ebraico «con diligente fatica» e pubblicato ora in greco, «dopo aver scoperto che il libro è di grande valore educativo» (Prologo 29-30). Esso è destinato a «coloro che, all'estero (cioè gli ebrei della Diaspora, probabilmente alessandrina), desiderano istruirsi per conformare il proprio stile di vita secondo la legge» (Prologo 34-36).

Il traduttore, consapevole del suo impegno – vi ha dedicato molte veglie e studi – esorta a leggerlo con benevolente attenzione, superando i limiti della traduzione, perché, nonostante l'impegno, «sembrerà che non siamo riusciti a rendere la forza di certe espressioni. Infatti, le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando sono tradotte in altra lingua» (cf 15-26). In realtà, fu proprio questa traduzione ad aver fortuna e ad essere tramandata.

Questo avveniva «nell'anno trentottesimo del re Evergete», quasi certamente Tolomeo VII Evergete Fiscone che regnò dal 170 al 117 a.C. Siamo dunque nel 132 a.C., in Egitto, probabilmente ad Alessandria, grande centro culturale ellenistico e sede di una numerosa e vivace comunità ebraica che dovette partecipare attivamente ai movimenti culturali del tempo. È nell'ambiente dei Tolomei che dovette avvenire, o almeno iniziare, la traduzione greca dei libri sacri ebraici detta dei LXX. D'altra parte, proprio Ben Sira ci ricorda la presenza nel suo tempo di un gruppo di libri, ritenuti ufficiali, anche se non è possibile delinearne l'ampiezza e i contenuti precisi, soprattutto per quanto riguarda «gli Scritti»: il prologo due volte accenna a «Legge, Profeti e altri scritti o libri» che mostrano come Israele sia un popolo ricco di dottrina e di sapienza (Prologo 2.10.25)³.

Chi era Ben Sira?

Questo maestro di sapienza, sposato e con almeno un figlio dal momento che la traduzione è opera del nipote, dovette esercitare la sua attività a Gerusalemme – come è indicato nella sottoscrizione (50,27) – circa 50 anni prima del nipote, quindi tra il 200 e il 175 a.C. (mantenendo una data ampia), raccogliendo alla fine le sue lezioni nell'opera che ci è stata tramandata. La data è confermata dal clima che traspare dal libro in cui non si trova traccia del grave conflitto scoppiato con l'ellenismo al tempo dei Maccabei.

La figura che possiamo cogliere dal libro è quella di una persona poliedrica, i cui tratti traspaiono nelle testimonianze autobiografiche (i brani «Io»): esse sembrano segnare delle cesure (apertura o conclusione) nell'organizzazione del piano del libro stesso, certamente rappresentano un fatto importante che mira a coinvolgere il lettore. Egli dovette operare in diversi ambiti, con molteplici interessi, che delineano la figura di un tipico saggio giudeo del tempo.

Uno scriba

Egli fu anzitutto uno *scriba* intento a leggere con metodo sapienziale e ad attualizzare la torah e la tradizione giudaica⁴. Il saggio è anzitutto occupato in una profonda riflessione, approfondimento e rielaborazione della tradizione culturale e religiosa del

suo popolo, per mostrarne la validità e l'attualità. La sua attività è concentrata in una serie di verbi: meditare, indagare (lett. bisbigliare dentro di sé), introdursi, conservare, penetrare (39,1-39), perché la sapienza si fa trovare da chi la cerca con amore e costanza (4,12-14; 14,20-27). A questo scopo egli istituì una «scuola» o «casa dell'istruzione» nella quale invita a prendere dimora, cioè a farsi suoi discepoli, quanti sono senza istruzione (51,23-30).

Avvicinatevi a me, voi che siete senza istruzione,
prendete dimora nella casa dell'istruzione (*bet midrash, oikos paideias*).
Fino a quando vi priverete di queste cose
mentre le vostre gole (il vostro desiderio) sono tanto assetate?
Ho aperto la mia bocca e ve ne ho parlato:
“Acquistatevi la sapienza senza denaro,
sottoponete il vostro collo al suo giogo,
e portate voi stessi il suo peso (greco: la vostra anima accolga la sua istruzione);
essa è vicina a quelli che la cercano
e chi si affida a lei (lett. le dona se stesso, la sua vita) la trova”.
Vedete con i vostri occhi che pur essendo piccolo (greco: ho faticato poco),
rimasi presso di essa e l'ho trovata (51,23-27).

Da buon scriba egli non cita quasi mai la Bibbia alla lettera, ma rielabora in maniera originale l'antica istruzione per adattarla ai suoi uditori in un'epoca ormai aperta a tutti gli influssi stranieri. In pochi versi è talora concentrata una sintesi di diversi testi e motivi dell'Antico Testamento con una straordinaria capacità interpretativa attualizzante che approfondisce e rivede il patrimonio culturale e spirituale del passato. Un esempio concreto è l'inizio del libro (1,1-10) dove egli raccoglie tutta una tradizione e fa un'esposizione programmatica della nozione di sapienza. In tal modo egli si ritiene erede e continuatore della tradizione *sapienziale e profetica*.

Il capitolo 24, che identifica la sapienza con la torah, la rivelazione storica data da Dio a Israele, conclude l'insegnamento ribadendo il suo ideale: attingere all'autentica sapienza, rielaborala in modo originale, per tramandarla nello spazio e nel tempo (le generazioni) con un insegnamento che definisce «profetico» (24,33).

E io, come un canale che esce da un fiume,
come un acquedotto diretto a un giardino (*paradeisos*),
ho detto: “Innaffierò il mio giardino
e irrigherò la mia aiuola”.
Ma ecco, il mio canale è diventato fiume,
e il fiume è diventato mare.
Ancora farò brillare la dottrina come aurora,
la farò splendere molto lontano.
Ancora effonderò il mio *insegnamento come profezia*
e la lascerò alle generazioni future.
Vedete che non ho faticato solo per me,
ma per tutti quelli che la (= l'istruzione/profezia) cercano (Sir 24,30-34).

Profeta è per Ben Sira il lettore sapienziale del «libro» dato da Mosè alle assemblee di Giacobbe. Del resto, accenti profetici egli assume nei confronti del culto (cf 34[31],21-35[32],26 = Rahlfs 34,18-35,24). E nell'appello finale (51,23-27), se da una parte sembra volersi identificare con la sapienza stessa, di cui si dichiara innamorato e sposo (Sir 51,13-22), dall'altra offre un saggio del suo stile che raduna in poche righe passi profetici e sapienziali (cf Is 55,1-3; Pr 4,5-7). Egli si considera l'ultimo rappresentante di una grande *tradizione sapienziale* che intende comunicare ai posteri.

Anch'io, da ultimo, ho vegliato (per dedicarmi allo studio)
e, come uno che racimola dietro ai vendemmiatori,
con la benedizione di Dio anch'io fin dal mattino mi sono impegnato
e come un vendemmiatore ho riempito il mio tino.
Vedete che non ho faticato solo per me,
ma per tutti quelli che cercano l'istruzione (Sir 33[36],16-18).

Il ritornello finale dei due passi citati rivela l'entusiasmo di Ben Sira per la sapienza, a cui dedicava lo studio sin dall'alba (cf 6,36) e l'intento ideale, prolungare la torah-sapienza, essere saggio maestro del suo popolo, comunicare l'istruzione.

Saggio per il popolo

I testi appena citati ribadiscono il *compito educativo* dell'opera di Ben Sira. Esso traspare sin dal prologo: divenuto competente per la lunga consuetudine alla «lettura della legge, dei profeti e degli altri libri dei nostri padri,... fu indotto a scrivere qualche cosa su ciò che riguarda la dottrina e la sapienza, perché gli amanti del sapere, assimilato anche questo, possano progredire sempre più nel vivere in uno stile di vita conforme alla legge» (Prologo 6-14). Lo stesso nipote infatti ritiene ingiusto che tali monumenti di sapienza e dottrina siano conosciuti solo da quelli che leggono, «ma è bene che gli studiosi con la parola e con gli scritti si rendano *utili a tutti gli altri*» (Prologo 5-6). Queste ultime parole anticipano il ritratto ideale del saggio che Ben Sira, con accenti autobiografici, fornisce in 39,1-11. Subito dopo, sentendosi «pieno» di sapienza, egli offrirà un esempio del suo insegnamento in un «inno didattico» (Sir 39,12-35).

L'ideale non consiste nell'essere «saggio per sé», ma «*per il popolo*» (37,19-26). L'intento nasce dal senso stesso della vita: il nome di questo saggio sopravviverà alla sua morte, perché gli viene quella lode e memoria perenne, positiva e universale, che lo fa ricordare nel suo popolo (la sua *ekklesia*) e tra i popoli.

La vita di un uomo ha i giorni contati,
ma i giorni di Israele sono senza numero.
Il saggio che è tale nel popolo, erediterà gloria,
e il suo nome resterà per sempre (per la vita eterna) (37,25-26).

Molti loderanno la sua intelligenza,
essa non sarà mai dimenticata;
la sua memoria non sarà perduta
e il suo nome vivrà per tutte le generazioni.
I popoli parleranno della sua sapienza
e l'assemblea ne canterà la lode.
Se vive a lungo, lascerà un nome più noto di mille altri,
e se muore, quanto ha fatto per sé è abbastanza (39,9-10).

Membro del governo e viaggiatore

Personalità eminente di Gerusalemme, Ben Sira sembra essere stato *membro del governo* o consigliere dei principi-capi della sua città. Infatti, oltre all'impegno educativo, quello politico e di governo è tipico compito del saggio. Se altre categorie, con il lavoro manuale e artistico, contribuiscono a consolidare e costruire la città e il mondo (Sir 38,32.34), il saggio siede nel consiglio del popolo – in tal senso elabora

anche i proverbi – o sul seggio del giudice, e svolge il suo compito tra i grandi e i capi (39,4ab).

L'apertura internazionale è concentrata nel simbolo dei *viaggi fra i popoli stranieri*. Ben Sira vi dà molta importanza, perché permettono il confronto tra le culture, indagando il bene e il male (Sir 39,4cd). Egli stesso afferma di averne compiuti (34[31],9-13; 51,13a). Nell'ultimo capitolo del libro, i viaggi sembrano costituire quasi una logica conseguenza dell'approccio alla sapienza, come elemento necessario per completare la propria formazione. L'uomo di esperienza viaggiando aumenterà la sua conoscenza e perizia, anche se dovrà affrontare prove e pericoli mortali. Essi aiutano a riflettere sulla verità della torah, senza fughe nei sogni che fanno deviare dalla realtà (34,1-8).

A questo proposito, è discusso il rapporto di Ben Sira nei confronti della cultura greca. Più che assumere un tono apologetico nei confronti della tradizione giudaica, egli ne offre una positiva presentazione collegandosi però al quadro della cultura ellenistica (si pensi al tema dei banchetti o alla sua valutazione del medico). Egli denota la fedeltà ai valori biblici e un'apertura alla cultura greca. «L'ellenismo non è lo spauracchio, ma il discernimento avviene nel riferimento alle tradizioni bibliche»⁵. L'integrazione con questi nuovi elementi serve a ribadire la propria identità.

Intellettuale credente

Infine, l'ideale del saggio in Ben Sira è la *sintesi tra fede e ragione*, tra teologia e cultura, come a dire che egli intende la sapienza in senso religioso. Per questo il saggio sin dall'aurora rivolge a Dio la sua mente e prega. La sapienza è infatti dono dello spirito che occorre impetrare dal Signore, carisma che introduce nei misteri di Dio e nei segreti della sapienza (39,5-8). Ciò non significa che tutto sia comprensibile; egli confessa, come Qohelet, l'impossibilità di decifrare il modo di agire di Dio nella varietà delle situazioni in cui l'uomo cerca la sua felicità. Ci sono delle cose che non possono essere affermate, l'opera dell'uomo e di Dio restano entrambe oscure a loro modo. Tuttavia, Ben Sira canta la sua fede. Per lui le prove non si possono riconoscere senza la fiducia in Dio che salva. Da buon maestro di sapienza sa «conciliare quanto non può essere affermato perché oscuro e misterioso con quanto invece è affermabile in base alla tradizione religiosa Israelitica»⁶ (cf Is 55; Gb 38,22-23).

Perciò il timore del Signore, è «vita» (50,29 ebraico) o «forza» (*ivi*, greco), «inizio e culmine, corona e radice» della sapienza, nasce dalla riflessione e meditazione sulla torah, ma anche dalla riflessione e dalla contemplazione del mondo. Allora porta i frutti che danno pieno valore e significato alla vita, come pace e salute, scienza e conoscenza intelligente, lunga vita e benedizione nel giorno della morte (1,14-20). Anche se dovrà attendersi delle prove (2,1-18), chi possiede il timore del Signore vivrà serenamente (34,9-10), sarà onorato (6,15-16) e godrà dell'affetto degli amici (6,15-16), soprattutto riceve in dono la sapienza (14,20-15,10).

D'altra parte, la sapienza è la via maestra verso Dio e un autentico culto (4,12-19). Inoltre il Siracide identifica la sapienza con la torah, cioè la rivelazione storica data da Dio a Israele e conservata nel «libro» sacro, nel senso che la considera l'espressione privilegiata della sapienza divina, con una funzione specifica: i grandi eventi o le opere di Dio arricchiscono le riflessioni del saggio in una specie di filosofia della storia (cc.44-50 e 16,7-10; 16,26-17,14). In definitiva, per lui sapienza, torah e timor di Dio

sono strettamente collegati, al punto che in qualche caso sembrano praticamente identificarsi o essere interscambiabili.

«Tutta la sapienza è timore del Signore
e in ogni sapienza è la pratica della legge» (19,20).

Tuttavia, egli argomenta non a partire dalla torah ma dalla sapienza. Legge la torah con gli occhi del saggio, la legittima e interpreta sulla base del pensiero sapienziale; l'azione del lettore prolunga la verità della Scrittura. E quando tratta dei precetti, mantiene lo stile sapienziale dell'insegnamento, dimostrando che è cosa saggia osservarli. In definitiva, egli resta un saggio che fa appello all'esperienza e alla lunga tradizione di osservazione della realtà complessa del mondo, dell'uomo e di Dio.

L'opera letteraria di Ben Sira

Il libro, con i suoi 51 capitoli, si ispira al libro dei Proverbi e riflette, nella struttura generale, il *curriculum* di uno studente di sapienza. Come in Proverbi, il primo capitolo presenta la sapienza e l'ultimo conclude con il poema acrostico sulla ricerca della sapienza (Sir 51,13-30, cf Pr 1-9 e 31,10-31).

Nel suo intento educativo, Ben Sira intende soprattutto aiutare a riconoscere un ordine nascosto nel mondo, educare a dominare il contingente che si presenta ambiguo e sfugge a classificazioni. Come *metodo* oppone la realtà polare del creato per operare il discernimento. Poiché le cose scivolano costantemente tra il bene e il male, occorre riconoscere il loro valore in ogni tempo e situazione. Perciò indaga il *duplice aspetto* della creazione e la funzione del tempo (33,7-15; 39,16-35): polarità e alternanza creano comprensione e possono essere ricondotte alla comune origine in Dio. Le differenze non sono ontologiche, ma preferenziali e funzionali e sono legate alla libertà di scelta dell'uomo (cf 15,11-20). In tale visione nulla è inutile; va però rilevato che l'elemento negativo della polarità non ha lo stesso valore di quello positivo⁷.

Nello *stile*, Ben Sira raccoglie delle serie di proverbi, che hanno alla base la forma del distico, accumulandoli *per argomento*: sono questi a determinare la struttura del libro. Le istruzioni alternano spesso esortazioni al negativo e al positivo; vi intervengono anche i proverbi numerici o i confronti di valore tendenti a mettere in risalto l'ultimo e culminante valore, spesso il «timore o rispetto di Dio». Fa uso anche della *strofa*, ma in modo vario e mobile. Particolare valore hanno i poemi sulla Sapienza, spesso personificata e identificata nella funzione di educatrice, moglie o madre. Altro elemento interessante è il frequente riferimento *autobiografico*, in cui l'autore interviene coinvolgendosi in prima persona, soffermandosi a narrare la sua esperienza; essa diventa parte dell'argomentazione come l'esempio storico. Sovente l'insegnamento è introdotto da domande e risposte che mettono in risalto le antinomie presenti nella realtà cosmica o antropologica.

Il contenuto del libro

Il libro comincia con precetti e divieti, esortazioni e proibizioni, accompagnati da stringenti argomentazioni che attingono alla ragione, alla tradizione sapienziale e religiosa, alla storia. Ne risulta una duplice sapienza, *pratica e teorica*. Nella prima, l'intento è prevalentemente pedagogico-pratico con i temi classici: ricchezza e povertà, vero e falso onore, vera e falsa vergogna, l'educazione, la famiglia con il rapporto tra

uomo e donna o tra padre/madre e figlio/a, l'amicizia, la moderazione e il dominio della passione e della lingua, il comportamento pubblico e privato, l'umiltà, il potere e la superbia, ecc. sono i capisaldi su cui ritorna il saggio. Nella seconda prevale una riflessione di tipo filosofico e teologico, in cui sono affrontati i grandi problemi della vita e della storia: la sapienza e il timor di Dio, la creazione, il bene e il male cioè la libertà, la sofferenza e la morte, la teodicea, la sapienza e il timor di Dio, ecc.

Ampie sezioni del libro risultano collegate per stile, tema o procedimenti nell'argomentazione⁸. Una serie di studi ha tentato di cogliere la struttura organica del testo e la sua origine. Si è ancora lontani dall'accordo nel definire la logica dell'insieme che probabilmente è stato redatto in più tappe e nel corso del tempo ha subito delle aggiunte. Ci sono giunte due recensioni, corta e lunga. Buona parte degli studiosi, partendo da Roth⁹, ha individuato otto parti, ponendo l'accento sui poemi alla sapienza. Spesso si considerano due grandi sezioni, ciascuna divisa in quattro unità (Peters riconosce due sezioni simmetriche [A, B], ciascuna delle quali articolata in cinque parti), altri ne riconoscono tre (Minissale), dando un posto speciale all'ultima: la gloria delle opere del Signore nella creazione e nella storia di Israele (42,15-43,33; 44,1-50,29)¹⁰. Tra gli ultimi tentativi è l'interessante rassegna di Marböck, utile per il panorama dell'opera e per individuare ampie unità tematiche e stilistiche.

Mi limito a segnalare ampie sezioni per far emergere i temi ricorrenti.

1,1-2,18 si può considerare il «portale» del libro, e corrisponde con la conclusione in **51,1-30**:

A: La sapienza in Dio, nel mondo e nell'uomo (timor di Dio, 1,1-30);

B: La prova che purifica attende il discepolo (2,1-18);

B': il ringraziamento per la protezione da ogni pericolo (51,1-12);

A': l'inno acrostico alla sapienza con l'invito alla sua ricerca entrando nella "casa dell'istruzione" (51,13-30).

3,1-4,10: esortazioni al positivo e al negativo, con promessa finale (3,16.30-31; 4,10); la parola chiave è «padre/madre» (3,1; 4,10): 3,1-16 onora il padre (3,1-9.10-16: positivo-negativo); 3,17-31 moderazione e umiltà, come atteggiamento fondamentale; 4,1-10 attenzione al povero, essergli «padre» (negativo-positivo: 4,1-6.7-10).

4,11-6,17: poema sulla sapienza maestra di vita, via a Dio e al vero culto (4,11-19), con un'ampia unità sul duplice aspetto (4,20-6,18): precetti negativi sul dominio della passione, soprattutto del denaro e della lingua (5,1-6,4), vera e falsa vergogna (4,20ss); pietà, teodicea e giudizio del Signore sui peccatori; conclude una esposizione positiva sull'*amicizia* (6,5-17).

6,18-14,19: accanto al timore del Signore (6,37; 7,29; 9,16; 10,19-24) vengono i temi della transitorietà della vita e della morte (7,17.36; 10,9-11; 11,25-26; 14,11-19) in relazione alla superbia e arroganza.

14,20-15,10: il poema sulla sapienza è premessa alla lunga sezione sulla *teodicea*.

15,11-18,14: divisibile in due parti corrispondenti nel procedimento. L'autore affronta il tema della libertà umana (le antinomie nelle scelte di un'esistenza responsabile) appellandosi alla creazione e allo sguardo di Dio che giudica e retribuisce (15,11-20; 16,17-17,23). L'istruzione si conclude con esortazioni alla generosità e alla previdenza

(18,15-29), a dominare le passioni in particolare quella sessuale (18,30-19,3) e con una seconda sezione sull'*amicizia* (19,4-17).

19,20-23,27: il tema, sapienza-legge e timor di Dio, è divisibile in tre grandi sezioni (cf «è meglio» come giudizio di valore in 19,24; 20,31; 23,27):

- A) 19,20-20,31;
- B) 21,1-22,26, che conclude con una ulteriore pericope sull'*amicizia* (22,19-26);
- C) duplice tema della bocca/labbra e della passione sensuale: la preghiera (22,27-23,6) e l'istruzione sull'uso della parola e sull'adulterio (23,7-15.16-27).

24,1-32: solenne conclusione di quanto precede e apertura della nuova parte del libro.

25,1-32,13: la sezione potrebbe essere catalogata come istruzione su ciò che *fa vivere o danneggiare*.

- A) 25,1-26,18 e 26,19-28,26 prima serie, in due riprese che iniziano con i proverbi numerici (25,1-2 e 27,19), centro tematico: la buona o cattiva moglie e l'uso della parola (parlare falso e vero 27,19-27,3 + 27,4-10.11-29, la persona pia opposta all'ingannatore, effetti sull'*amicizia*: svelare i segreti la rovina irreparabilmente);
- B) 27,30-30,13: collera, vendetta e perdono (27,30-28,26); uso del *denaro*: generosità e cautela nel prestito, elemosina e ospitalità (29,1-28); c) educazione e disciplina dei *figli* (30,1-13);
- C) 30,14-32,13 la *salute*: riflessione generale (30,14-25), il tema buono o cattivo uso del *denaro* (31,1-11), equilibrio e uso gioioso del *cibo*, specie nei banchetti (31,12-30; 31,31-32,13).

32,14-33,19 sembra iniziare una nuova serie (32,14-38,23) con il timore del Signore – legge e amore per la sapienza (32,14-33,6, cf 1,1-30) e istruzione sul “duplice aspetto” del creato (33,7-15). Appello alla propria esperienza (33,16-19) con istruzioni su:

- A) famiglia (amministrare il patrimonio e trattare la servitù, 33,20-33);
- B) autentica esperienza religiosa (34,1-36,17);
- C) discernimento del cibo, della donna, degli amici, dei consiglieri (36,18-20.21-27; 37,1-6.7-15); si conclude con la preghiera (37,15);
- D) vera e falsa sapienza – vero e falso saggio (37,16-26), salute: cautela nei cibi (37,27-31) e il medico (38,1-14), il lutto per il morto (38,16-23).

38,24-42,14: preferenza per l'impegno del saggio rispetto ai lavori manuali (38,24-39,11), con l'inno didattico sulla funzionalità bivalente della creazione (39,12-35);

- A) le antitesi dell'afflizione umana (40,1-17), il confronto dei beni per cercare quello superiore (40,18-27) e una istruzione sulla mendicizia;
- B) antitesi sulla morte (41,1-13) e sulla vera e falsa vergogna (41,14-42,8); chiude l'istruzione sull'educazione di una figlia (42,9-14).

42,15-43,33 e **44,1-50,26** con un identico tema: celebrare le opere del Signore nella creazione e nella storia. Ben Sira collega i Padri a un unico piano di salvezza dell'umanità.

Il ringraziamento finale e l'elogio della sapienza concludono il libro (51,1-12.13-27). Così, il saggio profeta, può invitare tutti alla sua «casa dell'istruzione» identificandosi praticamente con la sapienza stessa (51,23-30, cf Is 55,1-3; Pr 4,5-7; 10,10).

Il tema centrale: seguire la sapienza

La sapienza e la sua sequela costituiscono il tema centrale del libro. Inserito nella tradizione, Ben Sira fa la sintesi degli aspetti sin dall'inizio. La sapienza è qualità divina, impenetrabile: Dio la possiede eternamente (1,1-3); è nel mondo come ordine primordiale, primogenita di ogni creatura (1,4-9, cf Pr 8,22-31): proviene dalla bocca di Dio con una funzione creatrice e sovrana nel cosmo, rivelatrice e cultuale nella storia (24,1-8.12-17); è nell'uomo e si identifica nella pratica con il timore di Dio (1,10).

La sapienza si rivolge all'uomo come persona, madre e amante (15,2), gli parla e lo educa, esige docilità e sottomissione, gli propone un severo tirocinio di prova (4,11-19, cf 2,1-18). Il folle non la raggiunge, perché ritiene troppo ardua la fatica, mentre l'accoglie proficuamente il fedele (6,18-22). Occorre una docilità attiva: farsi incontrare, accettare il suo giogo, amarla e ricercarla con assiduità e docilità, tenacia e perseveranza. In concreto, chi vuole diventare saggio deve cercare la compagnia dei saggi, scegliersi un maestro da seguire ogni giorno, riflettere lungamente sulla torah e i suoi precetti, contemplare il mondo (6,18-37; 42,15-43,33). Ben Sira ci comunica la sua esperienza personale nei riguardi della sapienza in termini di passione, scoperta, stupore (Sir 24,27-32; 39,1-11; 51,13-27). Il discepolo deve possedere l'abilità del cacciatore e la passione dell'amante (14,20ss).

Ricerca la sapienza è cercare Dio, diventa un liturgia. Non si può penetrare il mistero del Dio che si rivela e che ci chiama a sé se non mediante un'attenzione amorosa continua. Ci incoraggia non solo il pensiero che Dio al termine si rivelerà totalmente, ma anche che fin dai primi passi la sapienza di Dio si fa nostra compagna (Sir 4,17).

«Chi la ama, ama la vita e chi la cerca ottiene il favore dal Signore;
chi la possiede troverà gloria dal Signore e dimorerà nella benedizione del Signore.
Chi le dà culto, dà culto al Santo» (4,12-14).

Perciò il saggio è simile alla sapienza stessa che «ha ufficiato nella tenda santa» (Sir 24,10) e riceve la gloria del sommo sacerdote: i legami della sapienza, che diventano una cintura di porpora violetta (6,29-31) riflettono le vesti sacerdotali (cf Es 28,39; Sir 45,7-13). Allora si conoscerà la pienezza della gioia nell'unione perfetta con la Sapienza di Dio: tutto ciò che poteva sembrare un giogo o un ostacolo al nostro cammino, è in realtà ciò che costruisce la nostra dignità; il cammino, per quanto austero, non è un percorso da schiavi, bensì da sacerdoti, rendendo a Dio il culto che gli è dovuto¹¹.

NOTE

- ¹ Cf anche Sir 51,30e-f ebraico, che manca nel testo greco.
- ² Cf M. GILBERT, «L'Écclesiastique: Quel texte? Quelle autorité?», *RB* 94 (1987) 233-250; H.-P. RÜGER, *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*, in J.-D. KAESTLI – O WERMELINGER (edd.), *Le canon de l'Ancient Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984, 47-69.
- ³ Cf H.M. ORLINSKY, «Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Hebrew Canon», *JBL* 110 (1991) 483-490.

-
- ⁴ Cf H. STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, Tübingen 1980, che segue il testo greco. L'autrice lo ritiene anche sacerdote, ma non vi sono indizi cogenti per affermarlo.
- ⁵ M. GILBERT, «Siracide», in *DBS Fascicule 71*, Paris 1996, 1407.
- ⁶ G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini* (Analecta Biblica, 65), Roma 1975, 102; cf M. GILBERT, «Il concetto di tempo ('t) in Qohelet e Ben Sira», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 69-89.
- ⁷ Cf G.L. PRATO, *Il problema della teodicea*, 60.
- ⁸ In questa linea si collocano J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung* (Analecta Biblica, 30), Roma 1967, e G.L. PRATO, *Il problema della teodicea*.
- ⁹ W. ROTH, «On the Gnostic-Discursive Wisdom of Jesus Ben Sirach», *Semeia* 17 (1980) 59-79. È seguito da A. NICCACCI, *Siracide o e Ecclesiastico. Scuola di vita per il popolo di Dio* (La Bibbia nelle nostre mani 27), Cinisello Balsamo 2000.
- ¹⁰ A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)* (Nuovissima Versione della Bibbia 23), Roma 1980.
- ¹¹ Cf. M. GILBERT, «La sequela della Sapienza. Lettura di Sir 6,23-31», *PSV* 2 (1980) 53-70, in specie p. 70.

Marcello Milani

IL PROBLEMA TESTUALE

L'opera di Ben Sira è giunta a noi attraverso una complicata tradizione.

A) Il testo ebraico (Hb) ci è pervenuto per due terzi dell'insieme attraverso tre gruppi di frammenti

- Manoscritti dell'XI secolo rinvenuti nel 1896 alla Genizah della sinagoga del Cairo appartenente al movimento qaraita. La scoperta ne suscitò altre. Attualmente possediamo sei manoscritti, classificati con le lettere dell'alfabeto: A B C D E F. I primi due sono i più ampi, mentre il terzo è un'opera antologica. Gli altri contengono dei capitoli che aiutano il confronto.
- Testi rinvenuti a Qumrân (prima del 69 d.C.): 2Q18 con Sir 1,19-20; 6,14-15.19-31; 11QPsa con Sir 51,13.20b.30b; e a Masada (prima del 73 a.C.): Sir 39,27-32; 40,10-19.26-30; 41,1-44,71.
- Citazioni nelle opere dei Tannaim, Amoraim e altre antiche autorità giudaiche.

B) La traduzione greca (Gr) è pervenuta in due recensioni:

- La breve è quella dei grandi unciali Sinaitico, Vaticano e Alessandrino (Gr I)
- La lunga è nel manoscritto minuscolo 248 (Gr II)

C) La *Vetus Latina*, adottata poi nella *Vulgata*, si rifà a Gr II. La traduzione dovette avvenire in Africa del nord per opera di cristiani della seconda metà del II secolo.

D) Infine, la *Peshitta* Siriaca (S) è basata sul testo ebraico.

In pratica, possiamo dire che Ben Sira scrisse in ebraico a Gerusalemme (cf Sir 50,27) tra il 200 e il 175 a.C., probabilmente in più tappe (Hb I). Disgraziatamente quello non fu trasmesso e l'attuale pervenutoci rivela delle aggiunte; gli autori distinguono perciò Hb I e Hb II.

Nel 132 a.C., in Egitto, il nipote intraprende la traduzione in greco per gli ebrei della diaspora (cf Prologo): Gr I. Dall'80 o 60 a.C. (A.A. Di Lella) o, più genericamente, dal primo secolo a.C. (G.L. Prato) ci furono delle aggiunte (Hb II), la cui origine è discussa. Tra il 150 e il 200 d.C. avvenne la traduzione di Gr II basata sul nuovo testo Hb II (dovette avvenire prima di Clemente d'Alessandria che cita le aggiunte di Sir 1,21a, 22a; 19,5b e 26,22). La *Vetus Latina* sembra testimoniare questa seconda edizione, ma ha aggiunte proprie. La *Vulgata* contiene dei passaggi che potrebbero essere di origine cristiana.

Nel testo greco vi è l'inversione di capitoli 33,25-33,16a e 33,16b-36,16a. È posteriore alla versione latina che conserva l'ordine dell'ebraico (B e E) che, per la sua coerenza, deve ritenersi originale. Il testo ebraico di Ben Sira è in F. VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli 1968. La versione greca è nelle edizioni di A. RAHLFS, *Septuaginta*, vol. II, Stuttgart 1979 e J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen 1980.

Marcello Milani

I FONDAMENTI DELLA TEOLOGIA DI BEN SIRA

Sapienza e timore del Signore (Sir 1)

I due primi capitoli del libro di Ben Sira meritano una speciale attenzione, perché costituiscono la introduzione, o se vogliamo, il portale d'ingresso di tutta l'opera. Mettendo insieme il tono innico con la parenesi, Ben Sira fa una esposizione dottrinale di carattere programmatico, nella quale presenta il nucleo teologico del suo insegnamento: la relazione tra la sapienza e il timore del Signore attraverso la fedeltà ai comandamenti e l'esperienza della prova.

Il portale teologico del libro di Ben Sira

Come buon pedagogo, il saggio dispiega il suo pensiero in varie tappe e in forma graduale: l'origine divina della sapienza (1,1-10), la sua intima relazione con il timore del Signore (1,11-30) e, da ultimo, la prova come condizione indispensabile per il discepolo che teme il Signore, osserva la legge e cerca la sapienza (2,1-18)¹. Tutti questi temi, diversamente trattati, riappariranno nel corso dell'opera nelle istruzioni e nei poemi del saggio, applicati a situazioni concrete della vita quotidiana e illuminati dal passato glorioso di Israele. Concentriamo ora l'attenzione sul primo capitolo, oggetto della nostra riflessione.

Il poema iniziale del libro (1,1-10) è una bellissima composizione innica dedicata alla sapienza. In linea con la tradizione sapienziale dell'Antico Testamento (cf. Pr 8,22-31 e Gb 28,1-28), Ben Sira insiste sull'origine divina della sapienza: ogni sapienza proviene da Dio. Ella è stata la prima creatura uscita dalle mani di Dio ed è stata destinata ad essere un dono per gli uomini e le donne che lo amano.

Nel poema seguente (1,11-30) Ben Sira non solo pone in evidenza l'intrinseca relazione che esiste tra il timore del Signore e la sapienza (vv. 11-20), ma anche offre una istruzione sulla pazienza (vv. 22-24) e un'altra sulla sincerità (vv. 28-30), virtù imprescindibili per il discepolo che teme il Signore e desidera incontrare la sapienza (vv. 25-27).

Prima parte: l'origine divina della sapienza (1,1-10)

Senza ricorrere ad alcun preambolo introduttivo per predisporre il suo giovane uditorio, Ben Sira inizia il suo discorso:

Ogni sapienza viene dal Signore, e sta con lui per sempre (1,1).

Le sue parole sono categoriche e non lasciano spazio né al dubbio né ad errate interpretazioni. Il soggetto delle due orazioni è «ogni sapienza», cioè qualsiasi tipo di sapienza senza eccezione alcuna (artigianale, intellettuale, filosofica...), o meglio ancora la sapienza nella sua totalità. Di essa il saggio afferma l'origine divina e la sua stretta relazione con il Signore.

Le parole inaugurali del saggio contengono due insegnamenti fondamentali: la sapienza non solo ha la sua origine nel Signore, ma anche mantiene con lui una stretta relazione che si estende nel tempo. A questo riguardo, le preposizioni giocano un ruolo

importante, perché esprimono rispettivamente l'origine (dal Signore), la relazione (con il Signore) e l'orientamento (per sempre) della sapienza. Detto in altro modo, il passato, il presente e il futuro della sapienza dipendono dal Signore.

Questa sentenza del saggio, unica in tutta la Bibbia, è tanto importante che occupa il posto d'onore nel libro. Così, già fin dal primo momento, i discepoli (e anche i lettori/lettrici) comprendono che la sapienza e il Signore sono uniti da un vincolo strettissimo. Tanto è vero che l'acquisizione della sapienza si converte in una impresa di carattere eminentemente religioso: ricevere la sapienza è ricevere il Signore e ricevere il Signore è ricevere la sapienza (cf. 4,13ss).

Il senso creaturale dell'uomo

La sabbia dei mari, le gocce della pioggia e i giorni dell'eternità,
chi li può contare?
L'altezza dei cieli, l'estensione della terra e la profondità dell'abisso²,
chi li può scrutare? (1,2-3).

Il verbo «contare» (*exarithmeo*) fa riferimento a qualcosa di molto caratteristico dell'essere umano: l'affanno di controllare quantitativamente la realtà (si pensi agli elenchi, ai cataloghi, agli inventari, ai censimenti...). In questo caso si tratta di contare la sabbia del mare, le gocce della pioggia e i giorni eterni. Tutti questi elementi si compongono di un'infinità di unità minute (grani, gocce, giorni...) che viste in un insieme, in cambio, formano una immensità incalcolabile (la spiaggia, l'acqua, l'eternità). Tanto la piccolezza come la grandezza sono dimensioni che superano abbondantemente la capacità umana, e l'uomo, anche se volesse non potrebbe mai esaurirla. Contare la sabbia del mare, le gocce della pioggia o i giorni eterni sono imprese impossibili per l'uomo, quantunque non per Dio (cf. Is 40,12-14).

Il verbo «scrutare» (*exichneuo*) segue la medesima linea del precedente. Qui l'impresa impossibile consiste nel misurare le grandi dimensioni dell'universo (l'altezza dei cieli, l'estensione della terra, la profondità dell'abisso). Però la situazione dell'uomo è la stessa che nel versetto precedente: anche queste dimensioni sono per lui inesauribili. La menzione dei cieli, della terra e dell'abisso riflette le antiche cosmogonie, nelle quali la terra si concepisce come una grande piattaforma che si appoggia su una serie di colonne e sostiene la volta celeste (cf. Pr 8,27-29).

L'uomo vive in contatto con l'universo creato: lo vede, lo conosce, lo sperimenta quotidianamente. Però, nonostante questa vicinanza vitale, non riesce a sottometterlo al suo controllo. Ed è perché il dominio dell'universo sempre sarà fuori dalla sua portata, per il fatto che questa è una prerogativa esclusiva di Dio. Questo è l'insegnamento del saggio. Così queste domande hanno una funzione pedagogica molto chiara. In nessun momento pretendono di scoraggiare il discepolo o indurlo al pessimismo (cf. Pr 30,1-4), ma di fargli prendere coscienza della sua condizione di creatura e della infinita grandezza di Dio.

La radice della sapienza

Anzitutto fu creata la sapienza,
l'intelligenza prudente fin dall'eternità
*La fonte della sapienza è la parola di Dio nelle altezze
e i suoi canali sono disposizioni eterne* (1,4-5).

La risposta alle domande precedenti ci rimanda al tema del v. 1: l'origine divina della sapienza. Per mezzo di un passivo teologico («fu creata»), il saggio afferma che Dio creò la sapienza prima di tutte le cose. E subito dopo aggiunge che la «intelligenza prudente», cioè la medesima sapienza, esiste da sempre. L'insistenza sulla dimensione temporale della sapienza («prima di tutte le cose», «da sempre») rafforza la relazione tra il v.4 e il v.1 prima menzionata. A questo punto, il saggio ha conseguito il suo obiettivo: situare la sapienza in un ambiente del tutto divino. Il GrII³ aggiunge il v.5.

La radice della sapienza a chi fu rivelata?
E i suoi disegni li conosce?
*La scienza della sapienza, a chi fu rivelata?
e la sua molta esperienza, chi la conobbe? (1,6-7).*

I verbi «rivelare» (*apokalypto*) e «conoscere» (*gignosko*) appartengono a una sfera molto distinta dalle precedenti (contare, scrutare, misurare). Qui si tratta di una conoscenza molto più profonda che si ottiene per rivelazione e che ha per oggetto la sapienza. Più esattamente, il testo parla della «radice della sapienza» e dei «suoi disegni». È la prima volta che Ben Sira utilizza la metafora vegetale applicata alla sapienza (cf. 1,20). Come intendere questa metafora? La radice della sapienza, come la radice di una pianta rappresenta la sua origine, il suo fondamento, la sua essenza più intima, il suo principio generatore di vita. E che significano i suoi disegni? Se intendiamo la parola «disegni» nella sua accezione positiva, i disegni della sapienza indicano le sue possibilità di attuazione, o meglio, il suo modo di procedere. Il GrII aggiunge il v.7.

Dio solo è sapiente

Uno solo è sapiente, molto terribile, seduto sopra il trono (1,8).

La risposta del saggio consiste in una affermazione solenne su Dio, quantunque non menzioni esplicitamente il suo nome (cf. 43,29 e anche Is 31,2; Gb 9,4). Dio è l'unico sapiente, cioè il saggio per eccellenza (in Egitto e in Mesopotamia la sapienza era attribuito degli dei). Dio è molto temibile, cioè infonde grande rispetto. Dio sta seduto sul suo trono, cioè governa con autorità. In altre parole, Dio è sapiente, trascendente e potente, capace di realizzare quei progetti che sono impossibili per l'uomo: dominare l'universo e conoscere la sapienza.

È il Signore che ha creato la sapienza,
l'ha vista e l'ha misurata,
l'ha diffusa su tutte le sue opere.
La elargì su ogni mortale
e a quanti lo amano la prodigò.
*L'amore del Signore è sapienza degna di onore;
a coloro ai quali si rivela,
viene distribuita perché la possano vedere (1,9-10).*

Se prima il saggio ci ha presentato la figura del Dio sapiente, ora ci spiega le sue azioni relative alla sapienza: l'ha creata (cf. 4a), l'ha vista, l'ha misurata (cf. 2b), l'ha diffusa e l'ha concessa come dono. Il processo descritto inizia con un atto creativo da parte di Dio (cf. 4a), prosegue con la contemplazione e la misurazione della creatura (cf. Gb 28,26-27) e termina con la sua generosa diffusione nell'universo (cf. Gl 3,1-2)⁴ e tra gli uomini.

Vediamo appunto che il Signore crea la sapienza non per mantenerla nel segreto o trattenerla per sé, ma per diffonderla e ripartirla gratuitamente tra tutti gli uomini, specialmente tra quelli che lo amano. Con l'aggettivo «tutti», si sottolinea il carattere universale della sapienza e con la menzione di quelli che lo amano si lascia intravedere una predilezione per il popolo di Israele (cf. 24,7-12). Il GrII aggiunge il v.10cd.

Seconda parte: il timore del Signore e la sapienza (1,11-30)

Terminando con la menzione dell'amore di Dio (v. 10), l'inno alla sapienza presuppone che esista un cammino che conduce alla sapienza, e questo cammino è precisamente il timore del Signore (*phobos kyriou*):

Il timore del Signore è gloria, vanto,
gioia e corona di esultanza.
Il timore del Signore allietta il cuore,
dà contentezza, gioia e lunga vita.
*Il timore del Signore è un dono del Signore,
perché si appoggia sui cammini dell'amore*
Chi teme il Signore andrà bene alla fine,
sarà benedetto nel giorno della sua morte (1,11-13).

Il poema si apre con tre versetti che ci parlano dei benefici che il timore del Signore produce a livello individuale: gloria, onore, contentezza, giubilo, diletto, gioia, lunga vita, buona morte e benedizione. Ad eccezione della lunga vita (cf. v.20), gli altri termini denotano concetti astratti, la cui nota dominante è la felicità vista nelle sue multiformi sfaccettature. Il timore del Signore, cioè, non ha nulla a che vedere con il terrore, la paura o l'angoscia. È la attitudine religiosa che rende l'uomo cosciente del suo essere creatura, e che l'accompagna dalla sua nascita fino al giorno della sua morte. È il senso religioso che gli permette di sfruttare i beni terreni e di sperare un felice compimento.

Principio della sapienza è il timore del Signore,
ella fu creata con i fedeli nel grembo materno.
Tra gli uomini stabili il suo seggio eterno,
e con la sua discendenza si manterrà fedele (1,14-15).

L'affermazione di 14a, che s'ispira a Pr 9,10: «Il principio della sapienza è il timore del Signore e nel conoscere il Santo sta l'intelligenza», offre una buona sintesi della dottrina teologica di Ben Sira. Secondo lui, il timore del Signore è l'elemento principale, essenziale e più importante della sapienza: non c'è sapienza senza timore del Signore. In continuità il saggio, riprendendo l'idea del v. 10, sottolinea la presenza della sapienza tra gli uomini. Per quel motivo utilizza la triplice ripetizione della preposizione "con" (con i fedeli, con gli uomini, con la sua discendenza). Si tratta di una presenza costante nella vita dei fedeli, una presenza che inizia nel seno materno, continua durante la loro esistenza terrena e poi si prolunga fedelmente nella loro discendenza (cf. 4,16). Il destino della sapienza è, cioè, stare con gli uomini, accompagnarli nella loro ricerca. Attraverso di esso si appoggia (lett.: pone il suo fondamento) in mezzo a loro per sempre (cf. 24,7-9).

Pienezza e fioritura

Pienezza della sapienza è temere il Signore,

essa riempie con abbondanza i suoi fedeli dei suoi frutti.
Riempie loro tutta la casa di cose desiderabili,
e i granai dei suoi prodotti (1,16-17).

Qui l'idea predominante è quella della pienezza. Nel v. 16a il saggio afferma che la pienezza della sapienza è temere il Signore, e poi sviluppa il concetto attraverso immagini molto più concrete. La novità di questi versetti ha la sua radice nei verbi transitivi che attribuiscono alla sapienza delle attività proprie degli umani: "ricolmare con abbondanza" e "riempire". In tal modo cioè la sapienza personificata sazia abbondantemente i fedeli con i suoi frutti, riempie loro la casa di cose desiderabili e i granai dei suoi prodotti. Frutti, cose desiderabili e prodotti sono beni materiali che completano i benefici del timore del Signore menzionati nei vv. 11-13.

Corona della sapienza è il timore del Signore,
essa fa fiorire la pace e la buona salute.
*Ambedue sono doni del Signore per la pace,
estendono la gloria a coloro che lo amano.*
[Dio ha visto e misurato la sapienza]⁵
Ha fatto piovere la scienza e l'intelligenza,
ha esaltato la gloria di quanti la possiedono (1,18-19).

L'immagine della corona intesa come il ceppo dell'albero, ci introduce nel regno vegetale. I verbi «far fiorire» e «far piovere» completano questa immagine. La sapienza⁶, come se fosse un albero (cf. 24,13-14.16-17), fa fiorire la pace e la buona salute e essa stessa, come se fosse una nube, fa piovere scienza e intelligenza. Questi quattro doni, che potremmo riassumere in benessere e intelligenza, non sono paragonabili con quello che chiude l'elenco: la gloria (cf. 11a). Così la sapienza conclude la sua intensa attività: esaltando la gloria di quanti la possiedono (19b).

Radice della sapienza è temere il Signore,
i suoi rami sono lunga vita.
*Il timore del Signore allontana i peccati,
chi persevera allontana la collera* (1,20-21).

Proseguendo con le immagini vegetali, il saggio conclude la parte più poetica della sua composizione: radice e rami, principio e sviluppo, origine e maturità, discrezione ed esuberanza. Così come l'albero ha bisogno della radice per assorbire l'alimento della terra ed estendere i suoi rami, allo stesso modo il discepolo necessita del timore del Signore per poter vivere a lungo e in pienezza. Il GrII aggiunge il v. 21.

Contrasto fra passione e pazienza

La passione dell'ingiusto⁷ non può giustificarsi,
perché la furia della sua passione lo farà cadere.
L'uomo paziente afferra il momento opportuno,
e alla fine la sua ricompensa è la gioia.
Fino al momento opportuno trattiene le sue parole,
per questo molti elogiano la sua prudenza (1,22-24).

Subito le parole del saggio si traducono in una denuncia contro un'attitudine che il discepolo deve evitare ad ogni costo, in quanto è incompatibile con il timore del Signore: la collera. Ma perché parlare della collera proprio in questo preciso momento? Perché passare da un linguaggio astratto (il timore del Signore) a uno tanto concreto (la passione)?

Con grande abilità pedagogica, Ben Sira si adatta alla mentalità e alla situazione del suo giovane uditorio, utilizzando una antitesi molto appropriata (passione e pazienza) di elementi che hanno effetti contrari: rovina e lunga vita. La persona collerica o “appassionata” non è capace di dominare la collera, ma anche la sua furia (impeto, ardore) è più forte di essa, la domina completamente e la trascina verso la caduta. Le conseguenze sono gravi, perché non solamente toccano la persona in questione ma anche tutti quelli che le stanno intorno: la convivenza si rompe e nasce la divisione. L’effetto distruttivo della collera incontrollata contrasta con l’effetto che ottiene la persona paziente: una lunga vita segnata dalla felicità.

La persona paziente è capace di mantenere l’equilibrio delle emozioni e di misurare le parole, anche in circostanze difficili. Il risultato del suo autocontrollo è la contentezza (cf. 11b.12b) e il riconoscimento sociale (cf. 39,9). Questa contentezza è la stessa che deriva dal timore del Signore (cf. 1,12b.23) e, per questo, collera e furia costituiscono la faccia opposta del temere il Signore, cioè della sapienza. Senza alcun dubbio, i vv. 22-24 rinviano a Pr 15,18: «L’uomo collerico suscita litigi, il lento all’ira seda le contese». È chiaro cioè che i ragazzi che frequentavano la scuola del saggio dovevano imparare, prima di ogni altra cosa, a controllare debitamente i propri impulsi passionali.

L’osservanza della legge è condizione indispensabile

Tra i tesori della sapienza vi sono proverbi molto saggi,
come quello che adorare il Signore ripugna al peccatore.
Se desideri la sapienza, osserva i comandamenti,
e il Signore te la concederà.
Perché il timore del Signore è sapienza e istruzione,
si compiace della fiducia e della mansuetudine (1,25-27).

La sapienza ricompare sulla scena. Le massime sapienti, ossia i proverbi, contengono sapienza, però il peccatore non può accedere ad essa perché disprezza il timore del Signore, lo considera un abominio (25b). La sapienza è un dono che il Signore concede e ripartisce secondo la sua generosità (vv. 9-10) e, per questo, non basta desiderarla per conseguirla. Richiede partecipazione e sforzo da parte del discepolo. Così si esprime il saggio al v. 26: «Se desideri la sapienza, osserva i comandamenti e il Signore te la elargirà».

È chiaro, quindi, che l’osservanza della legge è condizione indispensabile per ottenere la sapienza dal Signore. Il v. 27 mostra un forte parallelo con Pr 15,33, il che ci permette di qualificarlo come il primo proverbio dei tesori della sapienza (cf. 1,25!). Non si tratta semplicemente di una citazione, dato che nel nostro testo l’ordine delle parole è distinto e il suo significato anche.

In 27a la sapienza, insieme con la disciplina, si identifica di nuovo con il timore del Signore e in 27b appaiono due concetti nuovi: *pistis* (fede, fedeltà, fermezza, costanza) e *prautes* (umiltà, modestia, semplicità, dolcezza) che sono il compiacimento del Signore. In tal modo, quindi, per acquisire la sapienza che viene dal Signore si richiede un’attitudine di fede e umiltà. Con fede e umiltà si comportò Mosè e per questo il Signore lo consacrò (cf. 45,4). Se l’umiltà è la disposizione dell’uomo che corrisponde alla sapienza immanente (timore del Signore), la fede è quella che corrisponde alla sapienza trascendente (che viene da Dio).

Regole di attuazione

Non essere disobbediente al timore del Signore,
e non avvicinarti ad esso con doppiezza di cuore.
Non essere ipocrita davanti agli uomini e vigila sulle tue labbra.
Non esaltarti per non cadere e per non attirarti il disonore;
il Signore svelerà i tuoi segreti e ti umilierà davanti all'assemblea,
perché non hai ricercato il timore del Signore,
e il tuo cuore è pieno di inganno (1,28-30).

Una serie di regole di attuazione, la maggior parte delle quali formulate in negativo, avvertono il discepolo degli atteggiamenti che deve evitare nella vita (28-30b). L'uso della seconda persona singolare si allaccia con l'imperativo «osserva i comandamenti» di 1,26 e rivela che la disciplina è iniziata. Nella relazione con il Signore si deve evitare la doppiezza del cuore; nella relazione con il prossimo l'ipocrisia (vigilanza nel parlare) e nella relazione con sé stessi la autoesaltazione. Questa, come l'impulso della passione (22b), provoca la caduta della persona in senso morale (30b).

Gli ultimi stichi (30c-f) descrivono la reazione del Signore di fronte a una attitudine falsa, ipocrita e vanitosa. Se il discepolo si accosta a Lui (lett.: al timore del Signore) con un cuore pieno di inganno, il Signore lo castigherà mettendo allo scoperto i suoi più intimi segreti (pensieri) e umiliandolo in mezzo alla assemblea (Pr 5,12-14).

A mo' di conclusione

Sir 1,1-30, insieme con 2,1-18 presenta una sintesi della teologia e dell'antropologia di Ben Sira così come un primo accostamento alla sua pedagogia, specialmente in tempo di prova. Le colonne sulle quali si appoggia la sua dottrina teologica sono la Sapienza, il timore del Signore e la Legge. Per ottenere la Sapienza, si richiede il timore del Signore e questa attitudine interiore di carattere eminentemente religioso si consegue per mezzo del compimento della Legge: «La sapienza consiste nel temere il Signore; colui che è saggio osserva le sue leggi» (19,20). Molte e di diversa natura saranno le difficoltà che dovrà superare il discepolo che desidera ottenere la Sapienza (o che vuole servire il Signore), ma se il suo cuore si mantiene unito al Signore, potrà ottenere l'obiettivo desiderato: «Riponi in lui la tua fiducia, ed egli verrà in tuo aiuto, procedi con rettitudine e spera in lui» (2,6).

NOTE

- ¹ Su Sir 2, cf. Nuria CALDUCH-BENAGES, *Un gioiello di Sapienza. Leggendo Siracide 2* (Cammini nello Spirito. Sezione biblica 45), Milano 2001.
- ² «La profondità dell'abisso». Seguiamo il testo latino: «et profundum abyssi»; mentre in greco il testo dice: «l'abisso e la sapienza».
- ³ I testi propri del GrII sono riportati in corsivo. Per chiarimenti, vedi la finestra sui problemi testuali del Siracide.
- ⁴ Secondo Maurice Gilbert, Ben Sira dice della sapienza quello che Gioele dice dello spirito e a loro volta le parole di Gioele sono un eco di Num 11,25-29. Cf. M.

GILBERT, «Spirito, Sapienza e Legge secondo Ben Sira e il libro della Sapienza», in *Parola Spirito e Vita* 4 (1981) 65-73.

- ⁵ Sebbene la critica testuale non ci offra ragioni per questo, riteniamo sia meglio omettere il primo stico («la vide e la misurò»), in quanto è una ripetizione di 1,9b e sembra essere fuori luogo.
- ⁶ In se stesso il v.18b è ambiguo: tanto il Signore come la sapienza possono essere il soggetto dell'orazione.
- ⁷ In greco letteralmente: «la passione ingiusta». Traduciamo «la passione dell'ingiusto», perché sappiamo, grazie al secondo stico, che l'autore si riferisce ad una persona.

Nuria Calduch-Benages

SAPIENZA E LEGGE

L'auto-elogio della Sapienza (Sir 24)

Il capitolo 24 del Siracide si trova proprio al centro del libro. Esso contiene soprattutto un discorso della Sapienza, ispirato a quello di Pr 8. La differenza tra i due testi è la seguente: mentre Pr 8 è un discorso pronunciato sulla pubblica piazza e rivolto a tutti, Sir 24 si presenta piuttosto come una specie di omelia fatta nel tempio durante un'assemblea liturgica (vv. 1-2).

La Sapienza in un auto-elogio di 22 distici (vv. 3-21) – numero che richiama le 22 lettere dell'alfabeto ebraico – descrive poeticamente tutta la sua storia: uscita da Dio, come la sua Parola, essa ha regnato sull'universo intero e su tutti i popoli; ma desiderando impiantarsi in un luogo preciso, il Signore le ordinò di stabilirsi in Giacobbe, e precisamente in Sion, la collina del tempio, da distinguersi dalla città di Gerusalemme.

A partire da questo centro – dal tempio, luogo della presenza del Signore in mezzo al suo popolo – essa si ingrandisce enormemente come l'albero della vita fino a coprire tutta la Terra Santa, vedendo con gioia svilupparsi i suoi rami, sbocciare i suoi fiori e produrre i suoi frutti, offerti in cibo ai suoi uditori.

Dal discorso della Sapienza si passa quindi all'insegnamento di Ben Sira, che la identifica con la legge, letta nelle assemblee di Giacobbe (vv. 22-27). Infine lo stesso Ben Sira nell'ultima strofa (vv. 28-32) presenta se stesso come maestro di Sapienza¹.

Non tutte le difficoltà del testo possono essere risolte, perché del capitolo 24 non abbiamo il testo ebraico originale, ma le versioni greca, latina e siriana.

Da dove parla la Sapienza?

La sapienza loda se stessa, si vanta in mezzo al suo popolo.
Nell'assemblea dell'Altissimo apre la bocca,
si glorifica davanti alla sua potenza (vv. 1- 2).

Sembra che il luogo in cui la Sapienza pronuncia il suo discorso sia proprio il tempio di Gerusalemme, in mezzo al suo popolo, cioè in mezzo agli israeliti, popolo di Dio. Là essa canta le sue lodi e proclama la sua gloria (v. 1).

La Sapienza personificata, tuttavia, è presente anche lassù, cioè nell'«assemblea dell'Altissimo», presso il suo esercito celeste, che costituisce «la sua potenza» (v. 2). Dunque essa si rivolge sia al popolo di Dio sulla terra, sia ai suoi compagni in cielo.

Le sue origini e la sua attività

Inizia ora il suo discorso di 22 linee. Parla di se stessa come di un «Io». La Sapienza personificata ricorda anzitutto le proprie origini.

Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo
e ho ricoperto come nube la terra (v. 3).

Essa viene da Dio, tuttavia rimane una sua creatura. È uscita dalla sua bocca. Si identifica quindi con la parola del Creatore, ma anche con lo «spirito» che esce pure

dalla bocca. Dice di aver ricoperto la terra come una nube, che richiama Gn 1,2 («lo spirito di Dio aleggiava sulle acque»), ma anche Gn 2,6 («un vapore [*'ed*] saliva dalla terra»), che sembra essere stato capito al tempo del Siracide² come una «nube di gloria» fecondante la terra (v. 3).

Ho posto la mia dimora lassù,
il mio trono era su una colonna di nubi.
Il giro del cielo da sola ho percorso,
ho passeggiato nelle profondità degli abissi.
Sulle onde del mare e su tutta la terra,
su ogni popolo e nazione ho preso dominio.
Fra tutti questi cercai un luogo di riposo,
in quale possedimento stabilirmi (vv. 4-7).

Uscita dalla bocca di Dio, la Sapienza ricorda come è iniziato il suo cammino verso il tempio di Gerusalemme, da cui ora sta parlando. È stato un movimento di discesa e di concentrazione. La presenza della Sapienza si è estesa su ogni angolo dell'universo: il cielo e l'abisso, estremità verticali del cosmo, il mare e la terra, i due elementi orizzontali del mondo. Essa ha abitato con Dio nelle alte sfere, e come lui si è seduta sulle nubi: la nube che copriva il Sinai e che riempie il tempio di Sion (v. 4). Non si è limitata a visitare un solo popolo, ma ha frequentato i figli di Adamo, tutte le nazioni della terra, senza eccezione (v. 6b). Nonostante avesse un dominio universale, essa ha cercato una dimora non solo nel cielo, ma anche in mezzo agli uomini (v. 7).

La Sapienza fissa la sua tenda

La Sapienza, per ordine del suo Creatore, si deve stabilire in un luogo preciso, presso il popolo di Israele.

Allora il Creatore dell'universo mi diede un ordine,
il mio creatore mi fece posare la tenda e mi disse:
“Fissa la tenda in Giacobbe e prendi in eredità Israele”.
Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi creò;
per tutta l'eternità non verrò meno (vv. 8-9).

Un *midrash* ebraico³ dice che la Legge fu offerta inizialmente a tutti i popoli, ma solo Israele l'ha accettata. È un'abitazione che corrisponde a quella celeste. La «tenda» è la «dimora» che il Signore ha comandato di costruire a Mosè (v. 8)⁴.

Dopo aver percorso e dominato l'intero universo (v. 9), quando la «tenda» del deserto fu sostituita con il «tempio» in Sion, la Sapienza si sente a casa sua. E che cosa fa nel tempio?

Ho officiato nella tenda santa davanti a lui,
e così mi sono stabilita in Sion.
Nella città amata mi ha fatto abitare;
in Gerusalemme è il mio potere.
Ho posto le radici in mezzo a un popolo glorioso,
nella porzione del Signore, sua eredità (vv. 10-12).

Innanzitutto essa anima il culto, espressione della perfezione divina codificata dalla Legge (v. 10). La Sapienza può avere un'influenza sulla terra, perché vi è ben radicata in Gerusalemme (v. 11), la città amata, centro spirituale di Israele, popolo glorioso, eletto dal Signore come sua porzione (Dt 32,9) e sua eredità (v. 12).

Espansione della Sapienza

Come il vapore (*'ed*) acqueo condensatosi irrigava il suolo, permettendo la crescita delle piante nel paradiso terrestre (cf. Gn 2,6), allo stesso modo la Sapienza, che riempiva la terra come una nube (Sir 24,3), è anch'essa capace di fare crescere il suo giardino di delizie.

Sono cresciuta come un cedro sul Libano,
come un cipresso sui monti dell'Ermon.
Sono cresciuta come una palma in Engaddi,
come le piante di rose in Gerico,
come un ulivo maestoso nella pianura.
Sono cresciuta come un platano (vv. 13-14).

L'albero suggerisce la vitalità e bellezza della Sapienza, vero albero di vita (cf. Sal 1). La triplice ripetizione del verbo «sono cresciuta», fa pensare invece a una sua grandezza impressionante. La Sapienza è maestosa come il cedro del Libano, il re degli alberi dell'Eden (Ez 31), incorruttibile e capace di impedire la corruzione (Lv 14). Simile al cipresso dell'Ermon, essa è sempre verde come YHWH (Os 14,9). È una palma di Engaddi: elegante come una bella donna (Ct 7,8). Sparge un profumo di festa come le rose di Gerico. È la gioia della terra promessa come l'olivo della Shefela, da cui proviene l'olio che consacra il messia (Os 14,7; Zc 4). È stabile come il platano.

In breve, la Sapienza – in un movimento centrifugo – si espande con sovrabbondanza entro i confini del territorio di Israele: a nord (Libano, Ermon), a sud (Engaddi), ad est (Gerico), a ovest (la pianura della Shefela).

Anche fuori del tempio

In questa strofa la Sapienza è presentata come colei che fa salire verso il Signore il profumo di un culto spirituale gradito a Dio. È una liturgia però che non si svolge nel tempio di Gerusalemme, ma in quello più vasto del territorio di Israele. Infatti le piante aromatiche da cui sale il profumo della Sapienza, corrispondono a quelle usate per la composizione dei profumi che salgono a Dio nel culto del tempio a cui alludeva il v. 10, secondo Es 30.23.34 (testo greco dei LXX).

Come cinnamòmo e balsamo ho diffuso profumo;
come mirra scelta ho sparso buon odore;
come gàlbano, ònice e sTorahce,
come nuvola di incenso nella tenda (v. 15).

Innanzitutto si descrive la composizione degli elementi che formano il crisma: il cinnamomo (pianta aromatica da cui si ricava olio), il balsamo (sostanza resinosa) e mirra (resina che trasuda da alcuni alberi, usata come unguento). Poi sono richiamati gli elementi che compongono l'incenso: il galbano (gomma di odore balsamico), onice (pietra striata), storace (balsamo aromatico di una pianta). Il crisma veniva usato per consacrare: si ungevano persone e cose per renderle sacre (la tenda, l'arca, Aronne e i suoi figli).

La Sapienza dunque consacra a Dio la vita concreta del popolo che abita entro i confini di Israele. L'incenso era il simbolo della preghiera che si leva. Ora la vita concreta – fuori del tempio – di Israele, popolo sapiente, che secondo il v. 23 obbedisce alla

volontà di Dio espressa nella Torah, diventa un culto gradito Dio come il profumi che salgono dalle splendide liturgie del tempio (cf. in Sir 50 la liturgia del sommo sacerdote Simone).

È ancora disponibile l'albero della vita

Se la strofa precedente descriveva il territorio di Israele come un tempio, nei due versetti seguenti esso viene presentato come il paradiso terrestre, nel cui mezzo cresce l'albero della vita, inesauribile quanto a fecondità e desiderabile per la sua bellezza.

Come un terebinto ho esteso i rami
e i miei rami sono rami di maestà e di bellezza.
Io come una vite ho prodotto germogli graziosi
e i miei fiori, frutti di gloria e ricchezza (vv. 16-17).

Il «terebinto» nel pre-esilio era simbolo degli alti luoghi idolatrici; invece nel post-esilio diviene simbolo di Israele (cf. Is 6,13). Anche la «vigna» è simbolo di Israele (Is 5,1-7). Mentre però il terebinto è avvizzito (Is 6,13) e la vigna dà uva acerba (Is 5,4), l'albero della Sapienza porta ancora frutti deliziosi: *doxa* e *charis* (v. 16), cioè la «gloria» e la «grazia», che sono gli stessi doni del Signore per chi va al tempio (cf. Sal 84,12).

È vero che la Sapienza fa qui un discorso seducente, vantando la propria bellezza e fecondità, ma è tanto diverso dalla seduzione del serpente di Gn 3. La Sapienza infatti si appoggia sul fatto di essere uscita dalla bocca dell'Altissimo. Essa si propone come parola di verità che viene a sradicare dal cuore dell'uomo la falsa interpretazione della realtà istillatagli dal serpente.

L'invito a banchetto

Il discorso della Sapienza si conclude con un invito ai suoi ascoltatori a un banchetto⁵.

Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,
e saziatevi dei miei prodotti.
Poiché il ricordo di me è più dolce del miele,
il possedermi è più dolce del favo di miele.
Quanti si nutrono di me avranno ancora fame
e quanti bevono di me, avranno ancora sete.
Chi mi obbedisce non si vergognerà,
chi compie le mie opere non peccherà (vv. 18-21).

I buoni doni della terra – il latte e il miele – promessi nel Pentateuco a tutto il popolo di Israele che ascolta e mette in pratica le parole della Legge, sono ora offerti gratuitamente nella festino preparato dalla Sapienza. Inoltre essa parla quando il re davidico da secoli è scomparso. Tuttavia i favori assicurati da Dio a Davide – secondo il profeta Deuterioisaia – sono passati a tutta la comunità post-esilica, alla quale vengono offerti «cibi succulenti» (Is 55,2-3).

La Sapienza intravede nel futuro della comunità la realizzazione sia delle benedizioni della Torah, sia dei favori promessi alla comunità davidica nel Deuterioisaia. Desiderare e mangiare i frutti della Sapienza non è più interdetto come in Gn 3, anzi lei stessa si offre amorosamente a tutti proprio per liberare dal grande nemico, il peccato (v. 21). Con questo versetto si chiude il discorso della Sapienza.

L'identificazione con la Legge

In questa strofa parla nuovamente il Siracide, riflettendo sul discorso e sul ruolo della Sapienza.

Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo,
la legge che ci ha imposto Mosè,
l'eredità delle assemblee di Giacobbe (v. 22).

Quello che essa ha detto, corrisponde alla Legge di Mosè⁶, cioè al Pentateuco, letto dai Giudei «nelle assemblee di Giacobbe», in quel tempo nelle sinagoghe. Questo libro infatti mostra come Dio ha creato il mondo e l'uomo, ha scelto Israele, gli ha donato la Terra Promessa, al cui centro si situa il tempio di Gerusalemme, dove si celebra la liturgia in onore del Signore, e da dove proveniva la fede e la parola del Signore (Is 2,4; Mic 4,2). Il termine «Legge» (*nomos*) nel v. 22 designa tutta la rivelazione di Dio, sia in azioni che in parole. Una conferma di ciò, potrebbe essere l'espressione «libro dell'alleanza», che secondo gli esperti sarebbe una rilettura posteriore del testo⁷.

Dal centro del territorio di Israele, dove è piantato l'albero della Sapienza, sgorgano le acque fecondatrici dei quattro fiumi dell'antico paradiso terrestre (Gn 2,11-14): il Pison, il Tigri, l'Eufrate, il Ghicon. A questi si aggiungono altri due fiumi: il Nilo e il Giordano.

Essa trabocca di sapienza come il Pison
e come il Tigri nella stagione dei frutti nuovi;
fa traboccare l'intelligenza come l'Eufrate
e come il Giordano nei giorni della mietitura;
espande la dottrina come il Nilo,
come il Ghicon nei giorni della vendemmia (vv. 23-25).

Sono tutti corsi d'acqua perenne, che permette il raccolto delle primizie (Pasqua), quello più abbondante della mietitura di Pentecoste, e la vendemmia autunnale che rallegra la festa delle Capanne. Questi fiumi mettono in relazione la Sapienza – presente come parola e spirito al momento della creazione (cf. i quattro fiumi dell'Eden) – con i due fiumi dell'esodo dall'Egitto: il Nilo e il Giordano. La Sapienza, cioè, anima la creazione, ma anche la storia. Potremmo dire che i sei corsi d'acqua collegano le dieci parole uscite dalla bocca dell'Altissimo con cui ha creato tutto il mondo⁸ (Sir 24, 3), con le dieci parole pronunciate sul Sinai durante il viaggio del popolo tra i due fiumi, il Nilo e il Giordano.

Quindi si ribadisce che la Sapienza supera gli angusti schemi umani:

Il primo non ne esaurisce la conoscenza
né l'ultimo la può pienamente indagare
Il suo pensiero infatti è più vasto del mare
e il suo consiglio più del grande abisso (vv. 26-27).

Il primo uomo, cioè Adamo (cf. Gn 2), «non ne esaurisce la conoscenza», perché la Torah, che è Sapienza, non era stata ancora rivelata; e nemmeno l'ultimo essere umano potrà dire di averla indagata pienamente (v. 26). Essa ha la vastità delle acque del mare e la profondità del grande abisso (v. 27)⁹.

Ben Sira è maestro e discepolo della Sapienza

Nell'ultima strofa, il Siracide si presenta come maestro di una sapienza, che non è frutto di proprie conquiste intellettuali, ma è semplicemente la Torah da lui imparata – come discepolo – dalla tradizione, e di cui egli è il primo a beneficiare.

Io sono come un canale derivante da un fiume
e come un corso d'acqua sono uscita verso un giardino (v. 28).

Si definisce semplicemente un canale, in cui scorre acqua derivata dal fiume della Sapienza. Egli è però un canale di irrigazione, i cui flutti si ingrossano progressivamente:

Ho detto: "Innaffierò il mio giardino e irriterò la mia aiuola".
Ed ecco il mio canale è diventato un fiume,
il mio fiume è diventato un mare (v. 29).

Si è ingrossato tanto da diventare un fiume, anzi un mare, come il rigagnolo che in Ez 47 esce dal tempio per diventare progressivamente un'onda immensa che si riversa nel deserto, facendolo rifiorire come un giardino, giungendo fino Mar Morto e rendendone dolci le acque salate.

Farò ancora splendere la mia dottrina come l'aurora;
la farò brillare molto lontano (v. 30).

Ben Sira sente che il proprio insegnamento, come una luce (cf. Sal 119,105), si deve estendere anche al di là dei confini di Israele fino a raggiungere i paesi lontani della diaspora, la quale di fatto accoglierà il suo lavoro nella versione greca. Il suo è un insegnamento ispirato da Dio come quello dei profeti (cf. Ger 1,7.9).

Perciò il libro da lui scritto, ridiventerà parola viva anche per le generazioni future:

Riverserò ancora l'insegnamento come una profezia,
lo lascerò per le generazioni future.
Vedete, non ho lavorato solo per me,
ma per quanti cercano la dottrina (vv. 31-32).

Così la sua generosa fatica presente non è stata vana, perché rende la Sapienza disponibile «per tutti quelli che la cercano» nello spazio e nel tempo.

Conclusione: la casa e le strade della Sapienza

Probabilmente Ben Sira è testimone delle prime avvisaglie dell'attrazione che la cultura greca ellenistica esercitava sul suo popolo e forse soprattutto sui giovani. Per alcuni la Torah poteva apparire antiquata, un albero avvizzito che non portava più frutti. La seduzione dell'antico serpente ripresentava alle nuove generazioni l'albero della conoscenza – la luminosa cultura greca – «buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (Gn 3,6). Ben Sira allora, partendo dalla propria esperienza e dallo studio assiduo della Scrittura, esorta i giovani a non vergognarsi della Torah, perché essa è una vera sorgente di vita. Egli si percepisce come un maestro che ricorda la Parola di Dio, la quale sola può smontare le parole del serpente con le sue false interpretazioni della storia.

La Legge, infatti, per lui, non è un insieme di comandamenti limitanti la libertà, tanto proclamata dalla cultura greca. Essa è invece rivelazione¹⁰, una luce che illumina la

strada che può portare ancora verso dell'albero della vita, al centro del paradiso terrestre.

È tutta la vita concreta allora che riprende senso. Non si tratta solo di seguire delle norme liturgiche nel tempio. L'obbedienza a Dio avviene soprattutto fuori del tempio, fuori della *casa*, ascoltando la sua parola liberante nelle *strade* del mondo. È questo il nuovo culto spirituale¹¹ che piace al Signore, come dice il Sal 40,7: «Sacrificio e offerta non gradisci, gli orecchi mi hai aperto». La vera liturgia gradita a Dio, secondo i profeti (cf. Is 1,10-17), consiste nel realizzare ciò che egli chiede¹². E quanti «cercano la sua dottrina», potranno in realtà gustare l'intimità della presenza di Dio ovunque si trovino.

Ben Sira forse ha presente anche le promesse dei profeti Geremia e Ezechiele. Le parole del libro dell'Alleanza non rimangono solo parole programmatiche, per quanto stupende, ma sono accompagnate anche dal soffio dello spirito di Dio, che potrà farle diventare realtà. Come l'acqua che esce dal tempio, *casa* di Dio, la Sapienza-Rivelazione, ha una efficacia straordinaria: fa passare gli uomini dalla sfera della morte al dominio della vita, proprio come l'acqua che fa rifiorire il deserto arido e mortifero. La presenza del Signore, che la Sapienza fa riscoprire, congiunge il cielo alla terra, l'uomo a Dio.

Infine, lasciamo per un momento l'esegesi letterale per entrare in una lettura in cui Sir 24 è visto alla luce dell'insieme della Scrittura cristiana, alla luce di tutto il mistero cristiano. La Sapienza – come abbiamo visto – per Ben Sira si identifica con la Legge, o meglio con la Rivelazione di Dio. Sappiamo però che per i cristiani la Rivelazione non si chiude con la Bibbia ebraica. Essa culmina nella persona stessa di Gesù di Nazaret, riconosciuto come Messia, Parola stessa di Dio fatta carne e venuta a piantare la sua tenda in mezzo ai suoi, Sapienza di Dio continuamente annunciata e infine venuta.

Per i cristiani Gesù è il Verbo di Dio che il Padre ha inviato alla *casa* di Giacobbe, perché a partire di là, questa Rivelazione si diffonda per le *strade* del mondo fino ai suoi estremi confini, e continui a risuonare presso le generazioni future per «tutti quelli che lo cercano» (cf. Sir 24,32-34)¹³.

NOTE

¹ M. GILBERT, «L'éloge de la Sagesse (Siracide) 24)», in *Revue Théologique de Louvain* 5 (1974) 326-348; ID., «Spirito, Sapienza e Legge secondo Ben Sira e il libro della Sapienza», in *Parola Spirito e Vita* 4 (1981) 65-69.

² Cf. il *Targum Palestinese*, che fa la seguente parafrasi: «Una nube di gloria discendeva dal trono di gloria».

³ *Midrash Pesiqta*, 186a.

⁴ Cf. Es 25,8-9; 26,1-37.

⁵ Fra il v.17 e il v.18 il GrII e la Vetus Latina inseriscono questo testo: «Io sono la madre del bell'amore e del timore, della conoscenza e della santa speranza: mi do a tutti i miei figli, a loro scelti da lui dall'eternità». La Volgata latina, invece, riporta il versetto con qualche variante: «Io sono la madre del bell'amore e del timore, della conoscenza e della santa speranza: in me ogni grazia di via e verità, in me ogni speranza di vita e di forza».

-
- ⁶ Cf. Dt 33,4: «Una legge ci ha ordinato Mosè, un'eredità è l'assemblea di Giacobbe».
- ⁷ Sarebbe un eco di Es 24,7: «il libro dell'Alleanza di Mosè», e di Bar 4,1. Il termine *biblos* (libro) sarebbe sconosciuto al traduttore di Ben Sira, che a sua volta non utilizza mai questa parola (*sefer*).
- ⁸ In Gn 1 si ripete per dieci volte l'espressione : «Dio disse».
- ⁹ Cf. Gn 1,2.
- ¹⁰ Anche il Deuteronomio è presentato come sapienza specifica di Israele: «I popoli, udendo parlare di queste leggi, diranno: “Questa grande nazione è il solo popolo saggio e intelligente”». E anche Artaserse, in un documento indirizzato a Esdra verso il 398 a.C., utilizza due espressioni parallele: «La Legge del tuo Dio, che hai nelle mani» e «la Sapienza del tuo Dio, che hai nelle mani» (Esd 7,14.25).
- ¹¹ Cf. la «*logikè latrèia*» di san Paolo (in Rm 12,1): la vita stessa della comunità cristiana è un culto spirituale gradito a Dio. Si noti però che Paolo – in due passi nella stessa lettera – afferma che anche l'annuncio del vangelo è un culto spirituale (Rm 1,9) e una liturgia in cui i pagani divengono un'oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo (Rm 15,16).
- ¹² Cf. Sir 4,14: «Coloro che la venerano rendono culto al Santo».
- ¹³ M. GILBERT, «Lecture mariale et ecclésiale de Siracide 24,10 (15)», in *Marianum* 47 (1985) 539-540.

Tiziano Lorenzin

LA CONTEMPLAZIONE SAPIENZIALE DI DIO CREATORE (Sir 42-43)

Ben Sira si contraddistingue per la sua appassionata rilettura del patrimonio spirituale di Israele: pur a contatto con il nuovo clima culturale instaurato dall'ellenismo, non perde di vista le coordinate fondamentali della fede veterotestamentaria. Sul piano stilistico, inoltre, si lascia apprezzare per la capacità di ricorrere a svariati generi letterari, rimanendo però sempre all'interno di un quadro mentale e uno stile espositivo di stampo sapienziale; il tutto pervaso da un "io" partecipe e palpitante. Ben Sira, dunque, è un maestro nella riflessione e un esempio di maestria nello scrivere.

Non sorprende quindi l'imbattersi in una composizione innica indirizzata a Dio creatore così articolata¹ e al tempo stesso così funzionale alla riflessione del sapiente. Con naturalezza essa si mette in moto in 42,15, fa da preludio all'ampia rivisitazione della storia di Israele (44,1-49,16) e sfocia nell'esaltazione del sommo sacerdote Simone (50,1-24). Si ottiene un dittico composto da due pale di diverse dimensioni ma di pari intensità letteraria e teologica.

Analizziamone dunque la prima, percorrendo due versanti: quello poetico e quello mistico.

In un'eventuale antologia della letteratura ebraica antica la poesia con finalità puramente descrittive occuperebbe uno spazio assai ridotto. Gli Ebrei non hanno coltivato questo genere poetico, attribuendo maggior importanza alla lode di Dio o alla proclamazione profetica. Nella composizione innica di Ben Sira invece spicca una sensibilità "estetica", (in alcuni salmi soltanto implicita: per esempio, 104 e 148), forse spiegabile con l'influsso della cultura greca.

«Chi può stancarsi di contemplare il loro splendore?» (42,25)

Ovviamente si riprendono stilemi e tecniche descrittive ampiamente rintracciabili nell'AT. Ma anche solo da un raffronto con il racconto della creazione di Gn 1,1-2,4a nel testo di Ben Sira si coglie una nota di commossa ammirazione e di compiacimento estetico, che lo sgancia dallo ieratico elenco del Sacerdotale e lo avvicina alle composizioni alessandrine. Ne risulta una composizione letterariamente riuscita e poeticamente ispirata, sgorgata da una (diretta) visione, in profondità, del creato, che agli occhi del poeta lascia trasparire la quintessenza luminosa di Dio: «La gloria del Signore è su tutte le sue opere» (42,16H)².

La composizione è pervasa da lampi di gloria (*kābôd*) e splendore (*hādār*), fasci di magnificenza (*hōd*) e bellezza (*to'ar*)³.

Gli astri del cielo

Non per caso il sole è menzionato due volte (42,16⁴ e 43,2-5): in tutto l'antico Vicino Oriente la sua splendida luminosità, capace di rischiarare e nel contempo incenerire

ogni realtà, assurge a immagine privilegiata della divinità, benefica e nel contempo punitrice; tanto in Egitto (Ra) quanto in Babilonia (Šamaš) il disco solare sta per la divinità che crea l'universo e fonda lo stato e la giustizia. L'imperioso incedere del corso solare è contemplato dal saggio in due momenti: l'uscita nel campo aperto del firmamento e il suo stare imperioso allo zenit (43,2.3). Come nel Sal 19,6, esso è paragonato a un guerriero (*'ābîr*) che s'avanza senza conoscere ostacoli.

Pari considerazione viene concessa alla luna (43,6-8), in Gn 1,14-18 ritratta soltanto come secondo dei due luminari. Il motivo di ciò risiede nuovamente nella valenza religiosa dell'astro: la luna non solo stabilisce i destini (come comunemente ritenevano le popolazioni semitiche), ma con il suo ciclo scandisce anche feste e solennità (43,7a). Ben Sira, esponente della cultura sadocita⁵, pur non appartenendo alla classe sacerdotale, mostra ripetutamente interesse per aspetti legati al culto. Le fasi lunari generano stupore nell'osservatore e lo splendore dell'astro notturno lo rapisce: essa «è un'insegna per le milizie nell'alto» (43,8c), cioè come un faro o una guida per l'esercito delle nubi.

Come già nell'antica religione sumerica del III millennio a.C. tre erano le divinità astrali (Nanna: dio luna; Utu: dio sole, figlio del precedente; la dea Inanna: stella del mattino e della sera), così la triade cosmica di Ben Sira è completata dalle stelle (43,9-10). Esse, insieme al sole e alla luna, formano la corte di YHWH e rappresentano il suo ben schierato esercito, pronto a intervenire per eseguire i suoi ordini. Al pari della luna, gli astri si caratterizzano per il loro splendore e per il ricorso a un'immagine militare (43,10).

Poiché per la mentalità ebraica un essere vive se si muove, allora anche negli astri e nei fenomeni atmosferici pulsa la vita. Con il v. 11 Ben Sira passa dagli elementi cosmici ai fenomeni meteorologici: arcobaleno, fulmine, nuvole, grandine, tuono, vento, tempesta, neve brina, vento di tramontana, ghiaccio, arsura e rugiada (43,11-22). E qui alle visioni più ampie subentrano rapide ma suggestive pennellate. Il lirismo trova particolare espressione al v. 18cd: «l'occhio ammira la bellezza del suo candore [della neve] e il cuore stupisce nel vederla fioccare», verso che trova un parallelo in un passo delle *Odi* di Orazio⁶.

I grandiosi spettacoli della natura

Con poche parole ed efficaci immagini l'autore fotografa i grandiosi spettacoli della natura: come uccelli volano le nubi (14b) e fiocca la neve, paragonabile anche a cavallette che si posano a terra (17); la grandine ha la forza delle pietre⁷ (15b) e la brina il gelido candore del sale (19a); i cristalli di quest'ultima brillano come zaffiro⁸ (19b) e simile a una corazza è il ghiaccio che ricopre ogni specchio d'acqua (20). Infine, come fiamma il freddo vento di tramontana arde l'erba dei monti (21b).

Lo sguardo del saggio conclude la sua traiettoria posandosi su quella realtà mitica e minacciosa che per gli Ebrei era il mare, od oceano (23-25):

Nel susseguirsi dell'elenco, il suo posto rivela che Ben Sira segue lo schema logico di una catalogazione fatta dal punto di vista umano: cielo, atmosfera (= terra), mare; ma il nominare il mare all'ultimo posto potrebbe anche determinare un'inclusione con la prima parte (cielo), volendo così esprimere che si parla del mondo come una unità creata⁹.

Unità creata significa dipendente dal suo creatore. E difatti le descrizioni dei singoli elementi si intercalano con espressi richiami al loro Creatore (43,2b.5.9b.10a.11a.12b). Non solo: Dio è il soggetto esplicito dei numerosi verbi che descrivono la funzione degli elementi cosmici, i quali hanno la loro origine inequivocabilmente dal suo potere: «con la parola (*ômer-logois*) del Signore sono state create le sue opere» (42,15c); «tutto procede secondo la sua parola (*dābār-logos*)» (43,26b). La stabilità del cosmo si fonda sull'essere di Dio; la complementarità¹⁰ degli esseri creati trova il suo punto di raccordo nella volontà divina; il creato manifesta la divinità del suo Creatore.

«Voi che lodate il Signore non stancatevi, perché mai finirete» (43,30)

L'intento del poema quindi non è quello di offrire una celebrazione estetizzante dell'armonia del cosmo e dei suoi fenomeni, bensì di invitare il lettore/ascoltatore a contemplare il Creatore e la sua impenetrabile azione creatrice secondo un percorso originale¹¹. E questo è il versante mistico del poema.

Dio è lodato anzitutto per la sua onnipotenza, intesa non come arbitrario potere di compiere qualsiasi cosa (*omnia potens*), ma come sovrana padronanza esercitata su ogni essere (*omnium rerum potens esse*); Dio crea e quindi controlla le forze più caotiche e misteriose. In questo senso «egli è l'unico fin dall'eternità» e nulla può essere aggiunto o tolto a lui o alla sua meravigliosa creazione (42,21).

È un'idea che Ben Sira eredita dalla tradizione biblica, soprattutto del Secondo Isaia¹². Come il sole campeggia con il suo splendore sull'universo e penetra ogni cosa con il suo calore, così il dominio dello spazio da parte di YHWH si accompagna al dominio del tempo, l'onnipotenza s'accompagna all'onniscienza: «L'Altissimo conosce ogni cosa e prevede il più lontano avvenire; manifesta il passato e il futuro e svela i misteri più nascosti» (42,18cd.19).

La saldatura tra onnipotenza e onniscienza divina fin dal momento primigenio della creazione manifesta il valore sapienziale di quest'ultima, come già anticipato da Pr 8,22-31. Con la creazione del mondo Dio ne comunica la comprensione all'uomo, come si coglie già in Pr 8,32-36. Ben Sira ribadisce in 42,21a quanto già affermato in 24,3-5: la sapienza partecipa all'opera del Creatore, infondendo senso al creato. La conoscenza di quest'ultimo è possibile solo tramite un dono del Dio di Israele e in una prospettiva religiosa: «Tutto ha fatto YHWH e ai fedeli ha dato la sapienza» (43,33). Solo l'uomo 'religioso' ha accesso alla comprensione della realtà creata.

Teologia della creazione

Ora, nel punto precedente si era evidenziato come la creazione rifletta lo splendore divino del suo Creatore. In questo Ben Sira prosegue l'insegnamento dei saggi di Israele per i quali la sapienza si muove quasi completamente nell'orizzonte della creazione. La loro teologia è teologia della creazione.

Si coglie qui un percorso mistico che si muove in direzione opposta rispetto a quello della teologia negativa cristiana, rappresentata dagli scritti di Dionigi Areopagita e sintetizzabile nel modo seguente:

Come lo scultore che "stacca" i blocchi di marmo per far apparire la forma della statua (è l'esempio di Plotino in *Enneadi* I, 6 [1], *Sul bello*), così, "escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri, si conosce e loda sovraessenzialmente il

Sovraessenziale”. La teologia negativa fa così apparire le Tenebre sovraessenziali scartandone gli enti. Bisogna “eliminare”, “sopprimere” o “negare” tutte le conoscenze acquisite al contatto degli enti, per “conoscere” l’Inconosciuto nell’inconoscenza e “vedere” le Tenebre che nascondono la luce che si trova negli enti¹³.

All’apofasia Ben Sira preferisce la catafasia: il creato permette la conoscenza del Creatore, pur non esaurendola, perché l’uno non è riducibile benché riconducibile all’altro. Teologia positiva, dunque, ma nella consapevolezza dell’ammirabile insondabilità di Dio: «lodiamolo ancora, poiché non penetreremo a fondo; egli è più grande di tutte le sue opere» (43,28). Non casualmente la composizione si conclude con una esortazione alla lode: essa è l’unica risposta adeguata di fronte al mistero di Dio insondabile e trascendente; la lode fornisce il punto di equilibrio tra teologia positiva e teologia negativa.

In Ben Sira dunque la lode di Dio si intreccia inseparabilmente con l’attività didattica sapienziale¹⁴. O per usare le parole di Prato:

L’atteggiamento sapienziale sfocia in una lode, che ne è quasi l’elemento risolutore; ciò indica non solo che la lode è punto di arrivo (come in 39,32ss e 43,27ss è il limite positivo di una considerazione della realtà), ma anche che essa è autentico atteggiamento sapienziale¹⁵.

NOTE

- ¹ Seppur molteplici, le proposte avanzate circa la strutturazione del brano (cf. G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*, Biblical Institute Press, Rome 1975, 141-143) concordano nell’individuare un’introduzione che loda il potere di Dio nella creazione (42,15-25) e una conclusione di lode al Creatore (43,27-33); la parte in cui si narrano le meraviglie della creazione (43,1-26) viene invece considerata come unitaria (per esempio, PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, 144) oppure bipartita (per esempio, A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)*, NVB, San Paolo, Alba 1990, 205: 43,1-12; 13-26).
- ² Il lettore sa ormai quanto sia difficile parlare di *un* testo di Ben Sira. Si può trovare una traduzione in italiano del testo ebraico (criticamente ricostruito) in PRATO, *Il problema della teodicea*, 119-121, e del testo greco in MINISSALE, *Siracide*, 201-208.
- ³ Rispettivamente: 42,16b.17d e 43,11b.12a; 43,1b.9a.11b; 42,25b; 43,1a.9a.18a. I primi termini ebraici sono sempre tradotti in greco con *doxa*; il quarto con *kallos*.
- ⁴ Nella traduzione greca il sole addirittura concentra esemplarmente in sé tutta la gloria del Signore: «Della gloria del Signore è piena la sua opera» (42,16G); l’ebraico ha invece: «È su tutte le sue opere» (H).
- ⁵ Sulle linee e gli esponenti del pensiero del secondo sadocitismo cfr. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 2002, 142-178.
- ⁶ I, 2, 1-4 («Iam satis terris nivis atque dirae / grandinis misit pater et rubente / dextera sacras iaculatus arcis / terruit urbem»). Secondo R. KILPATRICK, «Horace, Vergil,

and the Jews of Rome», in *Dionysius* 16 (1998) 63-84, Orazio e Virgilio avrebbero conosciuto la LXX e utilizzato alcuni temi ed espressioni.

⁷ Ovviamente il termine ebraico può essere tradotto con “chicchi”. Resta comunque l’immagine di Dio quale «celesti e gigantesco tagliapietre» (L. Alonso Schökel).

⁸ Il testo greco ha un’altra immagine: «Congelandosi diventa punte di spine».

⁹ PRATO, *Il problema della teodicea*, 193.

¹⁰ «Tutte sono differenti l’una dall’altra e non ne ha fatto alcuna inutile» (42,24H).

¹¹ Non va dimenticato che secondo la mentalità semitica l’essere è conosciuto a partire dal suo agire.

¹² Per esempio: Sal 33,7; 36,7; Gb 9,13; 26,12-13; 38,16; Qo 3,14; Is 51,9-10.

¹³ Y. DE ANDIA, «Pseudo-Denys», in J.-Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, 955-959, 957.

¹⁴ È la tesi di fondo dello studio di M. REITEMEYER, *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach*, Philo, Bodenheim 2000.

¹⁵ PRATO, *Il problema della teodicea*, 384.

Marco Zappella

«EGLI È TUTTO» (SIR 43,27)

Da quasi centocinquant'anni la perentoria e risolutoria affermazione di Sir 43,27 ha attirato l'attenzione degli studiosi. Alcuni, sorpresi dal suo tenore, ipotizzavano che si trattasse di un'aggiunta spuria da parte del traduttore greco. Una volta reperita la medesima formulazione anche nel testo ebraico, non è rimasto altro che cercare di comprenderla.

I numerosi tentativi sono stati sintetizzati da N. CALDUCH-BENAGES, «God, Creator of All (Sir 43: 27-33)», in R. Egger-Wenzel (ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference* (BZAW 321), Berlin 2002, 90-91. Consensi non ha raccolto la posizione di chi vi ha voluto rintracciare uno spiccato influsso della filosofia stoica, come ha trovato espressione in modo particolare nell'inno a Zeus di Cleante.

La più convincente spiegazione mi pare ancora quella espressa da Gian Luigi Prato, che riprende un'osservazione di J. Marböck: «Vista la funzione del v. 27, che è insieme conclusiva rispetto all'elenco e introduttoria rispetto all'invito alla lode dei vv. seguenti, l'espressione designa il motivo per cui Dio è degno di lode. Lo scopo di 42,15–43,33 non è quello di dare un resoconto delle opere create, ma di esprimere il loro valore sapienziale per il fatto che sono piene di gloria e la manifestano; sotto questa angolazione, la sintesi finale è sintesi celebrativa, non quantitativa, e perciò *hkl* si riferisce alle maniere con cui Dio si manifesta nel mondo» (*Il problema della teodicea in Ben Sira*, p. 201 e n. 181).

Marco Zappella

LA GALLERIA DEGLI ANTENATI (Sir 44–50)

Facciamo dunque l'elogio degli uomini illustri,
dei nostri antenati secondo le loro generazioni (Sir 44,1).

Inizia così, nell'opera del Siracide, la sezione certamente più originale, che ne costituisce il climax, il punto d'arrivo. Essa è nota comunemente con il titolo di «Lode dei Padri» (*laus patrum*) o «Elogio degli Antenati». Si tratta di una sorta di galleria di medaglioni dedicati ai personaggi importanti della storia d'Israele, siano essi eroi positivi o negativi, in una rilettura complessiva della vicenda d'Israele come entità politica e soprattutto religiosa, elaborata secondo il genere del midrash haggadico¹.

La lode dei Padri

Questa serie di medaglioni è preceduta da una sezione dedicata alle opere della Sapienza di Dio nella creazione, tra le quali spicca in particolare il canto del sole, della luna e del firmamento. Ben Sira intende dunque proporre un dittico, che intreccia creazione con redenzione, natura con storia, il tutto guidato dall'onnipotenza e dall'onniscienza di Dio e, ancora di più, dalla sua promessa e misericordia (*eleos / hesed*).

L'elogio degli antenati offre alcune indicazioni preziose per la comprensione della teologia del medio-giudaismo.

Il primo tratto che impressiona il lettore è proprio la sequenza storica dei personaggi, che testimonia il consolidamento canonico delle tradizioni della Torah e dei Profeti, sia anteriori che posteriori. Quanto il traduttore di Siracide affermava nel suo prologo («Molti e profondi insegnamenti ci sono stati dati nella Legge, nei Profeti e negli altri Scritti successivi» - Sir Prol. 1), diventa qui criterio d'interpretazione delle proprie tradizioni di fede. Si delinea così una storia nazionale compresa come storia della salvezza o, meglio ancora, come storia dell'alleanza².

La storia della salvezza e dell'alleanza

Questo tema, che percorre e segna l'intera visione siracidea della storia dell'umanità e d'Israele in particolare, è un altro tratto caratterizzante l'elogio degli antenati. Infatti nei cc. 44–49 il termine «alleanza» (*berît / diathêkê*) compare ben 11 volte.

Questo concetto d'alleanza guida in particolare la prima parte della Lode dei Padri, a partire da Enoch – ritenuto il primo dei saggi e segno del dono di una conoscenza di Dio, della vera religiosità – fino a giungere a Davide, del quale si celebra il patto di regalità, parallelo a quello di Aronne.

Il pensiero di Ben Sira sul patto si avvicina molto di più alla tradizione sacerdotale che alla tradizione deuteronomistica, poiché l'alleanza coincide con la benevola e sovrana disposizione della misericordia divina, della libera promessa fatta da Dio ai Padri. Per

questa ragione un'attenzione particolare è dedicata alla benedizione su Aronne che, tra i personaggi dell'alleanza, ha il rilievo maggiore. L'alleanza con Aronne, oltre a consacrare il sacerdozio, serve al Siracide per dire il ruolo essenziale del culto pubblico, reso al Dio d'Israele tramite i sacerdoti, nella religiosità del medio-giudaismo.

Certamente questa esaltazione del culto non avviene in modo separato dall'apprezzamento della Sapienza e della Legge, ma piuttosto lo indica come il punto d'arrivo di una vita buona, condotta secondo i dettami della Sapienza, che giunge ad identificarsi con il dono della Legge.

Fedeltà e infedeltà

Se il tratto dell'alleanza è il filo che contrassegna lo svolgimento della prima parte della galleria dei personaggi – a cui sono legate le disposizioni fondamentali della storia della salvezza, a favore sia dell'umanità che d'Israele – più difficile è invece individuare il filo che lega la seconda parte. In essa abbiamo una riflessione sulla storia d'Israele, considerata come un'alternarsi continuo di fedeltà e infedeltà all'alleanza, con tutte le conseguenze connesse.

Sorprende che Ben Sira quasi non parli dell'esilio, sicché alcuni esegeti ritengono che egli implicitamente lo neghi. Inoltre vi è uno strano silenzio su personaggi importanti del post-esilio, in particolare su Esdra.

Per alcuni studiosi tutto ciò si spiegherebbe bene se si fa l'ipotesi che il Siracide discenda da una famiglia appartenente al gruppo di coloro che non sono andati in esilio, ma sono rimasti nella terra. La riforma radicale di Esdra non riscuoterebbe allora la sua simpatia, proprio perché collegata ai gruppi rientrati da Babilonia, e caratterizzati da un'ideologia più intransigente. Di Neemia, invece, è apprezzato lo sforzo di ricostruzione delle mura.

Il vertice sacerdotale

Il punto d'arrivo è la figura di Simone, il sommo sacerdote, splendido nel suo servizio liturgico (Sir 50,5-20). Egli è esaltato, con tono quasi estasiato, come il nuovo Adamo, come la manifestazione della gloria di Dio sulla terra e rappresenta il culmine della speranza escatologica, di un'escatologia realizzata, che si manifesta nella ricostruzione materiale e nella risurrezione del popolo.

Con Simone torna l'epoca d'oro, cantata dalle correnti escatologiche ed apocalittiche del tempo, perciò il lungo panegirico su Simone è preceduto da un'ulteriore rievocazione degli eroi degli inizi dell'umanità e di Israele: Enoch, Giuseppe, Sem, Set, e soprattutto Adamo «superiore ad ogni creatura vivente» (Sir. 49,16).

Se nella galleria degli antenati vi è il tentativo di realizzare le istituzioni del secondo tempio, c'è però assai di più, e precisamente un messaggio teologico: la promessa di Dio è immutabile e conduce alla creazione e la storia secondo il suo decreto di salvezza. Questo deve portare ad innalzare la lode a Dio, creatore e salvatore; per questo le due parti della Lode dei Padri si concludono rispettivamente con un'invocazione (Sir 45,26) e un invito a lodare Dio (Sir 50,22-25).

Quest'ultimo invito è particolarmente suggestivo e identifica nella misericordia divina il filo rosso di tutte le vicende umane e d'Israele in particolare:

Ora benedite il Dio dell'universo, che compie in ogni luogo grandi cose,
che ha esaltato i nostri giorni fino dalla nascita,
che ha agito con noi secondo la sua misericordia.
Ci conceda la gioia del cuore e ci sia pace nei <nostri giorni
in Israele, per tutti i giorni futuri.
La sua misericordia resti fedelmente con noi
e ci riscatti nei nostri giorni (50,22-24).

Non potendo, per ragioni di spazio, commentare tutti i medaglioni, ci soffermiamo su uno di questi, e precisamente sul ritratto di Elia.

Elia: la parola di fuoco

La ragione della scelta sta nella particolare importanza data alla rivisitazione della sua figura profetica, che ci consente anche di chiarire qualcosa dell'attesa largamente diffusa nel giudaismo di un ritorno di Elia, preannunziato peraltro già nella conclusione del corpo profetico (Ml 3,23-24), attesa della quale dà attestazione ineccepibile anche il Nuovo Testamento.

L'elogio di Elia (con associato il suo discepolo Eliseo) si distende piuttosto ampiamente (Sir 48,1-15), soprattutto se confrontato con i pochi versetti dedicati a figure profetiche pure importanti, come Geremia o Ezechiele (Sir 49,7-10). Dopo il personaggio di Aronne, Elia è certamente la figura più importante per Ben Sira. Ne è prova il fatto che l'autore gli si rivolge direttamente in seconda persona, esprimendo così lo slancio appassionato con il quale il nostro autore pensa a questo profeta d'Israele. Ciò riflette l'importanza che la figura di Elia trova sia nel corpus dei Profeti anteriori, sia nella spiritualità dell'epoca del Siracide.

La sua figura risalta con ancor più importanza se confrontata al silenzio nel quale il Siracide avvolge la storia del regno del Nord. Ben Sira legge la storia del regno di Israele con gli occhi del libro di Cronache, che ha un silenzio analogo. Tutto questo però rende più significativo l'ampio spazio dedicato ad Elia e ad Eliseo.

La prima immagine con cui viene introdotto il profeta di Galaad è quella del fuoco, della fiaccola bruciante:

«Allora sorse Elia profeta, simile al fuoco;
la sua parola bruciava come fiaccola» (48,1).

È un modo per esprimere la forza della parola profetica, consegnata ad Elia, ma è anche un'immagine che rievoca la scena del Monte Carmelo, allorché scese il fuoco di Dio sul sacrificio preparato da Elia (1Re 18,38). La parola di Elia era perciò portatrice dell'efficacia della Parola di Dio, la quale è davvero fuoco che brucia la paglia ed attua il giudizio purificando il cuore.

Certamente il traduttore greco ha un po' addolcito la forza di giudizio radicale attribuito alla parola profetica di Elia, poiché il testo ebraico suonerebbe così: «Finché sorse un profeta come un fuoco, le cui parole bruciavano come una fiamma»³. L'indebolimento del tema della forza distruttiva della Parola consente però di suggerire l'idea del profeta come guida e luce del popolo, attraverso l'immagine della fiaccola che brucia e perciò illumina.

Il Siracide ama dunque presentare Elia come profeta del giudizio divino. Lo confermano i vv. 2-3, in cui Ben Sira rievoca il segno della carestia – con la siccità, prolungata per ben tre anni – e del fuoco mandato contro gli emissari dell’empio re d’Israele:

Egli fece venire su di loro la carestia
e con zelo li ridusse a pochi.
Per comando del Signore chiuse il cielo,
fece scendere così tre volte il fuoco (48,2-3).

In ciò il Siracide riflette la tradizione, già consolidata al suo tempo, che considerava il profeta Elia come il taumaturgo e l’operatore di prodigi per eccellenza. Questi miracoli, attribuiti alla mediazione del profeta, non sono, però, intesi in senso meramente spettacolare, ma vengono visti come finalizzati alla conversione del popolo. Parole e opere sono pertanto convergenti verso un unico grande obiettivo: ricondurre il popolo d’Israele al suo Dio, proprio perché il giudizio non divampi al punto da sterminarlo. Ciò ci aiuta a valutare in modo più adeguato il ritratto miracolistico del profeta Elia: non come concessione al gusto popolare per lo straordinario, ma come corollario del messaggio del giudizio.

L’esaltazione dello zelo di Elia raggiunge il suo apice nel ricordare il prodigio della risurrezione del figlio della vedova di Zarepta (cf. 1Re 17,17-22) che rende la sua figura quasi impareggiabile, come suggerisce l’inciso:

Come ti rendesti famoso, Elia, con i prodigi!
E chi può vantarsi di esserti uguale?
Risvegliasti un defunto dalla morte
e dagli inferi, per comando dell’Altissimo (48,4-5).

La reputazione del profeta viene aumentata da questi miracoli, che confermano l’autorità della sua parola. Si deve apprezzare come il Siracide parli di tale risurrezione come di un «far rialzare», espressione che allude chiaramente all’azione divina, come del resto il Siracide, teologo avvertito, si premura di precisare, aggiungendo che egli ha fatto ciò «secondo il volere di YHWH» (testo ebraico), o «secondo il comando dell’Altissimo» (testo greco).

La voce critica del potere

La figura di Elia è quella dell’eroe della fede nel Signore, che lo sottrae alla paura delle minacce del potere. I racconti dei libri dei Re lo vedono impegnato in uno scontro quasi sovrumano con la dinastia regnante al Nord e complice di ingiustizie oltre che fautrice di pratiche idolatriche. A questo scontro con il potere costituito allude il testo del Siracide:

Tu spingesti re alla rovina,
uomini gloriosi dal loro letto...
Ungesti re come vindici
e profeti come tuoi successori (48,6.8).

Elia è perciò il campione della lotta per la libertà della fede nei confronti dei condizionamenti sociali e politici. Egli predisse la morte di Acab e, secondo una tradizione posteriore, anche della perfida sua moglie Gezabele, la quale aveva voluto l’uccisione del povero Nabot. Elia rappresenta dunque la necessità di una coscienza critica di fronte al potere.

L'altro episodio alluso è quello della malattia di Acazia, che si fidava più del dio Baal-Zebub che di YHWH (cf. 2Re 1). Tale episodio mirava a far capire come Israele dovesse chiedere i beni necessari alla vita e la salute non agli idoli, ma al Signore vivo e vero. Nella malattia occorre la fede nel Signore. Questo è anche il pensiero di Siracide che, pur non demonizzando la medicina, anzi riconoscendola compatibile con uno stile di fede, nondimeno esorta il suo lettore a pregare il Signore per ottenere la guarigione (cf. Sir 38,9).

All'intervento del profeta nella politica fa riferimento il v. 8, menzionando l'unzione di profeti e di re. Si deve notare che tra i due versetti riguardanti il rapporto del profeta con il potere, viene inserito un rimando all'episodio di Elia sul Monte Horeb, allorché, rimproverato da Dio, il profeta scoraggiato riprese la sua missione:

Sentisti sul Sinai rimproveri,
sull'Horeb sentenze di vendetta (48,7).

Per il Siracide l'episodio abissale del passare della voce di silenzio svuotato davanti ad Elia costituì un momento di rigenerazione, di rilancio della sua missione, poiché egli fu strappato così a quello stato di paura e di sconforto in cui si augurava la morte. Siracide non richiama esplicitamente il tormentato viaggio all'Horeb, né la modalità della teofania, quanto l'effetto di tutto ciò: riprendere con coraggio un cammino di cristallina coerenza con la propria missione.

Il rapito al cielo e l'atteso

Infine Ben Sira pone attenzione alla singolare scomparsa del profeta Elia:

Fosti assunto in un turbine di fuoco
su un carro di cavalli di fuoco (48,9).

La rivisitazione di 2Re 2,1-12 appare evidente. Il rapimento di Elia al cielo mostra una distanza tra il testo ebraico e quello greco di Siracide. Quest'ultimo appare più armonizzante con il testo di 2Re 2, parlando di "carro con cavalli di fuoco". Il rapimento al cielo, che segna la scomparsa di Elia, serve a sostanziare l'attesa escatologica collegata alla sua figura.

Ben Sira, infatti, è convinto che Elia non sia morto, ma sia presso Dio e che perciò possa ritornare ad ultimare la sua missione interrotta. Il testo ebraico parla di una scrittura che attesta la necessità del suo ritorno: «Sta scritto che sei designato per il momento opportuno...». Appare chiaro il rimando alla finale di Malachia, come fondazione delle speranze escatologiche collegate al Tisbita. Il testo greco tace l'esplicito rimando scritturistico e dice semplicemente che il profeta è

designato a rimproverare i tempi futuri
per placare l'ira prima che divampi,
per ricondurre il cuore dei padri verso i figli
e ristabilire le tribù di Giacobbe» (48,10).

Il compito di Elia appare triplice. Il primo è riconciliare reciprocamente padri e figli, cioè annunciare una parola che guarisce le relazioni umane, partendo da quelle più profonde e costitutive, cioè quelle parentali. Riconciliare padri e figli vuol dire anche collegare le generazioni nel patrimonio della tradizione che le accomuna. Ciò significa che la Legge sarà riconosciuta dalle generazioni come il tesoro che le collega e di cui esse vivono, trasmettendole l'una all'altra. Altro compito, legato al precedente, è quello

del profeta che chiede la conversione per placare l'ira di Dio, affinché essa non distrugga la terra. Infine il Siracide aggiunge un terzo compito non presente in Malachia, e precisamente quello di ristabilire le tribù d'Israele. Questo compito avvicina la figura di Elia a quella messianica del Servo del Signore (cf. Is 49,6), in quanto restauratore del popolo di Dio. Nell'atteso Elia, Ben Sira vede realizzarsi quanto egli sogna per il futuro del suo popolo e che si è in parte già mostrato nella figura di Simone.

Anche noi!

Il medaglione di Elia si conclude con una singolare beatitudine:

Beati coloro che ti videro
e che si sono addormentati nell'amore!
Perché anche noi vivremo certamente» (48,11).

Il vertice dell'elogio di Elia sta quindi nella considerazione del suo singolare destino, visto come una vittoria della vita sulla morte ad opera dell'amore di Dio. La sua figura diventa perciò, per il lettore, uno sprone alla speranza in una vita oltre la morte, in una beatitudine piena che attende coloro che, come Elia, «si addormentano nell'amore».

In particolare, nel testo greco, al v.11, viene espressa in modo chiaro la convinzione che i morti nell'amore rivivranno e potranno godere della gioia di vedere Elia ritornato. Il testo ebraico, nel medesimo versetto, suona diverso e appare mutilo nel manoscritto e perciò di difficile interpretazione, presumibilmente limitato nella sua portata ad Eliseo, che vide la scomparsa di Elia.

Difficile è valutare se il Siracide si discosti qui dalla sua prevalente visione intramondana o se questo non sia piuttosto da attribuire al traduttore greco. Il fatto è che il lettore che interpreta nell'insieme canonico il testo di Siracide vede affiorare una luce: ultima parola è l'amore di Dio, lo stesso amore che sostiene l'inflessa missione di Elia.

NOTE

- ¹ Cf. A. NICCACCI, «La Lode dei Padri; Ben Sira tra passato e futuro», in R. Fabris (ed.) *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno* (Supplementi alla Rivista Biblica 36), EDB, Bologna 2000, 199-225.
- ² Cf. J. MARBÖCK, «Die "Geschichte Israels" als "Bundesgeschichte" nach dem Sirachbuch», in E. Zenger (ed.), *Der neue Bund im alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (Quæstiones Disputatæ 146), Herder, Freiburg i. B. - Basel - Wien, 1993, 177-97.
- ³ Per il testo ebraico rimando a G. BORGONOVO, «Siracide», in AA.VV. *I libri di Dio. III: La Sapienza di Israele* (= Oscar Varia), A. Mondadori Editore, Milano 2000, 453-558.

Patrizio Rota Scalabrini

L'ETICA DI BEN SIRA

È sintomatico che un libro come quello di Ben Sira¹, la cui origine si pone quasi alla fine del lungo percorso storico dell'antico Israele, sia stato concepito dal suo autore come un'opera sapienziale. Ma in questa riflessione sapienziale, consapevole di essere l'erede di tutta la tradizione di Israele che si era espressa prima nei diversi ricordi della sua storia e nelle varie voci dei suoi profeti, viene metabolizzato quanto di meglio era via via maturato per essere tradotto ora nella proposta di una condotta di vita che fosse ispirata alla legge.

In questa ripresentazione sapienziale dei contenuti e del significato della legge predomina più la *motivazione* che il precetto considerato nel suo nudo contenuto materiale. Il ripensamento della legge in chiave sapienziale si preoccupa in modo speciale di renderla attraente e gratificante, mostrando in essa una certa coincidenza tra la legge che si richiama alla rivelazione sinaitica e quella che si può scoprire attraverso l'esperienza e l'osservazione dei buoni risultati che essa procura a chi indirizza la sua vita secondo i suoi principi.

Si può dire perciò che l'insegnamento etico di Ben Sira è caratterizzato da un'armonia tra fede e ragione, nel senso che quanto viene prescritto dalla prima trova una sua convalida nella seconda. In questa prospettiva di fondo si inquadra l'etica di Ben Sira, caratterizzata da equilibrio e serenità, anche se per certi aspetti non è esente da qualche condizionamento culturale derivato dall'epoca del suo autore.

Finalità etiche di Ben Sira secondo il prologo

È interessante fare attenzione al modo in cui il nipote traduttore indica il metodo seguito dal nonno e la *finalità* per la quale la sua opera può essere utilizzata, al punto che gli è sembrato conveniente tradurla in greco. Essa viene indicata nel desiderio di promuovere «una condotta secondo la legge» (*ennómou bióseos*, v. 14) o di insegnare «a vivere secondo la legge» (*ennómos bioteúein*, v. 35). Questa centralità della legge viene confermata dal posto che le viene assegnato proprio nel capitolo 24, che, collocato al centro del libro, la fa coincidere con la Sapienza personificata che ha preso dimora in Sion:

«Tutto ciò è il libro dell'alleanza del Dio Altissimo,
la legge che ci ha comunicato Mosè
e forma l'eredità delle adunanze di Giacobbe.
Essa trabocca di sapienza...
perché i suoi pensieri sono più vasti del mare» (24,22-23.27).

Per quanto poi riguarda il *metodo* per poter assimilare questa sapienza che deve tradursi in una condotta ispirata alla legge, si insiste molto sulla conoscenza che si acquista attraverso la lettura dei libri sacri e si trasmette con l'insegnamento (*paidéia*: vv. 3.12.29). Ben Sira era una scriba «che si è dedicato per tanto tempo alla lettura della legge, dei profeti e degli altri libri nazionali, avendone conseguito una notevole

competenza». In coerenza con quanto viene sostenuto nell'opera sulla libertà dell'uomo, diventa naturale considerare il problema della corretta prassi etica come un problema di conoscenza, da perseguire attraverso la familiarità con i libri sacri e beneficiando dell'insegnamento degli esperti che ne diventato l'eco con la parola e con lo scritto.

In questo modo ricaviamo già una prima indicazione molto importante sull'etica di Ben Sira: per realizzare nella propria vita una prassi che sia in consonanza con la legge, è importante conoscerla, come si sottolineerà poi tanto nella tradizione rabbinica. La conoscenza è il presupposto dell'azione morale. Giustamente si preciserà nel libro che lo scriba «consacra se stesso a meditare nella legge dell'Altissimo. Ricerca la sapienza di tutti gli antichi e si occupa delle profezie...manifesta la dottrina imparata con la studio e va fiero della legge dell'alleanza del Signore» (39,1-2.8), non meno del medico per il quale si dice che «la sua scienza lo fa camminare a testa alta» (38,3).

Fondazione dell'etica in Ben Sira

Visione sapienziale, dunque, e non legalistica della legge in Ben Sira, che viene inquadrata e fondata in una concezione religiosa della vita personale, della storia nazionale e della stessa creazione. Per la prima volta, con Ben Sira, la tradizione sapienziale si connette con la storia nazionale, anche se essa viene emblematicamente riassunta nei suoi personaggi chiave rievocati da Enoch a Neemia in 44,16-49,13, giacché essi fanno un tutt'uno con i «molti e straordinari insegnamenti, per i quali è giusto ammirare Israele quanto a dottrina e sapienza» (*Prologo* v.3).

Questa coscienza nazionale che lo porta a contrastare moderatamente l'influsso culturale dell'ellenismo a Gerusalemme tra il III e il II secolo a. C., non gli impedisce di fondere in un'unica prospettiva teologica l'ordine universale della creazione con quello che scaturisce in maniera particolare per Israele dalla rivelazione del Sinai. Infatti, mentre prima, con riferimento a tutti gli uomini, Ben Sira dice

Li riempì con giudizio ed intelligenza,
e mostrò loro il bene e il male.
Pose nei loro cuori il suo timore
per mostrare la grandezza delle sue opere» (17,6-7),

passando impercettibilmente ad Israele aggiunge:

Ha dato loro l'intelligenza,
li ha dotati con la legge della vita.
Stabili con loro un'alleanza eterna
e mostrò loro i suoi giudizi.
I loro occhi videro lo splendore della sua gloria,
il loro orecchio udì la meraviglia della sua voce» (17,9-11)².

In questa rievocazione della rivelazione sinaitica si nota un entusiasmo che permea poi, come un sottofondo costante, i vari suggerimenti etici che Ben Sira veicola nel suo insegnamento morale.

Ma dopo, inserito tra il blocco delle sue istruzioni nei primi 41 capitoli e la rievocazione storica dei cc. 44-50, si ha un interludio dove si canta la sapienza del Creatore che rivela la sua gloria nel cosmo:

Egli sonda l'abisso ed il cuore dell'uomo, ne comprende i vari raggiri...
Ha disposto nell'ordine le meraviglie della sua sapienza,
egli solo esiste prima del tempo e per l'eternità (43,18. 21).

In questa visione storica e cosmica di Ben Sira si inserisce in maniera organica, armoniosa e beatificante, la prassi dell'uomo saggio ispirata dalla legge e animata dal timore del Signore, perché essa si realizza nella comunione con Dio e con tutte le creature.

I singoli temi etici

Per dare un'idea sommaria delle tematiche pratiche affrontate da Ben Sira, possiamo partire da questo elenco³, che ci fa vedere come esse si presentano non in modo sistematico, ma occasionale e frammentario, indizio ben chiaro di un approccio concreto e diretto alle varie sfaccettature della realtà della vita:

- *vita familiare* (3,1-16; 7,18-28; 30,1-13; 42,9-14);
- *moglie e donne* (9,1-9; 23,16-27; 25,12-26,18; 36,21-27);
- *economia e ricchezza* (11,10-28; 14,3-19; 31,1-11; 33,20-24);
- *uso della parola* (5,9-6,1; 11,7-9; 19,4-17; 20,1-8. 18-26; 23,7-15; 27,11-29; 28,8-26; 34,7-18);
- *relazioni con gli altri e amicizia* (6,5-17; 9,10-18; 11,29-12,7; 12,8-13,1; 13,2-24; 19,13-17; 22,19-26; 27,14-21; 37,1-6; 38,1-15);
- *aiuto agli altri/poveri* (3,29-4,10; 7,32-36; 18,15-18; 29,1-20; 35,11-36,17);
- *il mangiare* (29,21-28; 31,12-32,13; 37,27-31);
- *attività politica* (10,1-18);
- *culto e sacerdoti* (7,29-31; 34,18-35,10);
- *vere e false vergogne* (41,14-42,8);
- *virtù varie* (1,19-2,18; 3,17-28; 4,20-28; 10,26-11,6; 13,25-14,2; 18,19-29; 22,16-18; 30,14-25; 33,25-33; 36,18-20; 36,18-20; 40,28-41,4);
- *vizi vari* (6,2-4; 18,30-19,3; 21,1-22,15; 22,27-23,6).

La preghiera

Ma Ben Sira parla pure della preghiera.

Una volta che è stata evidenziata la fondazione religiosa dell'etica in Ben Sira, non meraviglierà l'importanza che lui assegna alla preghiera, che prima di tutto è per lui preghiera di lode:

Nel glorificare il Signore, esaltatelo quanto più potete:
ne sopravanza sempre;
per esaltarlo raccogliete le vostre forze,
non stancatevi, perché non finirete mai» (43,30).

In 18,1-14 si ha una meditazione che è un inno a Dio misericordioso e in 39,12-35 una lode per il Creatore che dispone armonicamente e con sapienza il bene e il male.

Ma il passo più importante lo troviamo nella descrizione del programma di vita dello scriba che inizia la sua giornata con la preghiera, per chiedere perdono dei propri peccati e per implorare dall'alto il dono della sapienza (39,5-6). Infine, l'intimo rapporto personale dell'uomo con Dio è espresso con accenti commossi e convinti in modo speciale quando si raccomanda la fiducia in lui nelle prove della vita (2,1-18).

Dovendo ora fare una selezione tra le varie tematiche sopra segnalate, possiamo sottolineare soprattutto il senso della dignità personale, della famiglia, della ricchezza e dell'amicizia.

La dignità personale

Come Ben Sira si mostra fiero e attento per la propria identità nazionale, così lo vediamo pure ben consapevole della dignità personale:

Figlio, sii modesto, ma pensa al tuo onore,
fatti valere secondo il tuo merito:
Chi riparerà al male che uno fa a se stesso,
e chi l'onorerà se egli si disonora? (10,28-29).

Questo consiglio che egli dà riguardo all'indipendenza che si deve avere nell'amministrazione del proprio patrimonio, ha un valore ben più generale che può considerarsi tipico della stessa personalità di Ben Sira: «È meglio infatti che i figli chiedano a te e non esser tu a guardare le loro mani. In tutte le opere mantieni la superiorità, non esporre al biasimo la tua dignità» (33,22-23).

In vista di questa dignità personale si raccomanda la prudenza nel parlare, il dominio dell'ira, l'astensione dal bere troppo vino. Si dà pure importanza a come l'uomo si manifesta nell'espressione del suo volto: «I sentimenti modificano il volto dell'uomo, sia per il bene sia per il male. Il viso contento è segno di cuore soddisfatto, ma i proverbi si scoprono con riflessione e fatica» (13,23-24).

Ben Sira parla pure dell'impegno nel lavoro: «Persevera nel lavoro scelto, ad esso applicati, invecchia nel tuo mestiere» (11,20), dopo che aveva dato questa coraggiosa raccomandazione: «Non rinnegare te stesso per riguardo agli altri, non essere timido quando rischi la rovina...Non sottometterti allo stolto e non aver soggezione del potente. Lotta per la verità sino alla morte e il Signore Dio combatterà al tuo fianco» (4,22.27-28).

La famiglia

Più volte Ben Sira parla della famiglia considerando il rapporto dell'uomo con la moglie, con i figli, con le figlie e con il patrimonio familiare. Dobbiamo ammettere fin dall'inizio che la sua è una prospettiva che oggi si qualifica come maschilista, ma si può capire questo fatto se si tiene conto che i suoi discepoli erano soltanto maschi e che questa era la concezione predominante nel suo tempo.

Verso la donna in generale Ben Sira presenta un atteggiamento per nulla sentimentale o goliardico, ma piuttosto pratico, prudente e realistico, sia essa una estranea, o la moglie o la figlia:

Non consegnare l'anima alla tua⁴ donna, perché non sviscila le tue forze...
Allontana l'occhio dalla donna avvenente e non mirare le bellezze d'una estranea;
molti ha sedotto la bellezza d'una donna, il suo amore brucia come un fuoco
(9,2.8).

All'uomo sensuale ogni pane è soave, non si stanca fino a quando muore. L'uomo che tradisce il letto coniugale dice tra sé: Chi mi vede? (23,17c-18a).

Preferisco abitare col leone e il dragone che abitare con una donna perfida... Non t'affascini la bellezza d'una donna, né ti prenda passione per essa (25,15.20).

La donna sensuale ha gli occhi sfacciati, la si riconosce dalle palpebre. Vigila severo sulla figlia testarda, se trova debolezza ne approfitta (26,9-10).

Segreta preoccupazione è per il padre una figlia, il curarla porta via il sonno; quando è nubile, perché non passi il fiore dell'età, da sposata, perché non venga odiata; quando è vergine perché non sia violata e diventi incinta nella casa paterna, quando ha il marito, perché non sbagli, e dopo il matrimonio, per paura che sia sterile. Sulla figlia indocile esercita una custodia irremovibile, perché non ti renda ridicolo ai nemici e non si mormori nella città e nel popolo sul tuo conto (42,9-11).

Ma Ben Sira sa essere pure sensibile per i vantaggi di un matrimonio riuscito e anche per la bellezza di una buona moglie:

La grazia della donna rallegra il marito, il suo senno gli rimpolpa le ossa... Come sole che sorge nel cielo del Signore la bellezza di una buona moglie adorna la casa. Lucerna che brilla sul sacro candelabro è un bel volto su solido corpo. Colonne d'oro su base d'argento sono le belle gambe sui talloni armoniosi (26,13.16-18).

La bellezza d'una donna rallegra il volto, supera ogni altro desiderio dell'uomo... Chi acquista una moglie comincia la sua fortuna, ha un aiuto che gli è simile e una colonna d'appoggio. Dove manca la siepe, la proprietà è saccheggiata, così dove non c'è moglie, l'uomo erra e geme (36,22.24-25).

Con tutto ciò, egli ci tiene a raccomandare l'indipendenza economica del marito dalla moglie: «C'è collera, vituperio e vergogna senza fine per l'uomo mantenuto dalla moglie» (25,21)⁵.

La ricchezza

Circa la ricchezza, Ben Sira riconosce i vantaggi che essa procura, anche per uno scriba. Essa può essere una benedizione di Dio, ma può essere frutto e poi anche causa di prevaricazione, perché la si può procurare con gli imbrogli e poi può diventare un motivo per essere arroganti. Personalmente, egli si mostra fiero della funzione pubblica della sua professione di scriba, una carriera che fornisce onori e gratificazioni:

In mezzo ai grandi offrirà i suoi servizi e sarà visto dinanzi ai governanti; visiterà le terre di popoli stranieri per provare il bene e il male fra gli uomini (39,4).

Egli non predica la povertà, raccomanda di mettere i mezzi per evitarla, in teoria ha stima della giusta ricchezza, ma di fatto è diffidente verso i ricchi e i potenti, che naturalmente tendono a strumentalizzare chi dà più importanza alla ricerca della sapienza:

Sia un ricco e un nobile che un povero può vantarsi del timore del Signore. Principe, giudice, potente: anche se onorati, sono meno di chi teme il Signore (10,22.24).

La sapienza solleva la testa del povero e lo fa sedere in mezzo ai grandi (11,1).

Non sollevare un peso troppo grande per te, e non frequentare chi è più forte e più ricco di te. Perché accostare la brocca con la pentola? Se l'una cozza, l'altra si spezza. Il ricco fa l'ingiustizia e poi anche minaccia, il povero subisce l'ingiustizia e chiede perdono. Se gli sei utile, ti sfrutta, se hai bisogno ti abbandona... Buona è la ricchezza senza il peccato, la povertà è maledetta in bocca all'empio (13,2-4.24).

L'amicizia

Per quanto riguarda, infine, l'amicizia, che era già un tema tradizionale sia in Egitto come anche in Grecia⁶, Ben Sira si dimostra circospetto, guardingo e discriminante nella scelta degli amici. Ma, dopo tutto, questa cautela indica la consapevolezza delle difficoltà e delle insidie che minacciano per tanti versi le relazioni umane, e perciò troviamo Ben Sira molto preoccupato per le amicizie che si dissolvono lasciandosi dietro strascichi amari e penosi. In ogni caso vi leggiamo osservazioni di sapore negativo unite a quelle chiaramente positive e ottimiste.

Fra le prime:

Prima di farti un amico, mettilo alla prova, non confidarti subito con lui... C'è l'amico che diventa nemico e rivela agli altri i vostri litigi. C'è l'amico compagno dei banchetti, che si dilegua nella tribolazione... Chi teme il Signore è cauto nelle sue amicizie: come è lui, tali saranno i suoi amici» (6,7.9-10.17).

Per quanto puoi pondera i tuoi vicini, e consigliati con quelli che sono saggi (9,14).

Per gli apprezzamenti di carattere positivo, possiamo citare:

L'amico fedele è solido rifugio: chi lo trova, trova un tesoro (6,14);

Non lasciare il vecchio amico perché quello nuovo non l'eguaglia; l'amico è come il vino nuovo: lo bevi con gioia quando è invecchiato (9,10);

Appura con l'amico quello che spesso è una calunnia, e non credere a tutto quello che senti (19,15);

Affezionati all'amico e restagli fedele, ma se hai svelato i suoi segreti non ricercarlo più; come infatti si perde un morto tu hai perduto la sua amicizia; come ti sfugge un uccello di mano hai perduto l'amico e non puoi riprenderlo più (27,17-19).

Alla fine egli giunge addirittura a questo consiglio disinteressato e ardito:

Perdi pure l'argento per il fratello e l'amico, invece che la ruggine lo consumi sotto la pietra (29,10).

Conclusione

Dopo aver passato sinteticamente in rassegna i principali filoni tematici dell'insegnamento etico di Ben Sira insieme alle motivazioni teologiche che li sostengono, si può fare riferimento in conclusione al suo *stile*, nel quale si riverbera lo spirito accattivante e convinto con il quale esso viene proposto. La precettistica che è nella natura stessa dell'etica, si stempera in Ben Sira anche in toni e motivi lirici che affiorano qua e là nella sua opera.

Così si può rilevare nella sua riflessione etica una nota piena di ammirazione e di entusiasmo che vi è sottesa e la sorregge. Le sue convinzioni etiche, pur nella loro fermezza, presentano in modo del tutto naturale e spontaneo un carattere di duttilità, di freschezza e di libera adesione.

Possiamo notare a conferma come, per esempio, viene utilizzato l'elemento della *brina*, una volta in senso naturalistico e una volta in senso metaforico. In 43,19 se ne fa una commossa descrizione insieme alla neve, alla pioggia, al vento e al mare: «La brina egli

(Dio) versa come sale sopra la terra; quando essa gela è tutta punte di spine». Ma prima il momento del suo scioglimento ha offerto a Ben Sira una metafora molto calzante per parlare del perdono dei peccati:

La compassione per il padre non sarà dimenticata, sarà un tesoro per espiare i peccati; nel giorno della tua⁷ tribolazione sarà ricordata, e come brina⁸ si scioglieranno i tuoi peccati (3,14-15).

Così anche la natura inanimata, misteriosa e affascinante, viene coinvolta nella vicenda esistenziale dell'uomo, che in quanto essere libero e responsabile ne costituisce l'apice.

NOTE

¹ Le citazioni del testo biblico in italiano sono tratte da A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)*, (NVB 23), Paoline, Roma 1980.

² P. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), Doubleday, New York 1987, 282.

³ A. MINISSALE, *Siracide. Le radici nella tradizione* (LoB 1.17), Queriniana, Brescia 1988, 18-19.

⁴ Il possessivo manca in H e in G, ma sembra richiesto dal contesto (v. 1).

⁵ Cfr. R. EGGER-WENZEL, «“Denn harte Knechtschaft und Scande ist es, wenn eine Frau ihren Mann ernärt“ (Sir 25,22)», in: R. EGGER-WENZEL – I. KRAMMER (edd.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (BZAW 270), Berlin – New York 1998, 23-49.

⁶ J. CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (Brown Judaic Studies 316), Providence, RI, 2002, 7-11.

⁷ Così con RAHLFS, contro ZIEGLER, che omette il possessivo *sou* con H.

⁸ Con H (K+por, gr. *páchne*) che letteralmente dice: «come calore sulla brina», mentre G interpreta «come bel tempo sopra il gelo (*pagetós*)»; cfr. A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, 155 e 194.

Antonino Minissale

LA MISOGINIA DI BEN SIRA

Il libro di Ben Sira si distingue per la sua posizione decisamente misogina, caratteristica che condivide con altre opere di sapienza. Che questa attitudine negativa verso le donne sia semplicemente riflesso della società patriarcale dell'epoca (Di Lella, Gilbert), mania personale del saggio (Trenchard) o creazione ispirata da una realtà androcentrica ideale (Schroer) è oggetto di dibattito da parte di autori e autrici di tutte le tendenze.

Il libro di Ben Sira dedica molto spazio alla donna:

- 3,1-16 (il padre e la madre);
- 7,23-26 (le figlie e la sposa);
- 9,1-9 (donne pericolose);
- 22,3-5 (le figlie);
- 23,22-27 (l'adultera);
- 25,13-26 (la cattiva sposa);
- 26,1-27 (la buona e la cattiva sposa);
- 36,21-28 (la sposa);
- 41,22-24 (donne pericolose);
- 42,9-14 (le figlie).

A questa lista sono da aggiungere numerosi versetti scelti, sparsi lungo l'opera. Nel testo compaiono, quindi, madri, vedove, figlie, spose, cortigiane e prostitute sempre in relazione con l'uomo che in ogni caso costituisce il suo punto di riferimento («Hai una sposa che ti piace? Non ripudiarla. Però di quella odiata non fidarti», 7,26 Gr). Per di più tutte esse sono descritte secondo un'ottica mascolina, quella di un saggio giudeo che scrive il suo libro unicamente ed esclusivamente per inculcare ai suoi giovani discepoli una rigorosa dottrina per quanto si riferisce alla donna.

Si devono aggiungere testi estremamente favorevoli alla donna, nei quali si lodano le tradizionali virtù femminili come la discrezione, la modestia, la dedizione alla vita domestica, l'armonia tra i due coniugi e – come no? – la bellezza.

«Dono del Signore è la donna silenziosa, non ha prezzo la ben educata. La donna onesta moltiplica il suo fascino, è incalcolabile il valore di colei che sa dominarsi. Come il sole si leva per monti altissimi, così la bellezza della buona donna in una casa ordinata. Lampada che brilla su candelabro santo, è un volto bello su un corpo ben formato. Colonna d'oro su base d'argento, sono le gambe graziose su solidi piedi» (26,14-18 Gr).

Ma sono da segnalare anche altri versetti il cui unico obiettivo sembra essere quello di evidenziare i tratti negativi della donna e in special modo della cattiva sposa (specialmente il cap. 25). Il climax di questo passaggio è senza alcun dubbio 25,24: «Dalla donna ha avuto inizio il peccato e per causa sua tutti moriamo», una interpretazione di Gn 2–3 che incontriamo anche in 2Cor 11,3 e 1Tm 2,14.

Nuria Calduch Benages

BEN SIRA E L'AL-DI-LÀ

Prima della rivolta dei Maccabei (167-164 a.C.) le idee tradizionali dell'AT sulla morte e l'aldilà continuano ad essere le più comuni. Non si parla di alcun tipo di sopravvivenza dopo la morte fisica dell'essere umano. L'unica realtà che emerge con forza è lo *sheol*. È questa una parola ebraica di difficile etimologia che può considerarsi sinonimo di perdizione, distruzione, fossa o abisso. Un luogo molto profondo, situato sotto terra (51,6), dove vanno a finire tutti quelli che muoiono in questa vita («Ricordati della mia sorte che sarà anche la tua: ieri toccò a lui, a te tocca oggi», 38,21).

Ben Sira si preoccupa del tema della morte e lo tratta in varie occasioni in maniera certamente informale, cioè senza offrire uno sviluppo sistematico del tema. In 11,10-28 e 14,11-19 presenta la morte come esperienza della vita; in 40,1-17 e 41,1-4 la morte come limite e destino dell'essere umano; in 38,16-23 gli atteggiamenti prima della morte. In tutti questi testi si pone manifestamente una concezione della morte totalmente terrena, senza alcuna prospettiva escatologica. Ciò che al saggio interessa è ciò che succede prima della morte, non ciò che segue. Per questo egli invita i suoi discepoli a vivere la vita con coerenza e serenità, a sfruttare il momento presente, a sperimentare già ora la misericordia divina, dato che nello *sheol* non c'è né comunicazione, né ricompensa, né gioia, né possibilità di dar lode a Dio. In tal modo, vita e morte si presentano nella dottrina di Ben Sira come due realtà strettamente unite.

In alcuni versetti, tuttavia il traduttore greco ha introdotto nel testo l'idea della retribuzione nell'altra vita, idea che è andata prendendo corpo a partire dalla persecuzione dei Maccabei. Vediamo degli esempi. Il traduttore modifica il testo ebraico di 7,17 («Umilia profondamente l'orgoglio, perché i vermi attendono l'uomo»), introducendo una immagine (il fuoco) che allude ad un castigo nell'altra vita: «Umilia profondamente la tua anima, perché fuoco e vermi saranno il castigo dell'empio». Completa il testo di 48,11 su Elia («Felici coloro che ti videro e sono morti nell'amore») con una glossa sulla speranza della risurrezione: «...perché anche noi vivremo». Questo sviluppo dottrinale si percepisce anche in alcuni testi del Gr II e della *Vetus Latina* (secolo II d.C.).

Quantunque si possano attestare deboli tracce di messianismo nella orazione di 36,1-23, in 45,25 o in 47,1, la prospettiva messianica non costituisce un elemento significativo nell'opera di questo saggio.

Nuria Calduch Benages

AMARE O TEMERE DIO? QUALE DIO ANNUNCIARE NELLA CATECHESI... Riflessioni in margine al libro del Siracide

L'espressione "*timor di Dio*", che ricorre circa 60 volte nel testo di Ben Sira (11 volte solo in Sir 1), esprime senza dubbio un tema ancora caro alla predicazione contemporanea. Anche nel rito della Confermazione, quando il Vescovo invoca lo Spirito santo, tra i sette doni a lui attribuiti, figura con rilievo particolare "*lo Spirito del tuo santo timore*". Tale espressione nel linguaggio odierno crea qualche incomprensione.

Proviamo a capire in che modo il cristiano, vivendo il suo incontro con Dio, il Padre, debba essere animato dal "timor di Dio". E come possa ancora avere senso nella fede dei cristiani oggi.

Il "timor di Dio" nella Bibbia

Nei testi dell'Antico Testamento il timore nel senso di "terrore istintivo", "paura", "inquietudine" dinanzi al potere e alla maestà divina è raro, mentre era frequente nelle religioni pagane e portava gli uomini a vivere una religiosità, colma di tabù e di atteggiamenti irrazionali o superstiziosi. La formula della Sacra Scrittura rimane, in qualche misura, ancora legata all'idea della trascendenza assoluta di Dio, la cui vista provoca la morte.

Ma già l'invito da Dio stesso rivolto ai suoi amici di «*Non temere*» (cf. Gn 15,1; Es 14,13; Gs 8,1; Is 41,10.13; Dn 10,19; ecc.), prelude all'apertura verso una religiosità più pratica, rivolta ad affidarsi totalmente a Dio, come a Colui che realizza la sua volontà di salvezza verso tutti. Egli è il "redentore" e il "salvatore"; il "timore" diventa, perciò, espressione di un autentico legame religioso, misto al rispetto e all'osservanza della Parola di Dio.

«Mosé disse al popolo: "Non abbiate timore: Dio è venuto per mettervi alla prova e perché il suo timore vi sia sempre presente e non pecciate"» (Es 20,20). Così ancora in Dt 6, 1-2: «Questi sono i comandi, le leggi e le norme che il Signore vostro Dio ha ordinato di insegnarvi, perché li mettiate in pratica nel paese in cui state per entrare...perché tu tema il Signore tuo Dio osservando per tutti i giorni della tua vita, tu, tuo figlio e il figlio di tuo figlio tutte le sue leggi e i suoi comandi che io ti do e così sia lunga la tua vita». Ormai il "timore" diventa espressione della fedeltà all'alleanza e comporta un amore che ricambia quello di Dio (Dt 4,37) e un'obbedienza assoluta a quanto Dio comanda. L'idea dell'alleanza e della chiamata all'unione con il Dio santissimo stempera il concetto di timore in quello di amore, liberando ogni fedele dalla paura verso la divinità o gli essere umani.

Nella predicazione profetica il motivo del timore di Dio conduce alla purificazione da ogni elemento servile, contrariamente ai popoli pagani che non sono mai sicuri di non essere caduti nella capricciosa ira di qualche dio trascurato. L'esperienza della

misericordia viscerale di Dio diventa così grande che il timore conduce all'abbandono, alla fiducia, all'amore: «Che cosa chiede a te YHWH, il tuo Dio, se non che tu tema YHWH, il tuo Dio, che tu cammini in tutte le sue vie, che tu l'ami e serva YHWH, tuo Dio con tutta l'anima e con tutto il tuo cuore...» (Dt 10,12).

Nel libro del Siracide il timore di Dio è sinonimo di rispetto verso Dio e corrisponde come già nei Proverbi alla religione o pietà verso Dio. È l'inizio e il coronamento di una saggezza profondamente religiosa che si sviluppa in una relazione interpersonale con Dio in modo da far coincidere totalmente timore e amore, sottomissione e fiducia. Rivelatrici di questo significato sono le due espressioni di Sir 7,29-30: «Temi Dio con tutto il cuore... Ama il tuo Creatore con tutte le tue forze». E il concetto appare ancora più chiaro nell'invito di Sir 2, 2-18.

Nel Nuovo Testamento appare ancora il termine "timor di Dio": nei vangeli il timore esprime il riconoscimento implicito della divinità di Gesù e nel giudizio escatologico il timore diventa sottomissione e vita religiosa. I "timorati di Dio" sono gli uomini pii di Israele e poi i proseliti del giudaismo stesso. Fino all'apostolo Paolo che nell'adozione a figli vede sparire ogni timore servile: «Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore» (1Gv 4,18).

E se già nella catechesi degli anni passati si distingueva tra "attrizione" (ispirata alla paura del castigo) e "contrizione" (ispirata dall'amore), era proprio per distinguere il rapporto con Dio basato sul semplice timore e quello basato invece sulla fiducia. Ma un tal modo di percepire i nostri rapporti con il Dio di Gesù Cristo sembrano essere riduttivi.

Oggi nuovi orientamenti culturali e nuove terminologie catechistiche fanno decadere quasi totalmente l'atteggiamento servile del timore di Dio a favore di un rapporto d'amore, fatto di attenzione e di ascolto, attento a non dispiacere a Colui che si ama sopra ogni cosa.

Il rapporto umano con il Padre secondo Gesù

E questo nuovo modo di vivere il rapporto religioso con Dio ci viene proprio dall'icona stessa del Padre che Gesù ha manifestato al mondo, perché «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio Unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18).

Il prologo di Giovanni ci presenta il tema della Parola di Dio e della sapienza che, in continuità con l'Antico Testamento, esiste da prima del mondo in Dio e per mezzo della quale tutto fu creato. Come per la Sapienza, Gesù fu mandato dal Padre, è venuto nel mondo a compiere la missione di trasmettere il messaggio della salvezza; compiuta la sua missione torna al Padre da dove era venuto. La sapienza in Gesù si incarna e manifesta definitivamente la sua natura personale.

Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in modi diversi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo (Eb 1, 1-2).

In tal senso il "timor del Signore", come afferma Ben Sira, diventa l'inizio (1,14), la pienezza (1,16), la corona (1,18) e la radice (1,29) della sapienza: nel senso, cioè, che rappresenta l'accoglienza da parte del credente della manifestazione del Verbo e della

Sapienza divina. Il “timor di Dio” è sinonimo di disponibilità che si concretizza nell’osservanza dei comandamenti e nel dimorare nella luce.

Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo (Gv 1, 16-17).

E dall’accoglienza facilmente si passa all’amore, atteggiamento non estraneo, già nell’Antico Testamento al “timor di Dio”: «Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore» (Gv 15, 10).

E proprio per questo Luca, nel suo vangelo, introduce spesso l’espressione «Non temere» (Lc 1,12-13.30; 2,10; 5,10): la manifestazione di Dio attraverso la Sapienza e quindi attraverso la Parola fatta carne viene a portare una “bella notizia”, la cui accoglienza ispirata dal “timor di Dio” trasforma l’uomo in luce, in gioia, in vita, in amore. Il rapporto con il Padre diventa figliolanza, amicizia, amore, fiducia nel suo progetto: il regime del timore lascia posto al regime dell’amore.

In Gesù il Padre mostra il suo volto di misericordia anche verso i peccatori e gli smarriti (Lc 15), che culmina nella scena della crocifissione, quando il ladrone esorta il collega crocifisso con lui: «Neanche tu hai timore di Dio e sei condannato alla stessa pena?» (Lc 23,40). E l’esito finale sarà un’invocazione e una promessa, unica nel vangelo: l’invocazione dettata dalla fiducia e dall’amore per il giusto crocifisso e la promessa dettata proprio dalla misericordia che produce gioia e redenzione: «Oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23, 43).

Gesù dunque ha bandito ogni rapporto formale ed ogni timore dal cuore dell’uomo che cerca Dio come Padre: ora Dio non è più da temere, bensì da amare; Dio non è più da indagare con la sapienza umana, sia pur lontana dalla sapienza della cultura ellenistica, ma è da accogliere nella vita; Dio non è più identificabile con la Torah, freddo elenco di prescrizioni, il cui senso ci viene rivelato dal “timor di Dio” e dall’intoccabilità delle sue leggi, ma Dio si identifica con il Figlio morto sulla croce per amore degli uomini.

È una radicale rivoluzione dei rapporti dell’uomo con Dio: Gesù opera, sia pur attraverso una certa continuità, una rottura con le formalità istituzionali presenti nell’antica legge. Noi siamo diventati «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4), figli che gridano «Abbà, Padre!» (Rm 8,15): ci esorta Gesù nel discorso apostolico: «Quanto a voi, non abbiate dunque timore: voi valete più di molti passeri!» (Mt 10, 30). E durante la cena dell’addio: «Non sia turbato il vostro cuore e non abbiate timore» (Gv 14, 27). Anche nel comportamento quotidiano il cristiano si regola non più per timore della Legge, ma per essere in pace con la propria coscienza: «È necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma per ragioni di coscienza» (Rm 13,5).

Ripulire la catechesi dalle contaminazioni pagane

Consapevoli di questo cambiamento di prospettiva, cui accennavamo nel paragrafo precedente, avvenuto con Gesù, la nostra catechesi non può accontentarsi di riprodurre modelli acquisiti di religione o comportamenti ispirati semplicemente alla paura o al peso dell’autorità racchiuso in una concezione “umana” di Dio.

È molto più evangelico parlare di “sequela nell’amore”: infatti, Dio è amore. Questa è la sua identità. Più che la sua onnipotenza che richiama a volte un’immagine autoritaria di

Dio; più che la trascendenza che risuona lontananza dal nostro cuore e dalle nostre preoccupazioni; più che la santità di Dio che introduce una vaga frustrazione per non riuscire a riprodurla in noi ... più che qualità astratte o categorie filosofiche... il Dio rivelato da Gesù è il Dio, amante della vita, che ci ricolma di gioia, che ci ama come figli, che ha pietà e misericordia dei miseri... e ricorro apposta a termini ricavati già dall'Antico Testamento per sottolineare anche la continuità della rivelazione con cui Gesù ha manifestato il volto del Padre.

Ma se l'identità di Dio è amore, anche l'identità dell'uomo è amore, come immagine e somiglianza impressa in noi fin dalla creazione del mondo e ricostruita da Gesù con la sua morte e risurrezione. L'uomo non può incontrare Dio e dialogare con lui, se non sul terreno comune dell'amore; l'amore è lo spazio che Dio ha in comune con l'uomo e l'uomo con Dio.

Il Dio dei cristiani non è una divinità capricciosa che ha bisogno di obbedienza cieca per riposare tranquillo, né un idolo muto che giace sordo nell'oscurità di un tempio sacro, né un inafferrabile divo che ha bisogno continuamente di lodi e di applausi per sentirsi grande e potente... Dio è grande nell'amore ed ha manifestato il suo intimo rapporto con noi attraverso Gesù, nato da donna, vissuto tra gli uomini, morto nella sofferenza accanto ai sofferenti, risorto a vita nuova, primogenito fra i dormienti.

Propriamente nella catechesi cristiana non ha più alcun senso parlare di un Dio vago e indefinito: il Dio dei cristiani ha un nome. È Gesù Cristo, il Figlio di Dio fattosi carne. Non ha più senso parlare di un Dio generico e impalpabile: il Dio dei cristiani ha un volto. È Gesù Cristo, che ci ha chiamati amici e che è venuto ha cercarci prima ancora che noi nascessimo.

Per capire Dio bisogna imparare ad amarlo. Per incontrare Dio bisogna seguirlo nell'amore. Per accogliere Dio dobbiamo lasciarci cambiare il cuore riempiendolo di sentimenti d'amore.

E se anche il cristiano ha scoperto la sapienza che dà senso alla vita, tale sapienza è l'amor di Dio, più che il timor di Dio. E se anche il cristiano esprime un legame religioso con Dio, come Ben Sira, questo legame passa attraverso la sequela di Gesù nell'amore. Cioè, siccome Gesù mi ha amato per primo, indicandomi la strada e venendomi incontro per offrirmi la gioia, la vita, la pace, anch'io lo amo e lo seguo sulla via dei suoi comandamenti. Ma l'amore propriamente non è un comandamento, ma una vocazione, un'identità, un'esigenza di chiunque voglia incontrare il vero Dio di Gesù Cristo.

Infine, amare Dio è la grande vocazione dell'umanità

Ci avviamo alla conclusione di queste riflessioni biblico-catechistiche... Quale Dio dunque ci presenta Gesù? E che cosa vuol dire nel contesto della fede cristiana "timor di Dio"? Mi sembra che la conclusione ci sia suggerita dall'inizio della prima lettera di Giovanni:

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra

comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta (1Gv 1, 1-4).

Dunque, la Parola-Sapienza di Dio si è resa visibile in Gesù: e come tale non è più da cercare, ma da incontrare nella persona di Cristo. Egli è il volto del Dio invisibile che si è reso visibile; egli è il volto del Dio lontano che si è fatto vicino ad ogni uomo; egli è la Parola creatrice che si è rivolta con amore a ciascuno di noi....

Il volto del Dio cristiano è l'amore portato da Gesù verso gli umili e i peccatori, morto sulla croce per amore, risorto per darci la vita. Non esiste altra religione che quella espressa dal farsi discepoli del Maestro e del Salvatore del mondo, Gesù Cristo. Il "timor di Dio" diventa, per il cristiano, amor di Dio. O se timore in qualche misura rimane è timore di tradire il suo amore straordinario; è timore di venire meno alla vocazione a cui Egli ci chiama; è timore di non realizzare il suo progetto di salvezza a nostro favore. Timore che senza di Lui la nostra esistenza terrena si perda e la nostra salvezza eterna diventi irraggiungibile. È timore di perdere l'amico, lo sposo, il Padre.

Nella catechesi occorre dunque spogliare il termine "timor di Dio" da ogni incrostazione pagana: come se Dio ci provocasse paura; o come se dovessimo misurarci con la sua giustizia; o come se alcune aree della ricerca o dell'agire umano fossero inaccessibili ai comuni mortali; o come se dovessimo placare Dio o rendercelo benevolo con le nostre preghiere o offerte...

Da tutti questi aspetti il cristiano è ormai liberato: perché Dio attraverso Gesù ci ha fatto vedere quanto ci tiene a noi e quanto ci ama; attraverso Gesù si è riconciliato definitivamente con l'umanità; attraverso Gesù ci ha già mostrato la sua benevolenza e la sua misericordia. Siamo noi ora che dobbiamo seguirlo e incontrarlo nell'amore. Senza timore o con il "timore" soltanto di perderlo e non essere più nella gioia. Timor di Dio è, infine, timore di perdere Dio, cioè noi stessi e la nostra vita.

Andrea Fontana

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

Commentari

Sul libro del Siracide esistono ormai buoni studi di carattere specialistico; manca ancora, purtroppo, un commentario in italiano di buon livello. Il miglior commentario esistente sul Siracide resta quello curato da P.W. SKEHAN - A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (Anchor Bible 39), New York 1987.

Per un primo approccio al libro del Siracide si può utilizzare con frutto il testo di A. MINISSALE, *Siracide. Le radici della tradizione*, LoB 1.17, Queriniana, Brescia 1988, nel quale il lettore può trovare una esauriente e seria, ma semplice introduzione alla lettura del Siracide. Minissale è senza dubbio lo studioso italiano più esperto nel libro del Siracide; a lui dobbiamo anche un sintetico commento all'intero libro, *Siracide* (Nuovissima Versione della Bibbia, 23), Paoline, Roma 1980, utilizzabile anche da un pubblico non specializzato. Una nuova traduzione del testo è offerta da G. BORGONOVO, «Siracide», in *I libri di Dio. III: La Sapienza di Israele* (Oscar Varia), Mondadori, Milano 2000, 453-558.

Testi di carattere divulgativo

Fra le opere di carattere divulgativo e di facile lettura è utile segnalare ancora i seguenti testi, tutti di carattere introduttivo:

- D. BARSOTTI, *Meditazioni sul libro del Siracide*, Messaggero, Padova 1989.
- N. CALDUCH-BENAGES, *Un gioiello di sapienza. Leggendo Siracide 2*, Paoline, Milano 2001.
- A. NICCACCI, *Siracide o Ecclesiastico. Scuola di vita per il popolo di Dio*, La Bibbia nelle nostre mani 27, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000.
- R. PETRAGLIO, *Il libro che contamina le mani. Ben Sira rilegge la storia d'Israele*, Augustinus, Palermo 1993.
- G. RAVASI, *Proverbi e Siracide*, Dehoniane, Bologna 1989.
- J. RYBOLDT, *Siracide*, Queriniana, Brescia 1997.

Studi di approfondimento

Un testo di studio estremamente denso e specialistico, ma importante in relazione alla teologia del Siracide, è il lavoro di G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira* (Analecta Biblica 65), Roma 1975. Per la questione testuale è significativo lo studio di A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide; Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (Analecta Biblica 133), Roma 1995.

Chi volesse approfondire lo studio è costretto a procurarsi testi in lingua straniera; ricordo soprattutto l'ottima introduzione curata da M. Gilbert, uno dei migliori conoscitori di questo libro: M. GILBERT, «Siracide», *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, XIII, Paris 1996, 1389-1437.

Luca Mazzinghi

Pubblicazioni recenti:

- L. Mazzinghi, «Siracide e Sapienza: due esempi biblici dell'incontro del giudaismo con il mondo ellenistico», in *Due grandi sapienze: Bibbia ed ellenismo. Atti del seminario invernale, San Martino al Cimino. 25-28 gennaio 2001*, Biblia, Settimello 2002, 157-184.
- A. Passaro – G. Bellia (edd.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, Theology* (DCLS 1), De Gruyter, Berlin-New York 2008.
- R. De Zan, *Il culto che Dio gradisce. Studio del «Trattato sulle offerte» di Sir^{Gr} 34,21-35,20* (AnBib 190), PIB, Roma 2011.
- S. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), GBP, Roma 2013.

Michelangelo Priotto

LIBRO DELLA SAPIENZA

Premessa

La sezione introduttiva è costituita da un articolo introduttivo al libro e da una riflessione particolare circa i destinatari di questo libro. Seguono due commenti al testo, uno sulle due digressioni di Sap 11,17-15,17 (Le due digressioni: la filantropia divina e la critica all'idolatria), con una nota sui misteri, l'altro sul midrash di Sap 11-19 (Una riflessione sul passato di Israele), accompagnato da una nota sulla manna. Vengono poi affrontati due temi teologici, uno sulla Parola (La riflessione sulla Parola) e l'altro sulla figura della Sapienza (Il cuore del libro: la figura della Sapienza in Sap 7-9), affiancato da una nota sulla Sapienza e Spirito Santo. Da ultimo viene offerto uno schema di itinerario biblico attraverso tutto il libro. Conclude il tutto la rassegna bibliografica.

INTRODUZIONE AL LIBRO

Il libro, di cui possediamo oggi una ottima edizione critica realizzata da Ziegler¹, ci viene tramandato da una buona tradizione manoscritta greca che fa riferimento specialmente ai grandi codici del IV secolo: Vaticano, Sinaitico, Alessandrino.

Il libro

Quest'opera infatti, assieme a 2Maccabei e in parte a Baruc, è uno dei pochissimi libri scritti originariamente in greco. Soprattutto a partire dall'inizio del secolo scorso alcuni autori hanno voluto difendere la tesi di un originale ebraico o comunque semitico; tuttavia si tratta di una tesi insostenibile e infatti lo studio del vocabolario e specialmente dello stile evidenzia termini e figure tipici della lingua greca. Ciò non preclude tuttavia influenze semitiche, dato il forte influsso delle tradizioni bibliche e giudaiche.

I manoscritti greci riportano come titolo «Sophia Salomónos»; le versioni latine accanto al titolo «Sapientia Salomonis» o «Liber sapientiae Salomonis» hanno anche semplicemente «Liber Sapientiae», da cui deriva la denominazione oggi corrente di «Libro della Sapienza».

Oggi la maggioranza degli studiosi concorda sull'unità dell'opera, scaturita non solo da una redazione finale, bensì da una composizione letteraria². È verosimile che il nostro autore attinga a varie fonti, ma egli fonde questi elementi di varia provenienza in una unità organica marcata profondamente dalla sua personalità. L'imponente studio letterario di questi ultimi decenni ha infatti confermato ed evidenziato che la lingua, lo stile, la struttura e la tematica teologica conferiscono all'intero libro un'autentica unità.

La struttura

Di fronte ad un libro moderno non facciamo alcuno sforzo per scoprirne l'ordine e la struttura; basta dare uno sguardo all'indice e alla composizione tipografica. Il libro antico non possiede queste risorse: di qui la necessità di indizi letterari per segnalare al lettore attento le articolazioni del pensiero scritto. Il libro della Sapienza è molto ricco di tali indizi e gli studi moderni ne hanno evidenziato il significato e l'importanza³.

Il libro è articolato in tre grandi parti:

- 1) vita umana e giudizio escatologico (1,1–6,21),
- 2) elogio della sapienza (6,22–9,18),
- 3) la sapienza nella storia (10,1–19,22).

La prima parte illustra l'antico e difficile problema del rapporto giusti-empi. Apparentemente questi ultimi hanno la meglio sul piano concreto dell'esistenza terrena; in realtà l'autore invita ad andare oltre, ad allargare l'orizzonte fino all'immortalità promessa ai giusti e al giudizio finale che pende sugli empi. Viene così capovolta la situazione.

La parte centrale del libro è occupata dall'elogio della sapienza. L'autore sa che la ricerca e la realizzazione della giustizia non sono un compito umano, bensì un dono dall'alto, il frutto del dono della sapienza; di essa perciò tesse l'elogio (6,22–8,21) e poi invita a perseguirla con la preghiera (c. 9).

Nell'ultima parte del libro l'autore – in uno scorcio grandioso – offre una sintesi della storia salvifica, interpretata come opera della stessa sapienza. Dapprima passa in rassegna l'opera salvifica della sapienza da Adamo fino a Mosè (c. 10); segue poi una sezione dove l'attenzione si focalizza su un periodo storico più breve, l'esodo (cc. 11–19).

Gli indizi letterari mostrano una struttura concettuale molto serrata e coerente: è grazie alla sapienza che il fallimento del giusto nei confronti degli empi viene giudicato solo provvisorio e apparente, in attesa della sua vittoria finale (1,1–6,21); ed è ancora grazie al dono della sapienza che la storia salvifica da essa guidata costituisce già il segno della vittoria dei giusti (10,1–19,21). In tal modo i giudizi storici della terza parte diventano figura e anticipazione del giudizio escatologico illustrato nella prima parte e fondano la speranza della comunità credente giudaica.

Il genere letterario

Il più consono al libro della Sapienza sembra il genere epidittico o dimostrativo, uno dei tre generi letterari della retorica greca, che nella forma dell'encomio si propone di mettere in luce la grandezza d'una virtù e le azioni da essa ispirate. Si tratta di un genere che, pur non essendo soggetto ad uno schema rigoroso, deve tuttavia comportare

l'illustrazione dell'origine della virtù, della sua natura e infine delle sue opere. Nel nostro libro l'autore intenderebbe, dunque, scrivere l'elogio della sapienza: di qui il posto centrale riservato ad esso in 6,22–9,18.

Fra le molte proposte, questa rimane quella più convincente⁴; tuttavia è evidente che il nostro libro costituisce un encomio molto particolare, non soggetto ai modelli classici greci e latini; possiede infatti caratteristiche proprie e non trasferibili.

Essendo Sapienza un libro profondamente religioso, marcato dall'assoluta fede in YHWH, ne deriva che la storia umana è storia salvifica e che la sapienza non è tanto una virtù da acquisire con le proprie forze, quanto piuttosto dono gratuito da Dio, impetrato dalla preghiera. Perciò, pur appartenendo al genere epidittico, Sapienza se ne distingue notevolmente per lo spirito religioso. Due tratti in particolare segnano la sua appartenenza alla tradizione biblico-giudaica: l'approccio midrashico alla storia di Israele e un uso singolare della comparazione.

L'approccio midrashico è soprattutto visibile nella terza parte del libro (cc. 10–19), dove il riferimento al libro dell'Esodo è costante. L'autore non si sente vincolato pedissequamente al testo biblico, come avverrà per i midrashim giudaici giunti fino a noi, né a rigide regole esegetiche; il suo intento invece è quello di svelarci il significato profondo di quanto ci narra l'esodo, che è di lezione e di stimolo ai credenti di tutti i tempi.

La comparazione è il secondo elemento caratteristico di questo libro; essa compare già nella serie di dittici che illustrano il confronto fra la sorte del giusto e quella degli empi (3,1-4,20), ma soprattutto nel grande affresco storico dei capitoli finali, dove l'autore contrappone ebrei ed egiziani. Il principio di fondo è illustrato da questo passo:

Le stesse realtà infatti che erano servite a punire i loro nemici,
nelle loro difficoltà divennero per loro un beneficio (11,5).

Non si tratta di una semplice contrapposizione ebrei-egiziani; l'accento infatti cade sulla comunanza dei mezzi usati ora per il premio ora per il castigo, comunanza che fa riferimento ad un unico soggetto, Dio, e ad un'unica storia, la storia salvifica.

In questo principio di Sap 11,5 appare immediatamente l'importanza del cosmo, perché qui la natura non è spettatrice neutrale nella contrapposizione ebrei-egiziani, bensì partecipa attivamente a favore dei primi; il cosmo diventa luogo e soprattutto autore del combattimento, con un crescendo stupendo nel dittico finale (19,1-21), dove l'autore descrive la nuova creazione. Il dramma storico dell'esodo acquista così una portata universale e tipologica degli ultimi tempi.

L'autore

I cc. 6–9 di Sapienza attribuiscono chiaramente il libro a Salomone, sebbene il nome non compaia mai esplicitamente. In 9,7-8 ad esempio leggiamo:

Tu mi hai prescelto come re del tuo popolo e giudice dei tuoi figli e delle tue figlie;
mi hai detto di costruirti un tempio sul tuo santo monte, un altare nella città della
tua dimora, un'imitazione della tenda santa che ti eri preparata fin da principio.

È chiara l'allusione a Salomone, figlio di Davide e costruttore del tempio di Gerusalemme; su questa base i titoli dei manoscritti greci e le antiche versioni parlano di Salomone autore del libro. Si tratta evidentemente di una attribuzione fittizia, fondata

sulla tradizione biblico-giudaica, che riconosce nel sovrano israelita il saggio per eccellenza (cf 1Re 5,9-14; 10), alla cui autorità fa riferimento la letteratura sapienziale.

L'intento dell'autore reale di Sapienza è quello di conferire al suo scritto una incontestabile autorità e di allacciare la sua riflessione a tutta la corrente biblico-sapienziale. Questo uso della pseudonimia era allora perfettamente legittimo. Se poi l'uditorio a cui l'autore si rivolge non è esclusivamente quello giudaico, come si dirà fra poco, allora l'attribuzione salomonica e regale dell'opera potrebbe conferirle più prestigio e autorevolezza.

L'identità dell'autore di Sapienza ci sfugge; semplicemente possiamo dire che si tratta di un giudeo profondamente religioso, appartenente verosimilmente alla comunità giudaica di Alessandria d'Egitto, conoscitore discreto della cultura greca e aperto al dialogo con la parte più attenta della comunità ellenistico-alessandrina, ma soprattutto animato dall'intento di proporre ai suoi correligionari l'autentica tradizione dei padri.

I destinatari a cui si rivolge

Destinatari del libro sono primariamente i correligionari giudei dell'autore, specialmente quelli che costituivano l'importante comunità alessandrina. Nella prima parte del libro egli ha di mira gli empi. Se è vero che la diatriba ellenistica fa uso sovente di nemici immaginari, ciò significa che il problema consiste non tanto nel definire un preciso gruppo storico, quanto piuttosto nel riconoscere tramite la loro figura letteraria l'esistenza nella comunità giudaica di Alessandria di concezioni e di comportamenti che insidiano e provano violentemente coloro che si mantengono fedeli alla fede dei padri. Il carattere di tipicità di questi empi allarga l'ambito di questo discorso a tutta la comunità alessandrina, mettendola in guardia da un pericolo reale di un ateismo strisciante e da un edonismo velato di melanconia⁵.

L'autore potrebbe rivolgersi pure al mondo pagano, specie a quegli ambienti più sensibili alla problematica religiosa, sia per illustrare il contenuto autentico della fede giudaica contro i numerosi pregiudizi ed opposizioni dell'epoca, sia per proporre in modo però assai discreto questa fede come scelta di vita.

L'esortazione iniziale di 1,1a e quella di 6,1-11.21 fa riferimento ai re e ai governanti delle nazioni; pare difficile negare che qui si tratti davvero di re e di responsabili politici ed è insufficiente rinviare al significato simbolico che la figura del re assume talvolta nella tradizione biblica (come ad esempio in Pr 4,9; Sir 4,15(ebr); 6,29-31). Non si dimentichi che la traduzione della Bibbia ebraica in greco – la cosiddetta LXX – aveva provocato un interesse almeno culturale negli ambienti religiosamente più sensibili di Alessandria; non è perciò inverosimile che lo Pseudo-Salomone possa anche rivolgersi a loro.

L'epoca di composizione

L'epoca in cui venne composta l'opera è verosimilmente quella dei primi anni dell'occupazione romana dell'Egitto da parte di Augusto, avvenuta nell'anno 30 a.C.; non sembra probabile un arco di tempo eccessivamente lungo per la composizione del libro.

L'ambiente culturale

L'autore di Sapienza rappresenta indubbiamente quel giudaismo della diaspora che pur nella fedeltà all'identità tradizionale era tuttavia in dialogo con il mondo ellenistico pagano. Dal libro traspare una buona conoscenza della cultura ellenistica, come testimoniano per esempio i rimandi al pensiero platonico e specialmente al pensiero stoico; quest'ultimo infatti era la sintesi filosofica più attraente, più popolare e più aperta dell'ellenismo. Naturalmente il nostro autore non condivide la concezione e le implicazioni religiose di queste correnti, ma ne risente l'influsso sia a livello di vocabolario che di concetti.

In contrapposizione ad un sapere chiuso e discriminante, quale era difeso da certe scuole filosofico-religiose, come ad esempio il pitagorismo, o anche da gruppi giudaici, l'autore di Sapienza propone soprattutto attraverso la figura di Salomone un insegnamento sapienziale aperto al dialogo e rivolto a tutti gli uomini. Un significativo esempio compare in Sap 7,17-20, dove l'autore descrive la scienza enciclopedica che Salomone ha ricevuto da Dio. È un quadro della cultura ellenistica secondo le varie discipline: cosmologia, cronologia, zoologia, antropologia, botanica; mancano le scienze umanistiche (storia, retorica, dialettica), che però vengono menzionate più tardi in 8,8. Inserendosi in una corrente interpretativa post-esilica che a partire dal testo di 1Re 5,12 evidenziava l'immagine tradizionale di un Salomone scrittore, il nostro autore lo descrive dunque come un filosofo e uno scienziato, dotato di tutte le conoscenze teoriche e pratiche allora coltivate negli ambienti greci.

Questa apertura alla cultura greca appare soprattutto nella parte centrale del libro (6,22–9,18), dove non vengono posti limiti di persone e dove l'insegnamento è rivolto senza pregiudizi a tutti gli uomini. Un passo come quello di 7,14 è significativo:

Essa (la sapienza) è un tesoro inesauribile per gli uomini;
quanti se lo procurano si attirano l'amicizia di Dio,
sono a lui raccomandati per i doni del suo insegnamento.

Qui l'orizzonte non è più quello della contrapposizione fra il giusto e gli empi (cf Sap 1–5) né ancora quello della storia israelitica (cc. 11–19), ma quello umano, senza distinzione di sorta. Anche quando si rivolge ai connazionali giudei, l'autore si rivolge loro in quanto uomo che parla ad altri uomini; è infatti con gli uomini che questa sapienza entra in dialogo, offrendosi come un tesoro inesauribile.

Questo Salomone greco non perde però la sua identità giudaica! Infatti se nel confronto degli altri libri biblici l'influsso greco appare particolarmente evidente, esso non rappresenta però il carattere primario del libro. Questo è costituito dalla tradizione biblica di cui l'autore è profondamente imbevuto. È sulle Scritture che egli fonda le sue riflessioni, nelle quali rivela una conoscenza e padronanza non comuni del dato biblico.

Questa Scrittura arriva però al nostro autore nel contesto della riflessione e dell'esegesi giudaiche. La discussione sul possibile carattere midrashico della terza parte del libro (cc. 10–19) ha interessato molti autori moderni, come E. Stein, P. Beauchamp, G. Camps, R.T. Siebeneck, R. Bloch, A.G. Wright, R. Le Deaut, M. Gilbert, H. Maneschg⁶. Al di là delle differenze con cui questi autori impostano il problema e precisano il significato dei singoli termini, c'è oggi una sostanziale convergenza nell'affermare che l'autore di Sapienza rilegge le tradizioni bibliche, specialmente la grande tradizione dell'esodo, nell'alveo dell'interpretazione giudaica, caratterizzata dal

carattere midrashico. Questo, però, prima di indicare un metodo, esprime anzitutto un atteggiamento, un modo di spiegare la Scrittura volto a sottolineare il suo legame imprescindibile con il popolo di Dio, al di là delle mutate circostanze storiche; è questo legame che permette una rilettura del testo sacro volta ad evidenziarne il carattere di perenne attualità.

Il libro della Sapienza si rivela perciò una fonte importantissima per la conoscenza del modo con cui agli albori dell'era cristiana le comunità giudaiche leggevano e interpretavano le antiche tradizioni bibliche.

La figura della sapienza

La figura della sapienza occupa non soltanto il centro letterario del libro, ma ne è anche l'elemento dottrinale più importante. Questa sapienza appare come una persona distinta da Dio, animata da uno spirito (7,22) e seduta su un trono accanto a quello di Dio (9,4). Non si tratta semplicemente di un puro artificio letterario, ma di un mezzo efficace per sottolineare la realtà dell'azione e della presenza di Dio nell'uomo e nel cosmo; la sapienza definisce così profondamente questa presenza e questa azione di Dio, che diventa essa stessa soggetto, esprimendo in tal modo la visibilità dell'azione divina.

Essa è dunque all'origine della creazione (7,21; 8,6; 9,9), è il principio di coesione del creato (1,7), conserva ogni cosa (7,27) e governa tutto l'universo (8,1). Ma è soprattutto con l'uomo che essa stabilisce un rapporto intimo e profondo, fino ad essere invocata e cercata come la sposa ideale (8,2-8), dove l'immagine esprime quanto profondamente coinvolgente e personale sia per il nostro autore l'impegno della fede.

Questa sapienza infine è l'anima di tutta la storia salvifica, a partire da Adamo fino alla meravigliosa storia dell'esodo; l'autore infatti rilegge tutta la storia salvifica alla luce della sapienza, sottolineando precisamente in essa la presenza amorosa di Dio al suo popolo. Non stupisce che in questa teologia della sapienza così ricca e completa l'autore tenda a convogliare altre nozioni bibliche, come quella di spirito, di parola e di giustizia.

Il messaggio teologico sull'immortalità

Alla luce della precedente teologia della sapienza trova risposta l'interrogativo sul destino dell'uomo dopo la morte e sulla stridente ingiustizia delle sofferenze degli innocenti e del successo degli empi.

Circa quest'ultima, il semplice orizzonte terreno non può offrire soluzioni: per questo l'autore allarga l'orizzonte della vita dell'uomo fino al piano escatologico. Ad una concezione materialistica della vita egli contrappone positivamente la fede nell'immortalità quale partecipazione alla vita stessa di Dio (2,21-24); egli infatti è il Dio della vita e ha chiamato l'uomo all'immortalità (1,15). L'autore non soltanto afferma chiaramente la vita eterna per i giusti, ma essa viene definita come comunione personale con un Dio che ha cura dell'uomo (5,15); qui si misura la differenza con gli enunciati teorici della filosofia greca circa l'immortalità. Il giudizio di Dio dopo la morte col suo carattere di definitività sancirà le scelte compiute in vita (cf. c. 5).

Lo Pseudo-Salomone fonda queste affermazioni circa la vocazione immortale dell'uomo ricorrendo alla Scrittura, soprattutto alla storia dell'esodo (11,1-14; 16,1-19,2), che egli rilegge oltre il semplice piano storico in una prospettiva attualizzante ed escatologica. La comparazione ebrei-egiziani acquista così un valore eminentemente

didattico, illustrando l'insegnamento a cui Dio mira tramite questa storia di castigo e di salvezza. Le piaghe egiziane, con la loro progressione fino alla morte dei primogeniti (18,5-19) e all'annegamento degli egiziani nel mar Rosso (19,1-5), evocano quello che sarà il giudizio escatologico; la radicalità del giudizio di condanna va misurata sul contesto dell'intera storia dell'esodo, dove ai vari appelli alla conversione fa riscontro un ostinato e cieco rifiuto.

Al giudizio di condanna degli egiziani lo Pseudo-Salomone contrappone il giudizio di salvezza degli ebrei. Questa salvezza si configura certamente come salvezza dalle varie piaghe e infine come liberazione dall'oppressione egiziana e dono della terra promessa; ma essa rappresenta anche una tappa del cammino verso la salvezza definitiva.

In questo modo i giudizi storici del passato diventano il segno del giudizio escatologico, e la risposta data all'autore alle domande inquietanti provocate dall'apparente successo degli empi e dall'apparente fallimento dei giusti trova qui una conferma concreta e persuasiva.

Il deciso rifiuto dell'idolatria

Qual è allora la scelta che la comunità credente deve assumere per accogliere la salvezza di Dio? Negativamente è il ripudio assoluto di ogni forma di idolatria; di qui la lunga riflessione dei cc. 13-15 dove compare un excursus contro l'idolatria. Tale fortissima denuncia sorge dalla riflessione dell'autore sulle cause delle piaghe egiziane: esse, infatti, sono dovute sì all'odio e alla persecuzione contro gli ebrei, ma soprattutto alla zoolatria che rappresenta la forma peggiore del culto pagano.

In mezzo al disordine morale di un mondo contemporaneo schiavo dell'idolatria e oggetto di attrazione per molti ebrei, l'autore addita nell'Israele del deserto il segno e il luogo storico della benedizione di Dio e dunque il fondamento della speranza. In questo Israele non brilla sempre un modello di fede, emerge però vigorosa la presenza di Dio, presenza liberatrice, benefica e amorosa. È proprio questa presenza che deve insegnare e orientare la speranza dell'Israele contemporaneo in cammino verso il compimento della storia, perché il Signore non ha mai abbandonato il suo popolo, neppure nei momenti più oscuri della sua storia (19,22).

NOTE

¹ J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, XII,1), Göttingen 1980.

² Tra gli autori che maggiormente hanno difeso l'unità di composizione e di autore del libro della Sapienza vanno annoverati U. Offerhaus e J.M. Reese. Per l'intera problematica vedi l'esaustiva trattazione di J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Borla, Roma 1990, 22-29.

³ Fra gli studi pubblicati in Italia segnaliamo in particolare quello di P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Paideia, Brescia 1984.

⁴ Vedi al riguardo la ricca sintesi di VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 29-51.

-
- ⁵ Circa questo argomento vedi in particolare M. PRIOTTO, *La prima pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione*, EDB, Bologna 1987, 19-27.
- ⁶ Per ulteriori informazioni vedi M. PRIOTTO, «Violenza e persecuzione contro il giusto (Sap 2,1b-20)», in *Ricerche Storico Bibliche* 1-2 (2002) 137-146.

Michelangelo Priotto

QUALI SONO I REALI DESTINATARI DEL LIBRO?

Per chi scriveva l'autore del libro della Sapienza? Chi erano i suoi reali destinatari? Chi sono i malvagi presi di mira? E quali personaggi si nascondono dietro quei re, suoi pari, cui indirizza le sue sapide riflessioni? E ancora, a chi intende rivolgersi quando utilizza il voi? Insomma, chi erano i suoi effettivi lettori?

Una questione aperta

Le soluzioni sin qui prospettate si dividono tra quanti identificano esclusivamente nei giudei alessandrini i destinatari dell'opera e quanti affermano che tra questi debbano essere annoverati anche dei pagani. C. Larcher, uno dei più appassionati e ascoltati conoscitori del libro della Sapienza, termina la sua analisi sui probabili lettori affermando che di sicuro l'autore non sembra «si rivolga sempre agli stessi destinatari o abbia di mira le stesse persone»¹. La risposta, dunque, per quanti non si accontentano di soluzioni ovvie e tradizionali, ma poi in pratica nemmeno tanto condivise, è più complessa e non può essere cercata in un'arbitraria semplificazione dell'uditorio, immaginato come unico, non sfaccettato, devoto e angariato.

L'elaborata struttura narrativa dell'opera sapienziale in questo caso sarebbe ridotta a un viatico, oltretutto eccessivamente colto e inutilmente raffinato, per un gruppo di credenti di media formazione, provati e bisognosi d'incoraggiamento, che difficilmente un sofisticato saggio di scrittura alta, e di sicuro non ordinaria, avrebbe potuto adeguatamente consolare. Un panorama compendioso ma assai indicativo delle soluzioni avanzate dai vari specialisti e delle opinioni più accreditate a riguardo, è offerto da J. Vélchez Líndez nel suo commentario dove sono registrate le opzioni, le scelte e le argomentazioni più accreditate delle due distinte interpretazioni².

Seguiremo a grandi linee la sua ordinata esposizione, esponendo le ragioni dei due schieramenti, integrando e terminando la rassegna con le preziose indicazioni emerse dall'ultimo Convegno di studi biblici organizzato l'anno scorso dalla Facoltà teologica di Sicilia a Palermo sul Libro della Sapienza. Dai lavori, come vedremo, sono emersi nuovi elementi valutativi per una conoscenza storica più documentata e realistica dell'articolato contesto, letterario e sociale di riferimento, in cui si può iscrivere questa discussa e tardiva produzione del giudaismo alessandrino.

I destinatari sono soltanto giudei e quali?

Che l'autore si rivolga ai propri correligionari giudei, come si è detto, è un dato incontrovertibile e unanimemente condiviso, mentre meno ovvia e chiara è l'esatta individuazione, all'interno del pubblico giudeo, di una più variata e articolata composizione dei soggetti sociali e dunque dei destinatari interessati, distinguendo i giudei rimasti fedeli, pur nel mezzo di grandi tribolazioni, da quelli che nel libro, per diverse ragioni, sono bollati come rinnegati e apostati per il loro disimpegno religioso e morale. A questi due gruppi si potrebbero ancora aggiungere quei giudei costituiti in autorità o considerati a vario titolo dei notabili nella società alessandrina che, unitamente ai giovani inesperti da educare e ai meno attrezzati intellettualmente da

preservare, sono sottoposti a pressioni sociali disgregatrici o tentati da mode centrifughe che spingevano verso l'adattamento, l'integrazione e l'acritica assimilazione culturale che rischiavano di dissolvere l'identità religiosa.

Si tratta di soggetti, gruppi o categorie condizionati dalle sollecitazioni e dai ricatti dell'ambiente sociale circostante, facilmente contagiati da fenomeni di sincretismo religioso, esposti alla perdita o verosimilmente alla contaminazione del proprio patrimonio culturale, ma soprattutto indotti a praticare comportamenti o ad assumere modelli etici lontani dagli obblighi e dalle esigenze del proprio credo.

Il buon senso di queste indicazioni riguardo ai destinatari è palese e l'argomentazione più adoperata fa leva sulla necessità che i lettori del libro, in un difficile tempo di contrasti e di persecuzione, dovevano essere per forza dei credenti, osservanti e conoscitori delle scritture e delle tradizioni d'Israele, perché altrimenti non avrebbero ricevuto alcun incoraggiamento e consolazione dal ricordo della protezione divina accordata al popolo eletto su cui fa leva l'autore della *Sapienza*. Infatti, senza una conoscenza seria della storia sacra, consegnata alle narrazioni delle lontane imprese vissute dai padri, la rivisitazione di quegli eventi gloriosi, enfaticamente narrati nella terza parte del libro, sarebbe stata incomprensibile. Solo chi credeva nel valore eterno dell'alleanza divina tramandata dai racconti fondativi d'Israele, poteva ricevere conforto dal ricordo di fatti e racconti, così remoti e contraddetti dall'incerto presente, oltretutto giudicati dai non giudei e dai pagani colti di Alessandria alla stregua d'ingenue favole o di leggende speciose e interessate.

Questa interpretazione a tinte forti dell'ipotetico pubblico del libro è però obbligata a sottacere o a sottovalutare alcuni espliciti riferimenti sui destinatari espressamente menzionati nel testo (vedi Sap 1,1 e 6,1ss.), interpretando queste indicazioni solo come «semplici espedienti letterari». In particolare, sui re prima citati, a partire da R. Cornely, il dibattito si è incentrato sul valore simbolico di questa figura retorica ripresa dall'autore di *Sapienza* «non perché ad essi sia rivolto il libro, ma per aggiungere forza e lustro al discorso»³. Si cita in proposito come risolutore l'esempio dei profeti che, nei loro oracoli, si rivolgevano anche ai popoli pagani con lunghi vaticini di rimprovero e di condanna, ricordando come queste profezie difficilmente potevano essere diffuse e conosciute dalle nazioni straniere. Gli uomini della profezia usavano già questo artificio letterario a conforto del popolo d'Israele, rivolgendosi ai soli israeliti con l'esplicita intenzione di consolarli ed esortarli nella prova. Insomma, anche il nostro autore s'indirizzava letterariamente ai principi e ai capi del popolo, ma nella realtà la sua parola era rivolta soltanto ai suoi correligionari in difficoltà.

J.M. Reese, riprendendo le tesi di Cornely, ripropone le stesse argomentazioni giungendo però ad una conclusione più mirata e selettiva: la sua interpretazione è che *Sapienza* è un tipico libro di scuola concepito esclusivamente per la formazione dei futuri *leaders* della comunità giudaica, «per renderli idonei a sviluppare un atteggiamento positivo relativamente alla loro attuale situazione», nel contesto di una società aggressiva come quella alessandrina, evoluta culturalmente ma ostile e comunque maldisposta religiosamente e moralmente verso la tradizione d'Israele. Per queste ragioni Reese, che esclude nettamente la possibilità di una conoscenza della traduzione greca della LXX da parte di non ebrei colti di Alessandria, afferma che «il sapiente non s'illudeva che i governanti pagani studiassero il suo libro», perché «soltanto chi conosce la Sacra Scrittura è in grado di simpatizzare con il modo di scrivere del saggio»⁴. Tuttavia deve ammettere che *Sapienza* può rivolgersi ad un pubblico

più composito, concedendo che tra i lettori si possa riconoscere anche un gruppo di pagani, magari quei proseliti giudei o quei «timorati di Dio» che in terra di diaspora erano vicini al giudaismo del secondo Tempio⁵.

Da ultimo M. Gilbert, riprendendo la tesi di Cornely e di Reese, ha ritenuto di poterla sviluppare ulteriormente ancorandola alla tradizione di Sal 2,10 che interpreta i “re” come governanti o come detentori del potere politico, anche se in definitiva opta per una concezione simbolica della regalità. Il potere più giusto, utile e apprezzato sarebbe da ravvisare nell’autorevole condotta, prudente e luminosa, dei sapienti e non nella dispotica autorità dei potenti. In quest’ottica Gilbert, seguendo la tradizione sapienziale che accordava ai saggi il privilegio riservato ai re di giudicare i popoli (vedi Pr 4,9; 4,15 ebr.; 4,29-31), individua lo scopo vero, anche se non dichiarato, dello Pseudo-Salomone in quella volontà di spingere gli israeliti non verso astiose conflittualità religiose, quanto piuttosto verso il conseguimento della più amabile ed accessibile regalità della sapienza⁶. Si tratterebbe di un discorso consolatorio, fatto esclusivamente ad uso interno della comunità giudaica di Alessandria, e che perciò non ha senso immaginare rivolto anche ai pagani. Su questa linea che tende ad escludere un pubblico pagano, si muovono anche i più recenti lavori di M. Priotto e di L. Mazzinghi.

Tra i destinatari anche i pagani?

L’interpretazione più diffusa e comune fra i commentatori va però in un’altra direzione. In molti da E. Schürer a F. Zorell, da R.H. Pfeiffer a R. Bloch, da L. Alonso Schökel a C. Larcher, hanno criticato le affermazioni un po’ troppo schematiche di J.M. Reese che negava ai cittadini non giudei di Alessandria un interesse per gli scritti giudaici in lingua greca.

Al tempo di Augusto grande era la diffusione letteraria di opere di argomento religioso e di contenuto etico e la *pax romana* aveva di fatto infranto ogni barriera ideologica consentendo una traversabilità delle frontiere culturali in ogni direzione. Per questo l’asserita impossibilità, per un autore ebreo della diaspora greco-romana, di tener conto anche di lettori pagani, suona aprioristica e non dimostrata. Del resto, proprio all’interno dello stesso mondo biblico, si trovano illuminanti esempi di passi dove ci si rivolge a governanti, israeliti o stranieri, come in forma narrativa accade in Ester e nel terzo libro dei Maccabei o nel genere apocalittico di Daniele⁷.

Questi autori inoltre ricordano che una parte considerevole della letteratura giudeo-ellenistica era espressamente destinata ad un pubblico pagano, come del resto ha fatto lo stesso Filone che ha indirizzato non poche opere a lettori non giudei. Alcuni commentatori affermano anzi che l’autore di *Sapienza* aveva una coscienza più lucida e un’acutezza maggiore di altri nel perseguire questo scopo. L’argomento di convenienza, secondo cui si rivelava quanto mai inopportuno, rischioso e controproducente che il libro si potesse rivolgere, anche solo in parte, a lettori non giudei, in particolare ai governanti pagani, per il suo contenuto sciovinista, per il suo messaggio polemico, ma ancor più per le sue condanne morali, era ribaltato da considerazioni stilistiche e sociali. Proprio lo stile coltivato e la mano leggera dello Pseudo-Salomone, che con maestria presentava argomenti accattivanti, inducendo a distinguere tra pagano e pagano, rivolgendosi ad un pubblico elevato ed illuminato, riusciva ad evitare ogni fraintendimento nazionalistico ed etnocentrico.

Per questa ragione, quanti affermano la possibilità di includere anche i pagani tra i destinatari, interpretano i passi in cui si parla di “principi” e di “re” sia in termini letterari, sia in senso realistico. La probabilità di rivolgersi ad autentici re come possibili lettori del libro, da alcuni commentatori, non è scartata, ma l’ipotesi più convincente e adeguata al contesto sociale del tempo sembra quella di configurare i giusti come veri principi e re, perché dietro le affermazioni di Sap 3,7-8 e 5,15 vi è la concezione dell’autore secondo cui soltanto i giusti e i sapienti sono gli autentici re, benedetti da Dio e da lui onorati ed esaltati in premio della loro pietà (2,22b; 5,15b). A questi “re” è dato di reggere popoli e nazioni come si legge in 3,8 e 5,16ab⁸.

La conclusione di J. Vélchez Líndez, che aderisce a questa opzione, è che l’autore giudeo di *Sapienza* compone un’opera letteraria, non solo per confermare e consolare i giudei insidiati da molteplici pericoli esterni o per attirare quanti per la loro debolezza si erano allontanati dalla fede dei propri antenati, ma soprattutto per raggiungere anche quegli ambienti culturali non giudaici più aperti e tolleranti. Anche se il libro si presenta come encomio della sapienza giudaica e, al pari di altre opere giudeo-ellenistiche e pagane di quel vivace periodo, conserva un implicito ed indiretto fine apologetico, non urtava tuttavia la sensibilità di un pubblico colto. L’artificio retorico adoperato dall’autore, con il suo stile ermetico attutiva anche l’ironico tono recriminatorio, permettendo anche ad un lettore pagano di condizione elevata di apprezzare quanto di valido c’era nella tradizione d’Israele⁹.

Si può andare oltre?

Sui reali destinatari di *Sapienza* si può andare oltre le sensate conclusioni e le contrapposte ipotesi fin qui formulate? Con gli strumenti forniti dai metodi tradizionali, la letteratura recente ha confermato che non si fa tanta strada. Solo una rinnovata, e fortunata, indagine delle fonti storiche e letterarie potrebbe dischiudere nuovi orizzonti di conoscenza dell’effettiva società alessandrina in quel contrastato periodo di passaggio verso il consolidamento dell’istituzione imperiale. Un aumento di conoscenza potrebbe venire anche dall’apporto degli approcci compiuti attraverso le scienze umane. E proprio da questi due ambiti di ricerca, nel recente convegno di Palermo, sono scaturite nuove e convergenti indicazioni che permettono di fare maggiore luce sui reali destinatari dell’opera¹⁰. Vediamone succintamente il contributo.

Il contributo dell’approccio antropologico

Cominciamo dall’apporto dato dalla *lettura storico-antropologica*. La doppia interrogazione dei testi, sociologica e antropologica, che questo nuovo approccio richiede, mostra come i soggetti supposti dal redattore sono molteplici. Dal testo emergono due contrapposte coppie di destinatari: da una parte ci sono i giudei fedeli alla tradizione religiosa dei padri, umiliati e perseguitati, cui è contrapposto un gruppo di rinnegati o apostati disillusi, immorali e violenti; dall’altra c’è il popolo degli israeliti salvati dall’ottusa inospitalità dell’Egitto prima e di Canaan dopo, che ha come anti-figura il popolo stolto degli antichi egiziani, inutilmente educati da eventi storici provvidenziali. Questa struttura di soggetti contrapposti e di figure antitetiche segue lo schema binario già collaudato in *Proverbi*, dove all’autorevole funzione del padre-maestro-saggio da una parte è contrapposto dall’altra il ruolo trainante delle cattive compagnie, così come all’amabile e radiosa figura femminile di Donna Sapienza che

conduce alla vita è contrapposta Donna Follia, l'inquieta e notturna straniera che fa scendere agli inferi¹¹.

Dietro questa doppia struttura antitetica, dietro i soggetti della contrapposizione retorica, l'analisi storico-antropologica è convinta di poter rintracciare i reali protagonisti della vita sociale implicitamente iscritta dal redattore tra le righe della sua narrazione sapienziale. Se poi si osserva che nel libro della *Sapienza* la costruzione di questi personaggi non è di tipo pedagogico-letterario come in *Proverbi*, né risponde ad un'esigenza etico-filosofica come in Filone, ma ha un intento apologetico-escatologico si comprende meglio il senso di questo parlare indiretto e figurato.

Con la sua raffinata e compiaciuta opera letteraria, con il suo pretenzioso encomio, l'autore può raggiungere più di un obiettivo: accomunando nella condanna due soggetti diversi, i giudei rinnegati e gli inospitali egiziani, può associare nell'incoraggiamento gli israeliti fedeli e i greco-romani illuminati. La costruzione letteraria ha dunque un valore di parabola per identificare i reali destinatari del libro. Le due categorie condannate hanno in comune i tratti di un rinnegamento dei valori condivisi: i giudei rinnegati, descritti con i tratti di un'empietà inarrestabile, sono i protagonisti negativi di un'assimilazione culturale acritica e devastante che li ha spinti verso una tragica corruzione morale (1,16-2,20), il cui esito è un sistema di vita in cui la violenza è criterio ultimativo; gli antichi pagani, descritti come una massa incolta e ottusa, sono presentati come uomini che hanno attentato al sacro e condiviso costume dell'ospitalità¹². I soggetti positivi, destinatari dell'attenzione dell'autore, sono a loro volta accomunati dalla benefica azione della sapienza divina: da una parte i fedeli ebrei sono esortati a pazientare e a sperare nel giudizio escatologico di Dio; dall'altra una cerchia di non ebrei di buona istruzione, e non identificabili con gli inospitali egiziani, sono invitati a riflettere sulla condanna che la sapienza eterna ha riservato e riserva a quanti praticano la *misoxenia*. L'amore paziente di Dio per tutte le sue creature, l'infinita moderazione divina verso l'insensatezza pagana, non era un garbato invito rivolto proprio ai pagani a riconoscere che la sapienza operava nella storia, invitando tutti ad una condotta conforme alla sapienza (11,21-12,2)? L'autore, con rispetto e distacco, si rivolge ai lettori non giudei con argomentazioni pacate e condivisibili, senza volontà colonizzatrice e senza trattarli da adepti o da «timorati di Dio».

Il contributo dell'indagine storica

Una conferma di questa interpretazione viene anche dall'indagine storica che, con un approccio più ampio e completo, doveva conoscere cosa in concreto poteva determinare la perdita d'identità religiosa per i giudei della diaspora alessandrina. L'indagine condotta da Marie Françoise Baslez ha individuato, attraverso una lettura storica delle fonti letterarie, quei rapporti antropologici e quelle pratiche sociali che nella realtà potevano condurre, secondo le preoccupazioni manifestate in *Sapienza*, ad un progressivo e inarrestabile processo di assimilazione che, proprio per inseguire a tutti i costi la «parità» con l'elemento greco della polis, rischiava di condurre ad una devastante de-giudaizzazione¹³.

Emerge così il carattere «triangolare» dei rapporti tra i gruppi sociali presenti nella metropoli ellenistica, dove accanto agli abitanti Giudei ed Egiziani si profila anche il ruolo dei Greci. All'interno di questa complessa triangolazione, sono da annoverare i giudei apostati, soggiogati dal richiamo ideologico dell'ellenismo, indicati nel testo come gli uomini «di cattiva qualità» (2,16). Il fascino contagioso dell'ellenismo

decadente agiva in una ristretta cerchia sociale che riteneva di poter guadagnare l'immortalità mediante forme di eroizzazione culturale che assimilavano alla natura divina e la morte prematura era vista come un evento trasfigurante. L'autore di *Sapienza* aveva cercato di correggere in un'escatologia credente la presunta immortalità assegnata in questi circoli di tipo dionisiaco ai morti prematuramente (4,7-14). Tra questi da segnalare il club dell'«Attesa della morte in comune» (*Synapothanoumenôn*), che si fa risalire ad Antonio e Cleopatra, un gruppo che per il suo nichilismo, sembra proprio preso di mira nella condanna degli «associati della morte» (1,16).

Dall'indagine storica emerge un altro tratto caratteristico della società alessandrina che va oltre la presenza pervasiva e ingombrante del dionisismo condannato per il carattere occulto e orgiastico dei suoi riti: si tratta del ruolo negativo che la cultura dell'immagine svolgeva nella vita religiosa del tempo. Il «fascino del visivo» operante nei comportamenti sociali, come i segni di riconoscimento dei circoli dionisiaci (*symbola*) di 2,9, le immagini portafortuna (14,1) e i «pittori di fantasie» (15,4), gettano una luce nuova sulle vere ragioni della polemica anti-idolatrice del libro. Non un generico attacco alle seduzioni idolatriche del potere politico, ma una polemica specifica e mirata verso una moda perniciosa che, in maniera subdola, attenta alla fede della popolazione giudaica più esposta, perché la spinge a cercare e trovare le ragioni di un possibile e necessario compromesso all'interno della stessa tradizione biblica, come per esempio si evince nel racconto del serpente innalzato nel deserto (cf. c. 16)¹⁴. L'autore scrive per arginare la forza d'attrazione del visivo e per ribadire la necessità dell'adesione all'unica Parola che salva.

In conclusione

Queste misconosciute fenomenologie socio-religiose, con la loro forza attrattiva, dovevano esercitare quindi una grande influenza anche sulla popolazione giudaica, specie giovanile, com'è testimoniato dallo spazio considerevole assegnato dall'autore alla polemica anti-idolatrice. L'invettiva contro gli idoli, unitamente alla doppia costruzione antitetica sopra ricordata, mettono in risalto le ragioni che assimilano la condanna degli empi a quella del popolo empio: in entrambi i casi non si è reso onore alla sapienza. I primi perché hanno rinnegato la fede nella potenza della Parola di Dio (2,21-22), gli altri per l'uso sconsiderato delle loro capacità intellettive che li ha resi incapaci di cogliere per analogia qualcosa della vera natura di Dio (13,1-9). Per l'autore di *Sapienza* questo ha determinato il progressivo scadimento verso la menzogna dell'idolatria (14,27-29) e verso l'inganno autodistruttivo dei culti misterici (14,23.25.28).

La narrazione del redattore rispecchia quindi il sistema di rappresentazioni collettive presenti nella metropoli alessandrina al tempo di Augusto, disegnando una fitta rete di rapporti che porta a riconsiderare la complessità di un'articolazione, non solo all'interno della comunità giudaica, ma anche tra questa e le diverse culture della *polis*. Una ragione in più per includere, tra i probabili destinatari dell'opera, anche qualche sensibile lettore pagano.

NOTE

- ¹ C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou de la Sagesse de Salomon*, I (EtB 1), Gabalda, Paris 1983, 114.
- ² J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, Borla, Roma 1990, 71-75.
- ³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 72.
- ⁴ J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), PIB, Rome 1970, 148-149.
- ⁵ REESE, *Hellenistic Influence*, 151.
- ⁶ Vedi le riflessioni conclusive di M. GILBERT, «Sagesse de Salomon», in *DBS XI* (1986) 91.
- ⁷ Cf. tra gli altri L. ALONSO SCHÖKEL, *Sabiduría*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974, 73.
- ⁸ Sui giusti intesi come re, oltre a REESE, *Hellenistic Influence*, 148-149, vedi M. GILBERT, *Sagesse de Salomon*, 101-102.
- ⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 75.
- ¹⁰ G. BELLIA - A. PASSARO (edd.), *Il libro della Sapienza, Tradizione, redazione, teologia*, Città Nuova, Roma 2003.
- ¹¹ Cf. G. BELLIA, «Proverbi: una lettura storico-antropologica», in G. Bellia - A. Passaro (edd.), *Il libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999, 85.
- ¹² Per l'identificazione di questi personaggi negativi, empi, rinnegati o idolatri, vedi M. CONTI, «L'umanesimo ateo nel libro della Sapienza», in *Antonianum* 49 (1974) 423-447 e A. SISTI, «L'ateismo di Sap. 2», in *Bibbia e Oriente* 28 (1986) 41-54.
- ¹³ Espongo qui le conclusioni del lavoro di M.F. BASLEZ, «L'autore della Sapienza di fronte all'ambiente letterato alessandrino», in G. Bellia - A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 43-67.
- ¹⁴ Su questo punto cf. l'analisi esegetica del cap. 16 condotta da A. PASSARO, «Il serpente e la manna. Ovvero della Parola che salva. Esegese di Sap 16», in G. Bellia - A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 143-160.

Giuseppe Bellia

LE DUE DIGRESSIONI: LA FILANTROPIA DIVINA E LA CRITICA ALL'IDOLATRIA

Nel grande quadro della storia salvifica guidata dalla Sapienza di Dio (10,1–19,21) l'autore inserisce due lunghe digressioni, l'una sulla filantropia divina (11,17–12,22) e l'altra sulla critica dell'idolatria pagana (cc. 13–15).

Le due digressioni

Queste due digressioni, anche se di fatto interrompono il discorso, sono ben integrate nel contesto generale di Sap 11–19; infatti esse sono delimitate da tre passi strettamente uniti fra loro (11,15-16; 12,23-27; 15,18-16,1), in cui lo Pseudo-Salomone caratterizza negativamente gli animali oggetto di culto; per tre volte sottolinea che la punizione avviene mediante gli stessi animali oggetto di venerazione e per tre volte insiste sul valore pedagogico di tale punizione.

L'autore, prima di evocare la piaga degli animali, si pone due domande: 1) Perché Dio non punisce in modo immediato e definitivo Egiziani e Cananei, mentre preferisce inviare piaghe non mortali come appunto quelle bestiole? 2) Perché le piaghe colpiscono ripetutamente gli Egiziani fino alla tragica fine nel Mar Rosso?

La risposta alla prima domanda costituisce la prima digressione e ha come contenuto una riflessione sulla moderazione divina; la risposta alla seconda domanda provoca la seconda digressione e permette all'autore di condurre una profonda riflessione sull'idolatria in genere e sulla zoolatria in particolare, giudicata come la peggiore aberrazione di cui gli Egiziani appunto sono colpevoli.

Prima digressione: l'amore di Dio per l'uomo (11,17–12,22)

Dio è misericordioso perché ama (cf. 11,17-12,8); allo stesso modo Egli è giusto e clemente perché spende la propria potenza non per il dominio o la distruzione dei popoli, ma perché essi possano riscattare la loro vita (12,9-22).

A Dio non mancarono mezzi per uccidere gli Egiziani con terribili bestie, perché egli è onnipotente e nessuno può resistergli. Ma Egli fu anche misericordioso e diede loro la possibilità di pentirsi (11,23).

A Dio non mancavano i mezzi neppure per uccidere immediatamente i Cananei con bestie feroci; né ignorava la loro innata malvagità, eppure quando diede la terra ai suoi figli diede anche ai Cananei la possibilità di pentirsi, perché anch'essi erano sue creature (12,3-8).

Grandi erano i crimini commessi dai Cananei i quali non solo praticavano la magia (12,4), ma uccidevano persino i loro figli (12,5) “genitori carnefici di vite indifese” (12,6) meritarono la distruzione.

«Tu lasciavi posto al pentimento» (12,10)

Nonostante i loro orrori, «Tu lasciavi posto al pentimento», poiché: «La tua forza è principio di giustizia» (12,16). A differenza degli empi che dalla loro debolezza (cf. 2,11 dove gli empi dicono che la loro forza è norma di giustizia) sono spinti a usare ingiustamente la forza che hanno, Dio, pur onnipotente, è tuttavia giusto e misericordioso.

È molto interessante vedere come Dio esercita il suo potere: non perché ha la forza la usa per schiacciare ed opprimere; e neppure per punire “giustamente”. Dio non cade nell'imbarbarimento delle relazioni in cui il più forte o il più arrogante non pretende neppure di “far valere le proprie ragioni” o di convincere chi la pensa diversamente, ma fa semplicemente quello che più gli aggrada.

«Tu, padrone della forza giudichi con mitezza,
ci governi con molta indulgenza» (12,18).

Il Dio creatore e governante esprime la sua forza non per imperare, ma per venire incontro a chi sbaglia, nella “mitezza” di chi vuole usare ogni “potere” per la vita, per il futuro, per la salvezza di tutti i popoli, che si tratti di Israele o di Canaan.

Dinanzi a Dio, infatti, non ci sono amici o nemici: egli governa tutti i suoi figli, indistintamente, con giustizia e clemenza. Verso ogni cosa, infatti, Dio ha amore, non odio. L'amore è condizione della creazione: se Dio avesse odiato qualcosa non l'avrebbe neppure creato (11,23-24).

Nel modo in cui tratta i nemici Dio istruisce i suoi figli – gli Israeliti – insegnando loro a temperare la giustizia con la misericordia (12,19-22).

Con tale modo di agire hai insegnato al tuo popolo
che il giusto deve amare gli uomini (12,19).

La benevolenza di Dio verso gli stranieri serve a educare, è un percorso sapienziale che Egli offre ad Israele. Guardando ciò che Egli ha fatto con loro, Israele imparerà il valore fondamentale per il giusto: l'amore per la vita di tutti.

Solo dall'amore, infatti, nasce la speranza, il tempo a venire; senza l'amore ed il perdono non c'è futuro. “La possibilità di pentirsi”, quindi l'offerta del perdono, è dunque l'unica via ragionevole, saggia, praticabile nei confronti dell'uomo, per difendere la sua vita sulla terra.

Dio spera nell'uomo, nella sua capacità di pentirsi, di accorgersi dell'errore, perciò lo spinge al ravvedimento tramite il castigo che è sempre “mite”, temporaneo, pedagogico.

Se gente nemica dei tuoi figli e degna di morte tu hai punito con tanto riguardo e indulgenza, concedendole tempo e modo per ravvedersi dalla sua malvagità, con quanta attenzione hai castigato i tuoi figli, con i cui padri concludesti, giurando, alleanze di così buone promesse? Mentre dunque ci correggi, tu colpisci i nostri nemici in svariati modi, perché nel giudicare riflettiamo sulla tua bontà e speriamo nella misericordia, quando siamo giudicati (12,20-22).

Ora diventa chiaro il fine del discorso sui “nemici”¹ di Israele e sulla punizione degli stessi²: l'autore ha usato il tema di quest'ultima per spiegare il motivo e il modo dei castighi che Dio ha inflitto ai suoi figli. Il fine è quello della correzione e non certamente quello della rottura e della morte di Israele. Le alleanze di “così buone promesse” rimangono. Israele è invitato a riflettere ed a “giudicare” il comportamento di Dio nella storia: da esso il suo popolo deve imparare ad apprezzare la bontà di Dio e a sperare nella misericordia.

Seconda digressione: il falso culto (13,1–15,17)

A proposito del fatto che gli Egiziani riuscirono e insieme fallirono nel riconoscere Dio, l'autore fa una nuova digressione, questa volta sul falso culto³. Egli divide gli adoratori in due gruppi: coloro che adorano la natura e coloro che adorano gli idoli.

Il culto della natura (13,1-9)

Questo testo, unico in tutto il Primo Testamento, verrà ripreso da Paolo nella sua incisiva arringa contro i pagani nella lettera ai Romani (1,19-25). L'accusa che viene sollevata a loro carico è quella di superficialità e incapacità di vedere dentro le cose create, mancanza di intelligenza autentica sulle stesse.

Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio
e dai beni visibili non riconobbero colui che è,
non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere (13,1)

Stolti furono tutti coloro che non riconobbero Dio («Colui che è») dallo studio delle sue opere e considerarono le opere stesse come divinità. Le creature sono certamente magnifiche, ma segno di qualcuno ancor più grande che attraverso di loro può essere conosciuto.

Coloro che adorano la natura non possono essere scusati a causa dell'uso velleitario della loro intelligenza. Così anche Paolo considererà inescusabili i pagani, poiché pur non avendo la Torah avevano una «legge scritta nella loro coscienza» che testimoniava a favore del vero Dio (cf. Rm 2,15).

La conoscenza di Dio da parte di Israele non era dedotta da argomenti razionali, bensì dall'esperienza delle azioni salvifiche di Dio a vantaggio del popolo. I Greci, da parte loro, si sforzavano di arrivare a conoscere Dio per via filosofica e qui l'autore riconosce anche il loro approccio come un modo valido per conoscere il vero Dio di Israele.

Prima immagine satirica: il falegname (13,10-14,11)

Ora l'autore lancia una satira sugli idoli per criticare le pratiche sincretistiche ellenistiche del suo tempo, utilizzando le risonanze profetiche, da Isaia, Osea, Geremia e dei Salmi.

Il culto di oggetti morti, inanimati, viene stigmatizzato come qualcosa di insulso e irragionevole, frutto di una insipiente umanità e causa di tanti mali (14,12-31). Le immagini di grande plasticità che aprono e chiudono la sezione sono quelle del falegname che fabbrica i suoi idoli di legno (13,11-14,2) e quella di un vasaio con le sue statuette di argilla (15,7-13).

L'immagine del falegname viene elaborata in un modo drammatico: egli è ritratto mentre forgia, forma, fabbrica, mostrando l'abilità delle sue mani e la sua arte artigiana. Pare che scimmiotti l'abilità divina, mentre l'Artefice plasmava il mondo.

Il falegname, dunque, dapprima ottiene utensili, corredi utili alla vita con il legno, quindi gli avanzi li usa per cuocersi il cibo e solo in ultima istanza, nel tempo libero, con il legno inutilizzabile che è rimasto, scolpisce una immagine, la colora di rosso, quindi si rivolge ad essa per invocarne l'aiuto.

Il culmine di questa assurdità si ha quando qualcuno si trova su una nave, che arranca tra le onde, e cerca aiuto da un idolo di legno più debole della nave stessa (cf. Is 44,9-20; 40,18-20; 41,6-7).

La lunga digressione sulla nave (14,1-6) pone ancora un confronto a svantaggio dell'idolo: meglio sperare nella chiglia di una nave che nella efficacia di una statuetta! La zattera, infatti, è più ragionevolmente affidabile di un oggetto di superstizione: essa è l'autentico prodotto della sapienza e di una sapienza che viene da Dio. L'armatore è animato da desideri di guadagno (v. 2), ma perfino questo è più "sapiente" del confidare negli idoli!

Dio, infine, è alla guida di ogni nave (v. 5: «opere della tua sapienza») che sfida i mari (v. 3: l'allusione è anche al cammino attraverso il Mar Rosso). Egli ha dimostrato la sua capacità di salvare, rendendo sicura la navigazione (v. 5) e guidando Noè (cf. v. 4) che pure era inesperto di cibernetica.

Noè — che viveva al tempo dei giganti (v. 6; cf. Gn 6,4) — fu fonte di speranza per tutta l'umanità proprio grazie alla sua capacità di costruire un'arca e alla scienza della navigazione con cui conservò la specie umana sulla terra. Questa sapienza che impara ed insegna ciò che è utile, ciò che serve alla vita dell'uomo — e non la superstizione di una religione idolatrica — può essere fonte di speranza per l'umanità.

Benedetto è l'uso giusto e onorevole del "legno" (14,7-11), le scienze dell'artigianato e del commercio «con cui si compie un'opera giusta» (v. 7), utile, cioè, alla promozione dell'uomo; maledetta, invece, la costruzione degli idoli, che lo fanno arenare nelle secche della superstizione, di una religiosità artificiosa che boccia tutte le risorse umane verso il progresso e la conoscenza.

Argomenti centrali: origine e mali dell'idolatria (14,12-31)

L'autore, a questo punto, vuole completare la sua critica indagando sulle origini e sulla fasi storiche del destino degli idoli. Innanzitutto egli afferma che "in principio" essi non c'erano (v. 13). Perciò è esclusa in partenza la loro candidatura alla "divinità". Dio, infatti, è fin dal principio (cf. Gn 1,1). Essi comparvero dopo la venuta dell'uomo, come assoluta "nullità", prodotti dagli uomini (a loro volta creati da un altro!), qualcosa di strutturalmente inconsistente, vuoto, privo di quella vita (lo "spirito") che solo Dio può dare.

Essi si affermarono per tre motivi:

- *affettivi* (v. 15): un padre addolorato⁴ per la perdita del figlio ne fa riprodurre l'immagine; ben presto quella immagine viene adorata come un Dio con riti propri⁵;
- *di propaganda* (v. 17): l'immagine di un re ben presto diventa oggetto di culto (cf. nei vv. 15-20 la frequenza del verbo "onorare"). La teoria che gli dei pagani fossero in origine re deificati (cf. v. 20) venne diffusa da Evemero attorno al 290 a.C. e per questo detta "evemerismo";
- *estetici e narcisistici* (v. 18): nella bellezza degli idoli, infatti, l'uomo (cioè l'artista) celebra la propria stessa immagine, adorando, così, l'icona della propria immagine (cf. Rm 1,23).

Ma tutto ciò divenne «una insidia ai viventi» (v. 21) i quali caddero vittima della disgrazia e della tirannide, della prepotenza dell'imperatore e della vanagloria artefatta dell'artista cortigiano al suo servizio.

È quanto ha condotto la storia sotto un tragico tranello: che il sistema sorretto da una economia idoltrica pubblicizzasse se stesso come un sistema di “pace”, mentre in esso regnano la guerra (v. 22) ed il delirio della follia pseudo-religiosa e fors’anche quello della onnipotenza (cf. v. 28).

Seconda immagine satirica: il vasaio (15,7-13)

Il vasaio, come il falegname, produce suppellettili utili per l’uso domestico, ma con la stessa argilla della quale i vasi sono fatti plasma un idolo. L’immagine del vasaio è ancora più evocativa di quella del falegname per la pregnanza di memoria biblica: in Geremia 18 il vasaio è Dio stesso che fa e disfa a sua discrezione il “vaso” che è il suo popolo Israele. Quest’uomo è posto, perciò, come esempio di emulazione verso lo stesso creatore che in Genesi (cf. 2,7.19) plasma le creature dall’argilla, proprio come farebbe un vasaio.

La genesi dell’idolatria va perciò vista come uno stravolgimento totale del rapporto tra il creatore e la creatura. L’idolatria è una caricatura della attività creatrice di Dio; il vasaio non si rende conto che ciò che produce non potrà mai essere “Dio”⁶.

Il vasaio, che costruisce idoli, è più colpevole di qualsiasi altro, perché disconosce il suo creatore proprio mentre crede di sostituirsi a Lui. Scimmiettando l’azione “buona” per antonomasia di Dio, quella del dare la vita all’uomo e al mondo, usa la sua opera per il male, per la morte e l’inganno, pur di trarre da essa profitto. Vorrebbe trasformare il rapporto creatore-creatura in termini volgarmente mercantili.

Perciò «tra poco tornerà da dove fu tratto» (v. 8), quando il padrone della vita gli chiederà indietro l’anima che Egli stesso gli ha dato (v. 8).

L’uomo, migliore di ogni idolo (15,14-17)

La fine della digressione celebra un valore al di sopra degli idoli: quello dell’uomo.

Egli è sempre migliore dei prodotti che adora (15,17).

Infatti, pur essendo mortale, “possiede la vita” ed è proprio la vita intesa come semplici funzioni fisiologiche degli occhi (il vedere), delle narici (l’aspirare), delle orecchie (il sentire), delle mani (il toccare), dei piedi (per camminare), che consente all’uomo una condizione di privilegio e di felicità. Queste facoltà lo distinguono e lo promuovono al di sopra di qualsiasi opera delle sue stesse mani.

Essi considerarono dei anche tutti gli idoli dei pagani, i quali non hanno né l’uso degli occhi per vedere, né narici per aspirare aria, né orecchie per sentire, né dita delle mani per palpare; e i loro piedi sono incapaci di camminare (15,15).

L’idolo invidia all’uomo - che lo fabbrica - proprio la vita (cf. 15,5. 17; 13,10.) Perciò il bene della vita viene qui affermato come bene più grande e l’uomo come suo unico erede. In virtù di questa qualità egli rimarrà signore di ogni idolo e non cederà la sua dignità a nessuno di «tutti gli idoli dei pagani» (v. 15). Poiché non potrà essere mai legittimata una religione che sia, come un ben noto filosofo l’ha definita, una “sovrastruttura” inutile e dannosa.

Anche la torre di Babele era un “prodotto” delle mani dell’uomo: opera morta per l’appunto, ma proprio per questo candidata a divenire un potente idolo. Sulle sue rampe,

infatti, la vita dell'uomo si perdeva come niente. Accadeva, infatti, ciò che narra un racconto ebraico, il midrash della torre:

Divenne così alta che per salire fino alla cima occorreva un anno intero. Agli occhi dei costruttori un mattone divenne allora più prezioso di un essere umano: se un uomo precipitava e moriva nessuno vi badava, ma se cadeva un mattone tutti piangevano, perché per sostituirlo sarebbe occorso un anno.

Mio padre era un proprietario terriero. Aveva molti contadini che lavoravano ai suoi appezzamenti. Un giorno - che mai ho potuto scordare - lo sentii trattare con durezza un bracciante ribadendo i suoi diritti di padrone. Il contadino gli rispose: "Io sono padrone della braccia". Quella volta avvertii queste parole come una impotente, disperata difesa, oggi le vedo illuminate della forza della denuncia dell'unica, autentica dignità per ogni uomo: il corpo, la vita. Il dono dell'amore di Dio.

NOTE

- ¹ Nei LXX si tratta di due gruppi: "gente nemica" cioè gli Egiziani; "quelli degni di morte" cioè i Cananei.
- ² Nel v. 22 si parla di "svariatissimi modi" (*myrióteti*); forse bisognerebbe emendare il testo e leggere: *metrióteti*, "con moderazione" e il verbo *paidéuon* dovrebbe essere inteso come "istruisci" piuttosto di "colpisci".
- ³ Su questa digressione lo studio classico è quello di M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (An Bib 53), Roma 1973.
- ⁴ «Tra le cause dell'idolatria non va dimenticata l'esperienza del dolore: di fronte ai problemi spesso insormontabili della vita l'uomo è tentato di rifugiarsi in realtà artificiali e di fare persino della religione un mezzo per trovare risposte facili a drammi insolubili». Così L. MAZZINGHI, «Come nasce un idolo (Sap 14,11-21 e 15,7-13)», *Parola Spirito e Vita* 46 (2002) 75.
- ⁵ I commentatori hanno pensato al cosiddetto "decreto di Canopo", con il quale il re Tolomeo ordina di tributare onori divini alla defunta figlia Berenice. Cf. GILBERT, *La critique des dieux*, 146-157.
- ⁶ MAZZINGHI, «Come nasce un idolo», 70.

Rosanna Virgili Dal Prà

I MISTERI

Il termine “misteri” designa alcune esperienze religiose tipiche del mondo classico, in particolare dell’età ellenistico-romana.

In quanto offrivano una risposta alle esigenze cui non rispondevano le religioni pubbliche, riguardanti il senso dell’esistenza e della salvezza della singola persona, i misteri costituirono di fatto una alternativa al culto ufficiale.

Costitutivo dei misteri è l’elemento iniziatico, il segreto (*arreton* = “indicibile”). Esso è noto ai partecipanti che, però, sono vincolati al silenzio rispetto ai non iniziati. Suggestiva in questo senso è l’etimologia del termine che sembra risalire alla radice indoeuropea *mu-* che indica il dito posto sulle labbra per intimare il silenzio.

Alcuni misteri ebbero origine in Grecia, mentre altri sembrano essere il frutto di una simbiosi con culture orientali. Fra i primi furono i misteri di Eleusi (in particolare il culto di Demetra e Persefone), i misteri di Andania, di Samotracia e i misteri orfici; invece i misteri di Attis provenivano dalla Frigia, quelli di Iside e Osiride erano nati in Egitto e quelli di Mitra provenivano dalla Persia.

Circa il passo di Sap 14,15-16a gli autori si sono spesso interrogati sulla possibilità che contenga allusioni storiche ai misteri dionisiaci nei quali si celebra il dolore del padre per la morte del figlio Dioniso.

Rosanna Virgili Dal Prà

UNA RIFLESSIONE SUL PASSATO DI ISRAELE

La terza parte del libro della Sapienza, ovvero i capitoli 11-19, è forse la meno letta, ma non per questo va considerata come la meno importante del nostro libro.

Il contenuto di Sap 11–19

Ne richiamiamo brevemente il contenuto. Dopo aver parlato del destino che attende i giusti e i malvagi (Sap 1–6) e dopo l’elogio della sapienza (Sap 7–10), il saggio autore del libro della Sapienza si rivolge a riflettere sul passato di Israele, con sette esempi tratti dalla storia fondatrice dell’esistenza stessa di Israele, l’esodo dall’Egitto.

All’interno di questi capitoli dobbiamo poi ricordare la presenza di due digressioni, quella sulla moderazione e sulla misericordia divina (Sap 11,15–12,27) e quella sull’idolatria (Sap 13–15), sezioni presentate nell’articolo precedente di questa rivista.

I sette esempi presentati in Sap 11–19 sono in realtà sette antitesi, nelle quali il libro della Sapienza mette in luce il contrasto esistente tra la punizione piombata sugli egiziani e la salvezza offerta da Dio agli israeliti. Il nostro saggio utilizza qui una forma letteraria ben nota al mondo greco, la *comparazione*, uno stile peculiare con il quale un autore che intenda fare l’elogio di una determinata virtù - nel nostro caso la virtù della sapienza - sceglie dal passato alcuni esempi adatti a illustrare la virtù stessa oggetto del suo elogio. In questo modo il libro della Sapienza riflette sui testi biblici dell’esodo alla luce di uno stile tipicamente greco, mostrando così il doppio volto del nostro autore, il cui scopo è quello di ripresentare la fede d’Israele a giudei ormai imbevuti di cultura greca.

Le sette antitesi o comparazioni

Per offrire una chiave di lettura a questi capitoli, cercheremo prima di tutto di delineare brevemente il contenuto di queste antitesi, poi proveremo a coglierne il significato, sottolineandone gli aspetti più significativi e rimandando così chi legge queste pagine a una lettura personale del testo biblico e, lo speriamo, facendo nascere la voglia di un ulteriore approfondimento.

Prima antitesi: l’acqua, punizione e salvezza (Sap 11,6-14)

La prima antitesi è preceduta da un breve testo (11,1-5) nel quale viene presentato il principio di fondo che anima l’intera terza parte del libro:

Ciò che era servito a punire i loro nemici,
nel bisogno fu per loro un beneficio (11,5).

In altre parole, la salvezza offerta agli israeliti nel deserto, così come la punizione piombata sugli egiziani (le dieci piaghe d’Egitto), passano entrambe attraverso le realtà create, delle quali il Dio d’Israele si serve per salvare gli uni e punire invece gli altri. Il primo esempio è preso proprio dall’acqua; per gli egiziani le acque del Nilo si tramutano in sangue (Sap 11,6-8; cf. Es 7,17-24); per gli israeliti, invece, il Signore fa scaturire nel deserto l’acqua dalla roccia (Sap 11,9-10; cf. Es 17,1-7; Nm 20,7-13).

Seconda antitesi: gli animali molesti e le quaglie (Sap 16,1-4)

In questo breve testo, il libro della Sapienza contrappone la piaga delle rane, delle zanzare e dei mosconi (Es 7,26-8,11; 8,12-15; 8,18-28) che hanno tormentato gli egiziani con le quaglie donate agli israeliti nel deserto per saziarne la fame (Es 16,9-13).

Terza antitesi: i serpenti nel deserto e la piaga delle cavallette (Sap 16,5-14)

Vengono qui contrapposte la piaga delle cavallette (Es 10,1-20) con l'episodio dei serpenti nel deserto e la salvezza ottenuta dagli israeliti mediante il serpente di bronzo (Nm 21,4-9). All'interno di questo testo si trovano temi interessanti: la riflessione sugli eventi ormai lontani dell'esodo insegna agli israeliti che la salvezza viene solo dalla parola di Dio (cf. Sap 16,12). Gli eventi dell'esodo divengono così un insegnamento valido e attuale per gli ebrei di ogni tempo. Ma c'è di più: l'insistenza sulla guarigione dai morsi dei serpenti velenosi, che solo Dio può concedere, è da leggersi all'interno di una polemica contro i culti degli "dèi guaritori" così frequenti nel mondo ellenistico. Inoltre, i versetti finali del dittico (Sap 16,13-14), sottolineando il potere di Dio sulla vita e sulla morte, ci fanno capire come riflettendo sul passato il nostro saggio pensi contemporaneamente al futuro che attende i giusti, quel futuro di vita eterna già annunciato nella prima parte del libro (Sap 1-6).

Quarta antitesi: la grandine e la manna (Sap 16,15-29)

In questo testo il libro della Sapienza contrappone la settima piaga dell'esodo, quella della grandine (cf. Es 9,13-35) al dono della manna (cf. Es 16,1-36). La formulazione di principio è particolarmente importante:

La creazione, obbedendo a te suo creatore,
si irrigidisce per punire gli ingiusti,
ma si addolcisce a favore di quanti confidano in te (16,24).

Questa è una ulteriore illustrazione del principio espresso in 11,5: la salvezza, come anche la punizione, passano attraverso le realtà create. La manna, poi, diviene un ulteriore esempio della bontà di Dio verso i suoi figli (cf. 16,21) e un richiamo alla necessità, per l'uomo, di ringraziare sempre il Signore (cf. 16,28); si tratta di un tema importante che caratterizza l'intera terza parte della Sapienza. Come vedremo (cf. la "finestra" sulla manna) la manna diviene nel libro addirittura simbolo di immortalità.

Quinta antitesi: una notte di paura e di luce (Sap 17,1-18,4)

In questa quinta antitesi il libro della Sapienza contrappone la piaga delle tenebre (Es 10,21-23) alla luce che splende per Israele; tale luce "incorruttibile", cioè fonte di vita eterna (cf. in particolare Sap 18,4) diviene però, nel nostro testo, la luce della Legge data a Israele tramite Mosè, luce che, proprio attraverso Israele, Dio fa splendere per il mondo intero. Inoltre, le tenebre nelle quali si trovano immersi gli egiziani vengono descritte come una anticipazione delle tenebre infernali che piomberanno un giorno sui malvagi (cf. Sap 17,14-15 e, specialmente, 17,21).

In questa antitesi è evidente come gli eventi passati dell'esodo vengano rilette come segni di realtà future, che riguardano la salvezza o la condanna dell'uomo. Da questa antitesi non sono assenti neppure altre preoccupazioni: in Sap 17,11 appare la prima descrizione biblica della coscienza, che qui diviene una sorta di testimone interiore che ricorda all'uomo la propria cattiva condotta; in 17,12-13 l'unica definizione biblica della paura, paura che anticipa, in questa vita, la punizione futura che spetta ai malvagi. In 17,7-10, inoltre, appare una chiara polemica contro i maghi; l'autore del libro della Sapienza non ha in mente, in realtà, i maghi di cui parla il libro dell'Esodo (cf. Es 7), bensì i maghi che pullulavano ad Alessandria nel I sec. a.C., l'epoca nella quale il nostro autore scrive. I maghi, ad esempio, credevano di poter dominare il "destino ineluttabile" (cf. Sap 17,17), ma divengono prigionieri anch'essi delle tenebre. In questo mondo, la piaga delle tenebre viene attualizzata alla luce della situazione della comunità giudaica di Alessandria.

Sesta antitesi: la notte della Pasqua (Sap 18,5-25)

La descrizione relativa alla notte della Pasqua (cf. Es 12,1-13,16) contrappone l'episodio della morte dei primogeniti d'Egitto alla celebrazione pasquale degli Israeliti. I versetti conclusivi (Sap 18,20-25) fanno riferimento, invece, alla salvezza ottenuta dagli israeliti nel deserto grazie alla intercessione di Aronne (cf. l'episodio narrato in Nm 17,6-15). In questa antitesi colpiscono in particolare l'importanza data proprio alla celebrazione pasquale, che è ormai, anche ad Alessandria, il cuore della vita religiosa di Israele, e la durezza della punizione piombata sugli egiziani (cf. il testo di 18,14-19). Nonostante che più volte il libro della Sapienza insista sulla misericordia di Dio, la morte dei primogeniti egiziani è, come nel caso delle tenebre del capitolo precedente, un segno anticipatore della punizione che al termine della loro vita attende i malvagi.

Settima antitesi: il passaggio del mare (19,1-12)

L'ultima antitesi chiude la serie dei sette confronti con un crescendo drammatico; rileggendo la storia di Es 14, il passaggio del mare, il nostro autore contrappone la morte degli egiziani nel Mar Rosso (19,1-5) alla salvezza ottenuta dagli israeliti passati illesi attraverso il mare (19,6-9). Ancora una volta ritorna il tema della creazione che ubbidisce ai comandi di Dio per la salvezza dell'uomo:

Tutta la creazione assumeva da capo, nel suo genere, nuova forma,
obbedendo ai tuoi comandi,
perché i tuoi figli fossero preservati sani e salvi (19,6).

Un elemento importante che caratterizza questa sezione è il modo con il quale il saggio autore del libro combina il racconto di Es 14 con il celebre testo di Gn 1, il grande inno alla creazione; ciò appare evidente soprattutto nei vv. 10-12 del nostro capitolo. In questo modo, il nostro autore unisce la riflessione sul passato *storico* di Israele (l'esodo) con quella sulla creazione. L'esodo è come una nuova creazione; si comprendono così i versetti finali del capitolo¹.

Nel testo di Sap 19,13-17 il nostro saggio considera gli egiziani peggiori degli abitanti di Sodoma di cui parla Gn 19 a proposito di Lot; gli egiziani non hanno saputo accogliere gli stranieri. In questi versetti emerge una problematica molto attuale; quella dei diritti civili dei giudei di Alessandria, che si sentivano rifiutati dalla società nella quale vivevano e lottavano per il riconoscimento dei loro diritti.

Ma è nei versetti conclusivi del capitolo (19,18-21) che il tema della creazione emerge con tutta la sua forza; utilizzando un paragone musicale, gli eventi dell'esodo vengono descritti come il segno di una creazione perennemente rinnovata; il Signore crea nel mondo armonie sempre nuove a vantaggio dei suoi fedeli.

Alla luce delle breve panoramica che abbiamo offerto, si impone una prima riflessione sul contenuto di Sap 11–19.

L'esodo attualizzato: il passato spiegato con il presente

Tali capitoli sono, prima di tutto, una meditazione condotta su un testo biblico già esistente, ovvero sui racconti relativi all'esodo dall'Egitto. Il punto di partenza della riflessione del nostro saggio, come accade in tutto il resto del libro della Sapienza, è pertanto la parola di Dio. Ma l'autore della Sapienza non si limita a ripetere testi già esistenti. Il racconto dell'esodo, infatti, viene riproposto ai giudei di Alessandria in modo da sottolinearne tutta l'attualità. Il nostro autore utilizza così quello stile che in ebraico si definisce il *midrash* (che significa "ricerca"); si tratta di un modo peculiare di rileggere i testi biblici alla luce della situazione presente, per mettere in luce la perenne attualità della parola di Dio.

Per ottenere questo scopo il libro della Sapienza fa degli israeliti del tempo dell'esodo il modello di quegli israeliti fedeli alla Legge (i "giusti") già presentati nella prima parte del libro (Sap 1–6) e, al contrario, gli egiziani il modello di quegli "empi", ovvero di quei giudei apostati descritti ad esempio in Sap 2 e 5. Inoltre, in Sap 11–19 emerge con chiarezza l'interesse del nostro autore verso i problemi della comunità giudaica di Alessandria alla fine del I sec. a.C., come ad esempio la tentazione di seguire i culti del tempo, in particolare la magia e i riti misterici (tutto ciò è particolarmente evidente in Sap 17). Non solo: più volte il nostro saggio prende a prestito concezioni tipiche del mondo culturale ellenistico e cerca così di ritradurre il messaggio biblico in termini accessibili a giudei ormai educati in un contesto culturale di matrice greca.

Possiamo così concludere che Sap 11–19 è prima di tutto una rilettura del passato di Israele fatta alla luce del presente della comunità per la quale il libro è stato scritto. Tutto ciò diviene noi un modello di come dovremmo sempre leggere la Scrittura, con un occhio continuamente rivolto all'oggi, alla nostra situazione presente, nella quale è necessario ritradurre un messaggio nato nel passato, ma sempre attuale, perché è parola di Dio.

Il passato che fonda il futuro

Non soltanto il passato viene riletto alla luce del presente, ma il passato serve anche a fondare il futuro. Nei capitoli 11–19 è infatti costante il richiamo alla prima parte del libro della Sapienza (Sap 1–6). Abbiamo già visto, per esempio nel terzo e quinto dittico, come la riflessione sul passato di Israele rimandi allo stesso tempo alla salvezza o alla punizione che attendono rispettivamente i giusti e i malvagi. Si tratta di un concetto davvero molto importante.

Chi avesse letto, infatti, soltanto la prima parte del libro ne avrebbe potuto ricavare l'impressione che la salvezza, come la punizione, siano qualcosa da attendersi per un futuro situato *al di fuori* della storia (cf., ad esempio, Sap 3,1-9). I capitoli conclusivi del libro della Sapienza servono proprio a evitare questa impressione: la salvezza e la

punizione, infatti, passano dalla storia di Israele. In altri termini, non si può parlare di futuro per l'umanità se non dopo aver riflettuto sugli eventi del passato, nei quali già si è manifestata l'azione salvifica di Dio. È l'azione di Dio nel passato che fonda la speranza nel futuro.

In questo modo, il libro della Sapienza colma quella frattura esistente tra storia e salvezza che spesso anima il nostro modo di pensare. La salvezza dell'uomo, infatti, non è qualcosa che Dio offrirà in un ipotetico futuro nel quale, finalmente, la storia cesserà; la salvezza futura non è altro che il prolungarsi di quell'opera salvatrice che Dio ha già compiuto nell'evento fondatore di Israele che è l'uscita dall'Egitto.

Già il capitolo 10 del libro della Sapienza aveva del resto mostrato come la sapienza divina fosse all'opera sin dagli inizi dell'umanità, da Adamo sino a Mosè. In questa azione salvifica di Dio rivelatasi nell'esodo, azione che si compirà nel futuro di resurrezione riservato ai giusti, va ricordato un ulteriore aspetto che nella terza parte del libro della Sapienza è, come si è visto, davvero fondamentale: il ruolo del cosmo, ovvero della creazione.

Il ruolo del cosmo: creazione e salvezza si incontrano

In tutt'e sette le antitesi di Sap 11–19 Dio si serve di elementi del cosmo per premiare gli uni e punire gli altri, secondo il principio enunciato in Sap 11,5 e ripetuto in 16,24. In particolare, abbiamo notato come il libro si concluda con una riflessione sulla creazione rinnovata che combina insieme i testi dell'esodo con quelli relativi alla creazione (Gn 1).

In questo modo, l'autore della Sapienza conferma quanto aveva già solennemente annunciato all'inizio del libro (cf. il testo fondamentale di Sap 1,12-15), che cioè

le creature del mondo sono portatrici di salvezza (1,14)².

La creazione è perciò strettamente legata alla storia della salvezza, tanto che essa acquista un ruolo centrale all'interno della terza parte del libro. Tutto ciò significa che per l'autore della Sapienza il cosmo non è una realtà negativa, da combattere o da fuggire; tutto ciò che esiste, infatti, esiste per la vita ed è sotto il segno dell'amore di Dio (cf. anche il bellissimo testo di Sap 11,24-21,1).

La creazione non è altro che il primo atto della storia della salvezza, e non c'è salvezza se non attraverso la creazione. Il libro della Sapienza opera così una stretta connessione tra l'attenzione alla storia (si ripensi al costante riferimento all'esodo, riletto alla luce della situazione attuale della comunità giudaica di Alessandria), e l'attenzione alla creazione e alla salvezza futura dell'uomo³.

Il credente di oggi è non di rado tentato di combattere contro il mondo e di cercare la salvezza fuori o al di là della storia; il libro della Sapienza fonda invece il futuro della resurrezione sul passato di Israele e sul valore positivo della creazione e ci offre, anche in questo, una lezione sempre attuale.

Una celebrazione dell'agire di Dio

Un ultimo aspetto deve essere ancora sottolineato. La terza parte del libro della Sapienza appare racchiusa da due riferimenti alla lode di Dio:

Per questo i giusti spogliarono gli empì e celebrarono, Signore, il tuo nome santo

e lodarono concordi la tua mano protettrice,
perché la sapienza aveva aperto la bocca dei muti
e aveva sciolto la lingua degli infanti (Sap 10,20-21);

Come cavalli alla pastura, come agnelli esultanti,
cantavano inni a te, Signore, che li avevi liberati (Sap 19,9).

In questi passi appare - uniche due ricorrenze nel libro - il verbo "lodare". Inoltre, all'interno delle antitesi non mancano le invocazioni rivolte al Signore, invocato sempre con il "tu", ogni volta che viene nominato in riferimento a Israele (cf., ad esempio, Sap 16,2.7-8.12 ecc.; Sap 17,1).

Questa dimensione della lode non deve essere sottovalutata; la riflessione sugli eventi dell'esodo, infatti, diviene così quella che è stata felicemente definita una «anamnesi innica dell'esodo»⁴, ossia un "ricordo" di carattere liturgico. "Anamnesi" richiama appunto la liturgia; fare "anamnesi" non significa semplicemente richiamare qualcosa alla memoria, ma rendere presente, attuale, efficace ciò che si sta ricordando.

In questo modo, i lettori di Sap 11-19 non si limitano a ricordare il passato, pur se come si è detto tale passato è riletto alla luce del presente e anticipa addirittura il futuro dell'intera umanità. La lettura di Sap 11-19 diviene una celebrazione e una lode a quel Dio che crea e che salva, che non manca mai di assistere il suo popolo, quel Dio al quale è rivolta l'ultima invocazione del libro della Sapienza:

In tutti i modi, o Signore, hai magnificato e reso glorioso il tuo popolo
e non lo hai trascurato, assistendolo in ogni tempo e in ogni luogo (19,22).

NOTE

¹ Sul capitolo 19 cf. M. DELL'OMO, *Creazione, storia della salvezza e destino dell'uomo. Il significato e l'attualità spirituale del capitolo 19 della Sapienza*, *Rivista Biblica Italiana* 37 (1989) 317-327.

² E' necessario correggere qui la traduzione CEI che erroneamente dice "le creature del mondo sono sane".

³ Su tutto questo, cf. L. MAZZINGHI, "Il cosmo nel libro della Sapienza", in *Logos. Corso di studi biblici. 4. Libri Sapienziali e altri Scritti* (A. Bonora - M. Priotto edd.); ElleDiCi, Leumann (TO) 1997, 381-398;

⁴ Su questa tematica è importante lo studio di M. GILBERT, "I modi di rivolgersi a Dio nell'anamnesi dell'esodo (Sap 10-19)", in M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, 1, Roma 1995, 191-218.

Luca Mazzinghi

LA MANNA

Il tema della manna emerge nel quarto dittico, dove alla grandine piombata sugli egiziani (Sap 16,15-19) si contrappone una riflessione sul dono offerto a Israele nel deserto, secondo il racconto di Es 16,1-36. Nel testo di Sap 16,20-29 la manna appare come una “sostanza” molto particolare, celeste e terrestre allo stesso tempo, il «pane degli angeli» offerto agli uomini (16,20). La manna è così la risposta di Dio ai bisogni dell’uomo, un cibo che permette all’uomo di gustare la dolcezza stessa di Dio (16,21). È segno, allo stesso tempo, del cosmo alleato dei giusti al servizio di Dio (16,17.24), della parola stessa di Dio (16,26) e della necessità di rendergli continuamente grazie (16,28).

Più importante è il riferimento alla manna, che chiude l’intero libro della Sapienza in 19,21, al termine della breve sezione dedicata alla creazione rinnovata (Sap 19,18-21). Qui, nella traduzione CEI, la manna è descritta come «quella specie di cibo celeste». Il testo greco del libro della Sapienza dice in realtà «cibo di *ambrosia*»; l’ambrosia, nella mitologia greca, è il nettare degli dèi, il cibo che permette agli dèi dell’Olimpo di mantenere la loro incorruttibilità, di essere cioè immortali, immuni dalla corruzione della morte. Con grande coraggio l’autore del libro della Sapienza prende a prestito questo linguaggio e lo trasferisce alla manna; il cibo offerto da Dio a Israele nel deserto diviene, nell’ottica del nostro saggio, un cibo di incorruttibilità, ovvero un cibo di resurrezione e di vita eterna.

La ricchezza del tema della manna presentato nel libro della Sapienza prepara due importanti testi del Nuovo Testamento: il discorso sul pane di vita (Gv 6) e la riflessione di Paolo sugli eventi dell’esodo, dove Paolo parla proprio di un «cibo spirituale» (1Cor 10,1-6); in entrambi i casi sia Giovanni che Paolo potrebbero aver tenuto presente il testo di Sap 16,20-29. È certo, comunque, che Sap 16,20-29 sarà utilizzato Padri della Chiesa e nelle tradizioni liturgiche, come immagine e profezia dell’Eucarestia. È nota l’usanza liturgica cattolica di cantare al termine dell’adorazione eucaristica un testo che corrisponde quasi per intero alla versione latina di Sap 16,20:

Panem de coelo praestitisti eis,
omne delectamentum in se habentem.

Alla luce della figura della manna, così come ci è stata presentata nel libro della Sapienza, anche l’Eucarestia appare come un *segno* posto nella creazione, un cibo celeste e terrestre allo stesso tempo, che risponde a tutti i desideri dell’uomo, cibo inseparabile dalla Parola di Dio e culmine di ogni possibile preghiera di ringraziamento che l’uomo può innalzare a Dio per i doni da lui ricevuti.

Luca Mazzinghi

LA RIFLESSIONE SULLA PAROLA

A partire dall'esilio la riflessione biblica sulla Parola di Dio acquista una rilevanza sempre più consistente dovuta alla diffusione del culto sinagogale, che è essenzialmente una celebrazione della parola, e alla progressiva redazione dei corpi scritturistici del Pentateuco e dei Profeti.

Un tema significativo

Nel libro della Sapienza non pare essere un tema maggiore, essendo preminenti altre figure come quella della Sapienza o dello Spirito; e tuttavia ad un esame attento dei testi emerge in questo autore un interesse e una sensibilità notevoli per questo tema della parola. È quanto ci proponiamo di illustrare in questo articolo.

Nei primi otto capitoli del libro il termine *lógos* (parola) compare in una serie di testi (1,9.16; 2,2.17.20; 6,9.11; 7,16; 8,8.18) caratterizzati da due elementi: il termine è sempre al plurale, ad eccezione di Sap 2,2, ed ha in genere come soggetto l'uomo, tranne in 8,18, dove si tratta dei discorsi della sapienza; sono dunque testi di scarsa importanza per il nostro tema. Nei capitoli seguenti invece incontriamo alcuni passi significativi, dove *lógos* non solo compare al singolare, ma soprattutto è riferito a Dio; si tratta infatti della sua Parola! Questi passi sono: 9,1; 12,9; 16,12; 18,15.22.

Una parola creatrice (9,1)

Dio dei padri e Signore di misericordia
che tutto hai creato con la tua *parola*
e che con la tua sapienza hai formato l'uomo...(9,1-2a).

Questa frase costituisce l'inizio della celebre preghiera di Salomone con cui egli chiede a Dio il dono della sapienza. La disposizione chiasmica dei versetti 1b.2a evidenzia il parallelismo parola-sapienza¹. Soggetto di entrambi i verbi è Dio, per cui parola e sapienza sono uniti come strumento dell'azione; si tratta dell'azione creatrice di Dio.

Parola e sapienza rappresentano certamente entrambe l'intera opera creatrice di Dio, ma con sfumature diverse: «creare con la parola» evidenzia soprattutto la grandezza di Dio, che risplende in particolare nella creazione dell'universo; mentre «formare con la sapienza» sottolinea la scienza e l'abilità del creatore, che risplende specialmente nella creazione dell'uomo.

Risuona in queste espressioni la teologia di Gn 1,1-2, dove troviamo gli stessi verbi creare e formare², il primo in riferimento all'opera generale del Creatore e il secondo in una forma aggettivale indicante un mondo non ancora ordinato, privo cioè della sapienza.

Dal canto suo il targum Neofiti commenta l'azione creatrice di Dio di Gn 1,1-2 coi medesimi termini del nostro passo della sapienza, cioè con la parola e la sapienza: «Fin dall'inizio la Parola di YHWH con saggezza creò e portò a compimento i cieli e la terra».

Concludendo, possiamo dire che in Sap 9,1 l'autore si riallaccia alla teologia di Gn 1, cioè alla teologia di Dio che crea tramite la parola. Questa non è un essere

intermediario, ma una esplicitazione e caratterizzazione dell'azione creatrice divina. Il cosmo è una parola di Dio! Non ne è il concorrente, ma un mezzo e un luogo con cui si può entrare in comunicazione con Dio. Compito dell'uomo sarà di scoprire questa presenza di Dio. La creazione cessa di essere semplicemente un fatto del passato o una affermazione di principio e diventa parola e interpellazione di Dio.

Una parola punitrice (12,9)

Pur potendo in battaglia dare gli empi in mano dei giusti,
oppure distruggerli con bestie feroci
o all'istante con una *parola* (CEI: ordine) inesorabile,
colpendoli invece a poco a poco,
lasciavi posto al pentimento... (12,9-10).

Il contesto del passo è costituito da una riflessione dello Pseudo-Salomone circa la moderazione di Dio verso i cananei all'epoca della conquista della terra promessa, moderazione analoga a quella manifestata nei confronti degli egiziani al tempo dell'esodo (cf. 11,17-20). Perché Dio – si domanda l'autore – non punisce in modo immediato e definitivo l'Egitto, preferendo invece inviare piaghe non mortali? E perché anche nei confronti dei cananei Dio agisce con moderazione inviando loro le vespe? Questa domanda è tanto più pertinente, quanto chiara e inequivocabile è l'affermazione circa la potenza distruttrice della parola divina!

Mentre nel precedente passo parallelo di 11,17-20 si parla della mano onnipotente di Dio, qui si menziona la sua parola: tramite la potenza della sua parola Dio avrebbe potuto distruggere in un istante gli empi cananei; invece concede loro tempo e spazio per il pentimento.

Qui la riflessione sulla parola non avviene più nell'ambito della creazione, bensì nell'ambito della storia della salvezza. Quella di Dio infatti è una parola che opera nella storia; la storia dunque diventa parola di Dio. La parola che può creare, può anche distruggere! Tuttavia non si tratta di un potere arbitrario, bensì pedagogico; infatti si dispiega in un intervento moderato, volto alla conversione e al pentimento.

Una parola guaritrice (16,12)

Non li guarì né un'erba né un emolliente,
ma la tua *parola*, o Signore, che tutto risana (16,12).

Il contesto del passo è il noto episodio biblico del serpente di bronzo (cf. Nm 21,4-9), che il nostro autore rilegge in modo nuovo e approfondito; infatti, passando sotto silenzio numerosi elementi, come le mormorazioni del popolo, l'intercessione di Mosè, l'innalzamento del serpente di bronzo, evidenzia con vigore e ripetutamente questo messaggio teologico: la salvezza proviene unicamente da Dio!

Questo intervento salvifico viene dapprima specificato come frutto della misericordia divina:

Invece contro i tuoi figli neppure i denti di serpenti velenosi prevalsero,
perché intervenne la tua *misericordia* a guarirli (16,10).

Poi al v. 12 viene qualificato come frutto dell'intervento della parola di Dio che tutto risana. Il parallelismo parola-misericordia è evidente; la misericordia illumina il

significato della parola guaritrice: è nel contesto dell'amore misericordioso di Dio che la sua parola guarisce!

L'espressione «parola che tutto risana» riprende quella di Es 15,26, dove YHWH dice di se stesso: «... perché io sono il Signore, colui che ti guarisce». Due lezioni marginali del targum Neofiti specificano che questa guarigione avviene tramite la parola³. Sulla medesima linea interpretativa si colloca il nostro testo della Sapienza, dove la parola caratterizza ed esprime l'azione storico-salvifica di Dio in favore del suo popolo. Soggetto di questa azione salvifica è sempre Dio; ma qualche volta si sottolinea direttamente il suo intervento (come ai vv. 7. 8. 13: «da te»; «tu sei colui...»; «tu»), altre volte si evidenzia un aspetto particolare e tipico di questa azione (come ai vv. 10-12: misericordia, parola).

Il v. 12,13 – al termine della riflessione – specifica infine perché questa parola di Dio possieda un tale potere salvifico; è infatti la parola di Dio che ha il potere sulla vita e sulla morte!

La parola sterminatrice della decima piaga (18,15)

Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose,
e la notte era a metà del suo corso,
la tua *parola* onnipotente dal cielo,
dal tuo trono regale, guerriero implacabile,
si lanciò in mezzo a quella terra di sterminio,
portando, come spada affilata, il tuo ordine inesorabile (18,14-15).

Questo celebre passo rievoca la notte drammatica della decima piaga della morte dei primogeniti egiziani⁴: alla notte salvifica degli israeliti (vv. 6-9) si contrappongono il grido disperato degli egiziani (vv. 10-13) e l'azione punitrice del *Logos* (vv. 14-19). A noi preme soprattutto capire il significato di questa parola punitrice.

Tre successive determinazioni qualificano questa parola: “onnipotente”, “dal cielo”, “dal trono regale”. Il primo aggettivo in Sapienza qualifica lo Spirito (7,23), la mano di YHWH (11,17) e nel nostro passo la Parola. L'analisi di questo testo e soprattutto del verbo e del sostantivo corrispondente⁵ mostra che questo aggettivo designa una qualità tipicamente divina. Così le altre due espressioni, facendo riferimento all'abitazione, alla sede della divinità, confermano ulteriormente il carattere divino di questa parola.

Si tratta semplicemente di una personificazione poetica della volontà divina, come sostengono alcuni commentatori? Questa interpretazione pare troppo riduttiva; si tratta piuttosto di una personificazione della volontà divina al fine di sottolineare che la parola di Dio è davvero presente nella storia degli uomini, efficace e dinamica, una parola cioè radicalmente diversa da quella umana. L'azione di Dio è concepita in modo concreto, senza preoccuparsi della sua trascendenza, che non è mai messa in dubbio.

Pur non essendo l'unica, quella di Sap 18,15-16 è certamente la personificazione più forte. Qui la parola è Dio stesso, ma di lui si evidenzia in modo particolare questo aspetto della parola; essa rappresenta la giustizia, che effettivamente è il mezzo con cui Dio comunica con Mosé e con il Faraone. Allora la figura del *Logos* di Sap 18,15 riassume sinteticamente tutta la parola profetica dei primi capitoli dell'Esodo, mostrandone l'adempimento; rappresentando la giustizia punitrice divina, è naturale che questa parola sia qualificata dagli stessi attributi di Dio.

L'interpretazione dello Pseudo-Salomone che attribuisce l'azione della decima piaga alla Parola non trova paralleli in altri testi biblici; tuttavia ne troviamo l'eco nel targum, segno che la rilettura di questo autore non è peregrina, ma affonda le sue radici nell'alveo della tradizione interpretativa giudaica. Il targum Neofiti traduce così il testo dell'Esodo:

Mosè disse: Così ha parlato YHWH: Verso la metà della notte la mia Parola si manifesterà in mezzo all'Egitto. Io passerò con la mia Parola nel paese d'Egitto in questa notte della pasqua e metterò a morte tutti i primogeniti nel paese d'Egitto, dai figli degli uomini fino agli animali... Io vedrò il sangue e passerò oltre e con la mia Parola io vi proteggerò e non ci sarà per voi morte sterminatrice quando io ucciderò tutti i primogeniti nel paese d'Egitto... La Gloria della *Shekinah* di YHWH passerà per distruggere gli egiziani; egli vedrà il sangue sull'architrave e sui due stipiti, passerà oltre e la parola di YHWH proteggerà la porta dei padri dei figli di Israele e non darà il permesso allo sterminatore di introdursi all'interno delle case per sterminare (Es 11,4; 12,12a.13a.23).

In questa lettura targumica abbiamo chiaramente la sostituzione di YHWH con la Parola. Per la prima volta troviamo in maniera chiara l'affermazione della Parola di YHWH come agente della decima piaga. È tramite la Parola che Dio si rivela ed agisce in un momento così decisivo della storia della salvezza, come quello della liberazione pasquale.

Sap 18,15 evidenzia il ruolo punitivo della Parola? E il ruolo salvifico è presente? Si può affermare che gli israeliti nelle loro case segnate dal sangue dell'agnello scamparono grazie all'azione protettrice della medesima Parola? Esplicitamente no, tuttavia alcuni elementi portano verso questa interpretazione, come il preannuncio della pasqua fatto ai patriarchi (cf. 18,6), la menzione del patto (CEI: legge) divino in 18,9. Ma sarà soprattutto il successivo episodio di Aronne (18,20-25) a rivelare il ruolo salvifico della parola.

La parola salvatrice di Israele (18,22)

Egli (Aronne) superò l'ira divina non con la forza del corpo,
né con l'efficacia delle armi;
ma con la *parola* placò colui che castigava,
ricordandogli i giuramenti e le alleanze dei padri (18,22).

La precedente descrizione della decima piaga potrebbe far sorgere l'obiezione che non solo gli egiziani, ma anche gli israeliti vennero colpiti in seguito da una moria nel deserto. L'autore risponde rievocando l'episodio di Nm 17,6-15, dove in contrapposizione alla punizione degli egiziani tramite la parola, evidenzia la salvezza degli ebrei grazie alla parola di intercessione.

L'atto con cui Aronne ricorda a Dio le alleanze e le promesse non significa soltanto una memoria storica, esso infatti avviene nell'ambito della liturgia e ha come effetto la salvezza di Israele. Una traduzione più fedele suonerebbe: «facendo la memoria».

La forza del verbo greco *hypomimnesko* deriva dal fatto di tradurre il verbo ebraico *zakar*, che non significa anzitutto "ricordarsi", bensì "nominare", "menzionare"; infatti in Israele il ricordo è azione, realizzazione; ci si interessa al passato non in quanto tale, ma nella misura in cui esso agisce sul presente o sul futuro. In questa ottica una funzione fondamentale di *zakar* consiste nell'attualizzazione della storia della salvezza,

sulla quale riposa l'esistenza di Israele, permettendo così ad ogni generazione di partecipare a questa storia salvifica.

Il luogo privilegiato di questa attualizzazione è il culto, dove storia della salvezza e presente convergono in unità; la storia della salvezza diventa da un lato l'oggetto fondamentale del ricordo liturgico di Israele, dall'altro anche il suo fondamento. L'attualizzazione liturgica non sopprime ogni distanza tra passato e presente: è in quanto evento passato che ciò che è stato diventa attuale tramite la commemorazione culturale, e questo è reso possibile grazie al ruolo determinante della parola. Non una rappresentazione drammatica, che in Israele ricopre sempre un ruolo assai limitato, ma la parola prende il posto nell'evento passato e ne rende presente ed efficace il valore salvifico. Di qui l'importanza radicale della parola nella memoria liturgica!

L'oggetto della memoria di Aronne è costituito dal giuramento e dalle alleanze strette da Dio con i Padri. I due termini formano un'endiade con cui l'autore indica l'alleanza stretta da Dio coi Padri tramite giuramento. Questi padri sono i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe; grazie a questa alleanza nasce una comunione profonda tra Dio e Israele, comunione che consente ad Aronne di appellarsi a Dio. Fu tramite la parola (= giuramento) che Dio strinse l'alleanza con Israele; è ancora tramite la parola della memoria liturgica che Aronne ricorda a Dio l'alleanza.

In questo contesto qual è allora il significato della parola in 18,22? Ad un primo confronto col precedente v. 15 risulta che si tratta di una parola diversa: in 18,25 l'autore allude alla parola di Dio, qui al v. 22 semplicemente alla preghiera di Dio⁶. Ferma restando questa prima risposta, ci domandiamo tuttavia se lo Pseudo-Salomone non voglia alludere ad un significato più profondo. S'è detto sopra che la parola ha un ruolo fondamentale nella memoria liturgica in quanto è grazie ad essa che l'evento passato diventa presente ed efficace. Se Aronne vince la piaga, è grazie a questa parola!

Dunque, nella memoria liturgica di Aronne, sebbene indirettamente, è presente e operante la parola che, in quanto parola di salvezza donata da Dio ad Israele tramite l'alleanza, sconfigge la piaga. L'autore sapienziale continua così la riflessione di Sap 16, 11-12, dove la guarigione avviene precisamente grazie all'obbedienza alla parola, e soprattutto la riflessione di Sap 18,15-16: qui il *Logos* colpisce i primogeniti egiziani salvando in tal modo gli ebrei; nell'episodio del deserto è il medesimo *Logos* che, grazie alla memoria liturgica di Aronne, sconfigge la piaga salvando ancora una volta il popolo eletto; tuttavia questo viene detto non esplicitamente, ma per una allusione.

In questo liturgia di Aronne è certamente presente il culto, come denota la menzione del sacrificio espiatorio di incenso (v. 21) e dei vestiti sacri (v. 24), ma viene sottolineata soprattutto la parola. Ciò non stupisce, perché nelle comunità della diaspora, lontane dal tempio, la liturgia è essenzialmente una liturgia della parola. Non si tratta di una parola libresca, ma di una parola operante nella storia, segno della stessa presenza di Dio.

Dunque la scelta di fede comporta concretamente per la comunità di Alessandria l'accoglienza della Parola di Dio, operante nella storia e presente nella liturgia sinagogale. È tramite essa che la comunità può ritrovare le sue tradizioni e la sua identità e rispondere così alla sfida dell'ellenismo contemporaneo.

NOTE

- ¹ Il capitolo 9 è stato accuratamente studiato da M. GILBERT, «La structure de la prière de Salomon (Sg. 9)», *Bib* 51 (1970) 301-331.
- ² «In principio Dio creò (*epoiesen*) il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta (*akataskeuastos*)» (Gn 1,1-2). L'ultimo aggettivo significa “non lavorata”, “non formata”, ad indicare un mondo non ancora ordinato. Il parallelismo dei due verbi ricorre già in Isaia 43,7 e 45,7, con riferimento rispettivamente alla creazione dell'uomo e del mondo.
- ³ «Sono Io, YHWH, che vi guarisco con la mia Parola» (M¹); «... con la parola di YHWH» (M²).
- ⁴ Circa il commento a questo passo e all'intero c. 18 vedi in particolare M. PRIOTTO, *La prima pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione*, Bologna 1987, in particolare pp. 119-154. 203-207.
- ⁵ Per questa analisi vedi M. PRIOTTO, *La prima pasqua*, 129-130.
- ⁶ Un ulteriore motivo è che il *lógos* del v. 15 è preceduto dall'articolo possessivo, mentre al v. 22 il termine compare senza pronome e senza articolo. Così i commentatori in genere intendono il termine *lógos* del v. 22 semplicemente come un parallelo del termine “preghiera” citato al versetto precedente.

Michelangelo Priotto

IL CUORE DEL LIBRO: LA FIGURA DELLA SAPIENZA IN SAP 7-9

Dopo aver descritto il giudizio subito dagli empi, che Dio annienta con la forza degli elementi cosmici, l'autore rinnova l'iniziale esortazione a ricercare la Sapienza, rivolta ai re (cf. 1,1 e 5,23-6,11.21.24).

L'invito a ricercare la Sapienza

Questo secondo invito all'ascolto delimita con una grande inclusione la prima parte dell'opera, della quale da questo momento la Sapienza diviene la protagonista incontrastata. In precedenza, infatti, ci si riferiva ad essa usando dei sinonimi (giustizia, verità, grazia, misericordia, disciplina, virtù, via).

I re e i giudici dei confini della terra¹ (6,1-2) devono constatare che la loro sovranità è dono di Dio, il quale esaminerà rigorosamente il loro agire e punirà i loro crimini (6,3-8). Per superare indenni tale giudizio, non vi è altro modo che quello di "imparare" (6,9; cf. 6,1) la sapienza, e osservare le "cose sante", cioè i precetti divini (6,10).

Da 6,9.11 scopriamo che a parlare è la Sapienza stessa: «Le *mie* parole...». Concludendo la sua esortazione, essa sottolinea che il risultato della sua opera educativa (*paideia*) dipende tutto dalla motivazione interiore degli aspiranti discepoli, invitati a «desiderare appassionatamente» (*epithymê + pothê*) le sue parole. Questo discorso della Sapienza, coerente con i precedenti registrati nel libro dei Proverbi (Pr 1,22-33; 8,4-36), anch'essi fondati sulla dinamica del desiderio, getta le basi per la ricerca della sapienza, che è il filo conduttore dei capitoli successivi (Sap 7-9).

Infatti, la Sapienza stessa previene quanti la amano e va in cerca di allievi degni di lei (6,12-16). Con una concatenazione logica (*sorite*) comune nella filosofia ellenistica, l'autore spiega che il desiderio della sapienza è degno di essere coltivato, perché conduce all'esercizio della sovranità (6,17-21). La sapienza burocratica, destinata soprattutto al ceto dei funzionari e agli uomini di governo, rientra nella tradizione biblica. Tuttavia, al tempo in cui scrive lo pseudo-Salomone, la nozione di regalità è allargata ad ogni uomo. Ciascuno deve imparare a regnare mediante la padronanza di se stesso (*enkrateia*), raccomandata sia in ambiente giudaico-cristiano, che nei trattati pedagogici ellenistici (particolarmente nel filone stoico). Perciò ogni uomo è invitato a fare proprio l'entusiasmo del giovane Salomone nella ricerca della Sapienza (6,22-25).

Per testimoniare che l'incontro con la Sapienza è possibile ad ogni persona – sfatando il mito creato attorno all'origine del leggendario personaggio di cui si è appropriato – egli mette in rilievo la sua propria mortalità, la sua nascita² e infanzia assolutamente uguali a quelle degli altri esseri umani (7,1-6).

Gli attributi della Sapienza

Salomone, che ha amato la Sapienza e l'ha desiderata più di ogni altra cosa, scopre ben presto che con essa ha ricevuto ogni genere di beni (7,7-14), e, in particolare, la

padronanza di ogni ambito del sapere, visibile e nascosto (7,15-21), perché Dio è l'unica fonte della Sapienza *techniti*³.

Non a caso i suoi attributi (7,22-24), gran parte dei quali ispirati alla filosofia greca, sono ventuno, e sviluppano un simbolismo numerico che allude alla perfezione (7x3). Una quintuplice metafora (7,25-26) ne descrive poi l'essenza e l'efficacia. Essa agisce nella storia dell'uomo (7,27: *kata geneas*), disponendo le anime sante ad accogliere la vocazione divina, suscitando «amici di Dio e profeti», binomio che raggruppa tutti coloro che vivono sotto la protezione della Sapienza, come testimonia più avanti la galleria dei giusti (10,1-21). La familiarità con lei, letteralmente la «coabitazione» (7,28: *synoikein*), garantisce l'amore di Dio.

Essa risulta vincente anche a confronto con la luce (7,29-30), perché questa cede il regolarmente il passo alle tenebre (Sal 104,19-24), e alla notte, così che i malvagi si alzano a compiere il male (Gb 24,14-18a), ma la Sapienza risulta vittoriosa anche contro la notte del male (cf. Sap 17,19-18,4.14-15), e il suo governo è universale (8,1).

“Sophia”

Nel gioco letterario della personificazione, *Sophia*, cioè «Sapienza», diventa il nome proprio della donna amata dal giovane Salomone. Egli si rende conto che Sapienza è la donna che possiede tutto ciò che egli ha desiderato fin dall'infanzia, e cerca di farla sua sposa, avendo deciso di amarla come compagna per la sua vita nella gioia e nel dolore (8,2-9). Pensando a voce alta (8,10-16), enumera tutti i vantaggi che trarrà dall'intimità con Sapienza, godrà del rispetto delle folle, di autorevolezza nel governo, e dell'immortalità, ma soprattutto della sua amicizia e del suo conforto. Intuisce che può giungere ad ottenerla solo se Dio gliela concede (8,17-21). Perciò, in un'appassionata preghiera (9,1-12), chiede a lui d'inviargli dai cieli, dal suo trono glorioso (vv. 4 e 10), colei che era presente alla creazione del mondo (v. 9), perché lo guidi e lo protegga (v. 11).

Nella sua preghiera, Salomone interpreta come un comando divino rivolto direttamente a lui l'iniziativa della costruzione del tempio (9,8), che la storiografia precedente attribuiva a Davide (2Sam 7,2; 1Re 8,15-21). I riferimenti letterari al sogno di Gabaon – durante il quale Salomone, invece delle ricchezze, della longevità o della vittoria sui nemici, chiede la saggezza nel governare e il Signore gli concede anche quanto egli non ha richiesto (1Re 3,5-15) – sono evidenti nei vv. 10-18 della preghiera, nei quali la Sapienza è presentata come aiuto indispensabile per il discernimento e come consigliera per governare con giustizia.

La naturale fragilità umana è espressa coi termini tipici del dualismo antropologico platonico⁴. Il corpo è la tenda d'argilla, che appesantisce l'anima (*psychê*), rendendo precari i ragionamenti umani (v. 15). Con l'aiuto della Sapienza, menzionata al v. 17 in parallelismo con lo spirito santo di Dio, l'uomo può conoscere con sicurezza la volontà di Dio e ottenere la salvezza (v.16-18). Da Adamo a Mosè, e in modo particolare nella vicenda esodale, Sapienza ha manifestato costantemente nella storia la sua vicinanza all'uomo e il suo potere salvifico (10,1-21).

La dea Sapienza nel vicino Oriente antico

Nel nostro libro la figura femminile incarnata dalla *Sophia*, che potremmo chiamare «Madonna Sapienza», domina completamente la scena dei capitoli 6-10, e assume impercettibilmente i tratti di una divinità.

Da questo punto di vista non mancano i contatti con modelli letterari affini del vicino Oriente antico. In Egitto *Maat*, figlia del dio-sole *Re*, personifica l'ordine cosmico e la giustizia sociale:

«*Re* ha creato *Maat*, si rallegra di lei, se ne delizia,
e il suo cuore è contento quando la vede»⁵.

Nel mondo accadico *Mešaru* e *Kettu*, Giustizia e Diritto, presentano caratteristiche affini a Sapienza, talora come qualità del dio sole, o come doni concessi da lui, e altre volte come divinità indipendenti⁶. A Elefantina, in un testo semitico del VI secolo a. C. della Sapienza si legge:

«Il regno è suo per ogni tempo.
In cielo è stabilita, perché il Signore dei santi l'ha esaltata»⁷.

Antecedenti biblici

Il retroterra della *Sophia* è la personificazione letteraria della Sapienza, sviluppata in altri scritti sapienziali. Antecedenti significativi si possono ritrovare in Pr 1,20-33 e 8,22-31. Questo secondo brano presenta la Sapienza quale «primogenita» delle opere di Dio e sua collaboratrice nella creazione del mondo.

Nell'inno di Sir 24,8-12 la Sapienza eterna celebra le proprie lodi, prima ricordando il suo intervento nella creazione, e poi indossando le vesti sacerdotali, per officiare nel tempio salomonico. Con uno stupendo inno all'inaccessibilità della Sapienza, Giobbe 28 s'interroga sulla dimora della Sapienza, per concludere che solo Dio ne conosce la via (Gb 28,23), e Lui solo può additarla all'uomo come cammino da seguire. Poiché si tratta in entrambi i casi di elementi celesti discesi dal cielo ad abitare in mezzo agli Israeliti⁸, Siracide identifica Sapienza e Legge (Sir 24,23). Se da un lato, assumendo le sembianze della Sapienza che pervade il cosmo, la Torah riceve una prospettiva universalistica nuova, dall'altro *Sophia* viene per così dire «giudaizzata» e radicalmente assorbita dalla prima.

Se la cultura biblica è quella che permette di contestualizzare meglio la figura di Sapienza, sarebbe riduttivo affermare che l'autore non ha fatto altro che rimodellarne il volto con i duttili strumenti linguistici che la lingua dominante, il greco, gli offriva. A differenza di Ben Sira, il nostro autore non identifica riduttivamente Sapienza e Legge. Egli ritiene la Torah mosaica una copia dell'archetipo, mentre Sapienza è l'archetipo in persona, poiché trasmette essa stessa la rivelazione attraverso i processi della mente umana.

È Sapienza il supremo arbitro dei valori. Se non giunge il dono di Sapienza dall'alto, l'uomo non è in grado di comprendere la volontà divina (Sap 9,17). Solo Sapienza dunque è in grado di offrire un siffatto perfezionamento della Torah, lei che fa già da guida a sei «giusti» vissuti prima della teofania del Sinai (Sap 10,1-14: Adamo, Noè, Abramo, Lot, Giacobbe, Giuseppe), mentre alla Torah sacrificale il libro riserva un

ruolo marginale (Sap 18,9) e lo stesso Mosè non è presentato tanto come legislatore, quanto piuttosto come «giusto». Su questo punto l'autore è vicino al pensiero del giudeo alessandrino Filone, secondo il quale i Patriarchi, già prima della rivelazione sinaitica, erano stati costituiti come incarnazioni viventi di Sapienza (*nomoi empsychoi*)⁹.

Sapienza non è dunque un'invenzione dello pseudo-Salomone, ma appartiene a una tradizione biblica consolidata, secondo la quale essa è la prima opera creata da Dio. Nel contesto poetico-letterario del libro della Sapienza, Sapienza vive come una creatura autonoma – paragonabile, senza voler essere irriverenti – a ... Pinocchio, che è vivo solo tra le mani di Mastro Geppetto! Ma come Pinocchio non ha un'esistenza autonoma fuori delle pagine di Collodi, neppure per Sapienza si può parlare d'ipostatizzazione fuori delle pagine del libro, nonostante essa venga presentata - alla pari del *Logos* di Filone - come «un'emanazione (*atmis*) della potenza di Dio, un effluvio (*aporroia*) genuino della gloria dell'Onnipotente» (Sap 7,25).

Fare di Sapienza un intermediario, o una persona reale fuori dei confini della finzione letteraria, «una quasi-personificazione di attributi divini, in posizione intermedia tra personalità e esseri astratti»¹⁰, sarebbe una trasposizione ingiustificata. «Un'ipostasi esige rispetto a Dio un'autonomia che i nostri testi non accordano alla Sapienza»¹¹.

La mediazione culturale

L'autore del libro della Sapienza, con la scoperta di un principio unificatore, ha aperto la via ad una nuova forma di umanesimo, distaccandosi sia dallo storicismo ingenuo, secondo cui tutte le dottrine e invenzioni dei Greci sarebbero state attinte dalla Bibbia o insegnate già da Mosè, sia dalle teorie armonizzatrici, che tendevano a sottolineare la conformità della Rivelazione alla filosofia naturale; ed ha creato una nuova sintesi, unificando valori biblici (o rivelati) e valori greci (o profani) senza sacrificare nulla del loro valore o del loro rispettivo significato storico. L'ha fatto, unendo gli uni e gli altri ad uno stesso principio trascendente.

Nell'unico concetto di una Sapienza dall'attività universale, l'autore ha trovato un principio che, mentre afferma l'universalismo giudaico senza far ricorso alla teoria ingenua del plagiarismo, garantisce a tal punto l'unità della verità nelle sue origini e della storia nel suo progresso, che giustifica la fusione della sapienza teocentrica con la *paideia* greca antropocentrica¹².

La vera novità non va ricercata dunque nell'ipostatizzazione della Sapienza, ma nell'aver intuito le sue possibilità di mediazione culturale: Sapienza era in grado di fare da ponte tra l'esclusivismo della tradizione d'Israele e l'universalismo della filosofia di Alessandria, al cui potere d'attrazione erano esposti i giovani ebrei.

A questo scopo, per descrivere le virtù di Sapienza, pare che l'autore abbia abilmente ripreso le aretologie di Iside¹³. I devoti di Iside, il cui culto fu praticato dal IV secolo a.C. fino al IV d.C., ritenevano che essa potesse concedere la sapienza e condurre al trono. Lo stesso termine *mystis*, «iniziata», applicato alla nostra Sapienza (Sap 8,4) era attribuito pure a Iside. Si è visto come le scoperte del vicino Oriente antico hanno provato il posto di rilievo che la figura della dea Sapienza aveva nella letteratura sia assira che egizia. Perciò la sapienza biblica non è un'Iside sfiorita. Ispirandosi alle aretologie, l'autore restituiva opportunamente alla figura biblica di Sapienza quelle virtù delle quali Iside si era ingiustamente appropriata.

L'ebreo che poteva essere sedotto dalla dea Iside, poteva trovare in Sapienza molto di più di quanto era in grado di offrirgli la prima¹⁴.

L'unione con Sapienza è unione con Dio

L'unione con Sapienza desiderata dal giovane Salomone (8,9.16) è la via per l'unione con Dio, perché Dio ama solo «chi convive con Sapienza» (7,28: *ton sophiaⁱ synoikounta*) e tra Salomone e Sapienza vi è una certa parentela, perché l'uomo possiede una mente permeata del suo spirito intelligente (7,23-24; 8,17). Ma se Sapienza è già presente nella mente umana, come in ogni parte dell'universo, perché è necessario ricercarla ardentemente, e supplicare Dio di inviarla dal suo trono celeste (9,10)?

Poiché pervade l'universo (7,24), Sapienza rimane in unione ininterrotta con Dio (8,1.3), è trascendente senza perdere la sua immanenza. La sua presentazione è intercambiabile, a seconda dell'intenzione dell'autore.

Dal punto di vista umano, essa entra e esce dall'uomo (7,27). Dalla prospettiva di Dio, che è eterna, essa è sempre presente all'uomo, ma i suoi frutti dipendono dalla capacità del destinatario di gustarne l'amicizia, apprezzarne la fatica, frequentarla assiduamente ed essere partecipe dei suoi discorsi (8,18). Si allude qui ad un incontro mistico, un incontro personale con Dio, la cui natura rimane sfumata, ma è certo che varca la soglia di un puro e semplice esercizio intellettuale, perché Sapienza è un effluvio-emanazione di Dio.

Come Filone, e coerentemente con la tradizione sapienziale ebraica, l'autore insegna che Dio ha creato il mondo per mezzo di Sapienza (9,1-2 e 8,4). Essa è modello paradigmatico e, al contempo, strumento della creazione di tutte le cose (9,8), perché «conosce le tue opere» ed «era presente quando creavi il mondo» (9,9)¹⁵.

Grazie alla sua immanenza nell'universo, del quale controlla e orienta il corso, Sapienza possiede le scienze naturali, le arti, la retorica e la filosofia, reca consiglio e conforto, ricchezza e gloria ai suoi, (7,16-21; 8,7-13). *Sophia*-Sapienza non è più inaccessibile, poiché si può ottenere con la preghiera; non è più solo una legge esterna, ma è una presenza divina interiore; non è una semplice icona dell'ordine cosmico, ma la presenza stessa di Dio nel mondo, e il suo dono più grande è l'immortalità.

Pertanto, in base alle sue funzioni di orientamento della storia, di guida e ispirazione degli amici di Dio e dei profeti, essa s'identifica pure con la Provvidenza¹⁶ (7,27; 14,3), e prepara il terreno per l'esperienza cristiana della Grazia.

NOTE

¹ L'espressione si può riferire al governo romano del tempo di Augusto o di qualcuno dei suoi successori, forse Caligola (37-41 d.C.). Vi è infatti chi colloca la composizione del libro nella prima metà del I sec. dell'era cristiana.

² Sap 7,2 rispecchia le conoscenze mediche dell'epoca. I 10 mesi della gestazione si possono intendere in riferimento al ciclo lunare, che è di 28 giorni, o anche nel senso che il parto si verifica normalmente all'inizio del decimo mese.

-
- ³ Il termine *technitis*, attribuito alla Sapienza in 7,22 e 8,6, richiama l'ebraico *amon* di Pr 8,30, che si può intendere come «architetto», ma anche come «lattante». Questo è alla base della traduzione «giovane artista», «artefice». Gli attributi che seguono mettono in risalto, oltre l'abilità manuale, anche l'estrema efficienza e l'onnipresenza della Sapienza, doti che deve possedere ogni capo delle maestranze, che si rispetti. La Bibbia di Gerusalemme, ricalcando la composizione greca, traduce 7,22 in modo limitativo: «Car c'est l'ouvrière de toutes choses qui m'a instruit, la Sagesse!».
- ⁴ Sulla base di un rigoroso parallelismo sinonimico (*sôma-psychê / skênos-nous*), il v. 15 adopera nel secondo emistico il termine *nous*, «ragione, intelletto, facoltà intellettuale». Nel libro della Sapienza la *psychê* è un principio onnicomprensivo, che assume anche la funzione intellettuale, con un significato affine al termine «persona» usato in senso comune. Sul tema cf. E. ROHDE, *Psyche*, Paris 1928.
- ⁵ H. RINGGREEN, *Word and Wisdom*, Lund 1947, 49-52.
- ⁶ RINGGREEN, *Word and Wisdom*, 53-58.
- ⁷ Si tratta delle «Parole di Ahiqar», 94-95, in J. B. PRITCHARD (ed), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969³, 428.
- ⁸ M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, 256.
- ⁹ Più tardi, Rabbi Avin (IV secolo d.C.) sosterrà che la Torah è una forma incompleta della Sapienza superiore, cf. *Genesis Rabbah* 17,5; 44,12.
- ¹⁰ È la definizione classica che risale a W.O.E. OESTERLEY - G.H. BOX, *The Religion and Worship of the Synagogue*, London 1911, 169.
- ¹¹ M. GILBERT, «Sapienza», in P. Rossano – al. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 1440.
- ¹² T. FINAN, «Hellenistic humanism in the Book of Wisdom», *The Irish Theological Quarterly* 27 (1960) 30-48.
- ¹³ B. L. MACK, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973, 63-107; J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (Analecta Biblica 41), Roma 1970, 36-50.
- ¹⁴ L. MAZZINGHI, «La sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo», in N. Calduch-Benages – J. Vermeylen (edd), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. Festschrift M. Gilbert (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 143), Lovanio 1999, 357-367.
- ¹⁵ Sapienza è affine al *logos* divino di Filone, che penetra tutto, anche la mente umana, e la trasforma in una frammentaria estensione della mente divina; cf. FILONE, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 90; *De gigantibus*, 27; *Legum allegoriae* I, 37-38.
- ¹⁶ Il termine «provvidenza» (*pronoia*), che nei LXX compare per la prima volta in Sap 14,3, è attinto dalla filosofia e dalla letteratura greca, ma corrisponde a una nozione biblica (Gb 10,12, Sal 145,8-9.15-16; 147,9).

Lucio Sembrano

SAPIENZA E SPIRITO SANTO

Mentre nei testi del Primo Testamento lo spirito santo è un semplice attributo divino, non dotato di personalità propria, nel libro della Sapienza lo Spirito viene fatto agire — anche se si tratta solo di una *fictio* letteraria — come dotato di una personalità propria. Ciò che nel Primo Testamento è solo misteriosamente prefigurato, vale a dire la distinzione personale dello Spirito dal Padre e dal Figlio, è poi affermato nel Nuovo Testamento ed esplicitato nel dogma trinitario.

Anche in Sapienza, coerentemente con l'insegnamento della Bibbia ebraica (Gn 2,7; 6,3, Sal 104,29-30; Gb 27,3; 34,14-15), lo spirito santo è presentato come il soffio vitale diffuso da Dio in tutte le sue creature (Sap 1,7; 12,1), segno dell'onnipresenza di Dio (cf. Ger 23,24; Am 9,2-3; 1Re 8,27; Sal 139,7), e della sua attività vivificante (Gdt 16,14; Gb 34,14-15; Sal 104,30).

Ma Lo Spirito è anche l'educatore per eccellenza. Condizione per accedere alla sua guida (1,5: *hagion pneuma paideias*) è la rettitudine morale, perché lo Spirito, come la Sapienza, rifugge dal male e dalla stoltezza. L'educazione ebraica, data tradizionalmente dai saggi, è messa sotto l'influsso di un «santo spirito» (Is 63,10-11), presentato come guida di Israele nel passato (Ne 9,20.30; Is 63,10-11) o come forza interiore (Sal 51,13; Ez 11,19; 36,26-27), analogamente a quanto avviene per Sapienza, essa stessa pedagoga capace di condurre l'uomo all'amicizia con Dio (Sap 7,14).

Ponendosi sulla scia di Is 11,2 l'autore intuisce che sapienza e spirito sono la stessa cosa. «Chi ha conosciuto la tua volontà (*boulê*), se tu non gli hai concesso sapienza (*sophia*) e non gli hai inviato il tuo santo spirito (*hagion pneuma*) dall'alto?» (Sap 9,17).

Sapienza è *pneuma philanthrôpon* (Sap 1,6), perché — non tollerando la falsità — conduce l'uomo alla verità e alla coerenza di vita. Dio stesso sorveglia i «reni» e il «cuore» dell'uomo (cf. Sal 7,10; 26,2; Ger 11,20; 17,10; 20,12; Ap 2,23). I reni sono la sede delle passioni e degli impulsi coscienti (Gb 19,27, Sal 16,7; 73,21, Pr 23,16), mentre il cuore è la sede dell'attività intellettuale e affettiva (Gn 8,21).

Dio vuole la salvezza degli uomini, ma questi non sono in grado di comprenderlo senza un'investitura superiore. Per illuminarli (Sap 7,27), egli riveste del dono della sapienza amici — come Abramo (Is 41,8; 2Cr 20,7) e Mosè (Es 33,11; Nm 27,18) — e profeti (2Re 2,15; Os 9,7). Non solo i grandi profeti o scribi ispirati (Sir 24,31), ma quanti, per la loro vita santa e per la loro amicizia con Dio, penetrano maggiormente nella conoscenza delle esigenze divine e sono in grado d'interpretarle. Lo Spirito di Dio sarà effuso su tutto il popolo (Is 32,15) e, addirittura, su tutta l'umanità (Gl 3,1-2; At 2,4).

Tra i «sette doni dello Spirito Santo», la dottrina cattolica del sacramento della Confermazione enumera la sapienza (Is 11,2; CCC 1299). La Cresima conferisce infatti «una speciale forza dello Spirito Santo per diffondere e difendere con la parola e con l'azione la fede, come veri testimoni di Cristo, per confessare coraggiosamente il nome di Cristo e per non vergognarsi mai della sua croce» (CCC 1303).

Conquistato dalla bellezza interiore della sapienza, che è spirito e può tutto, l'uomo sente di essere amato da Dio e riceve da lui la forza per superare la propria debolezza:

«Per questo pregai e mi fu elargita prudenza (*phronêsis*), implorai e venne in me spirito di sapienza (*pneuma sophias*)» (Sap 7,7). La consapevolezza che è necessario pregare per ottenere lo Spirito Santo si ritrova sulle labbra di Gesù (Lc 11,13). Nello Spirito, infatti, la Sapienza personificata, artefice-artigiana del mondo, si manifesta come principio di trasformazione dell'uomo e del mondo e garante della continuità della vita nuova acquistata da Cristo per i suoi discepoli (Gv 14,16-17.26; 15,26; 16,7-15).

Lucio Sembrano

UN ITINERARIO ATTRAVERSO IL LIBRO DELLA SAPIENZA

Quando un cristiano o un gruppo di adulti vuole accostarsi direttamente al testo per cercare di penetrarne il significato e il messaggio e così cambiare la propria vita, incontrando il Dio di Abramo, di Mosé, di Salomone e soprattutto di Gesù Cristo, quale itinerario deve percorrere?

Quali itinerari attraverso la Sacra Scrittura?

È certo che nessuno si metterebbe a leggere la Bibbia partendo dalla prima pagina, come fosse un romanzo alla Harry Potter, per arrivare fino alla fine, per vedere chi è il colpevole, come in un giallo o se va a finire bene, come in una telenovela. Sarebbe ingenuo e controproducente, a meno che non si affronti il testo per motivi particolari di studio o di approfondimento. Ma credo che la media dei cristiani delle nostre comunità sia ancora in una fase precedente: ha bisogno di prendere gusto alla Parola di Dio, ha bisogno di chiavi interpretative, ha bisogno del latte prima di passare al cibo solido.

È per questo che occorre costruire con loro itinerari biblici: che cosa significa? Intendo per itinerari biblici dei percorsi che, nel rispetto del testo, scelgano i brani più adatti ai partecipanti o più significativi per il loro contenuto e li conducano alla conoscenza, all'incontro e alla realizzazione della Parola di Dio. Certo, io credo, ogni itinerario di evangelizzazione e di catechesi con adulti deve essere un itinerario biblico: non esistono altri itinerari per incontrarsi con il Dio di Gesù Cristo che l'itinerario proposto dalla Bibbia. Essa è il fondamento della nostra fede cristiana; essa è il paradigma delle nostre considerazioni sul senso della vita; essa è la strada per arrivare a Cristo... I testi di autori famosi, anche santi, sono pur sempre una interpretazione della Bibbia, condizionata dal tempo e dalla cultura in cui sono vissuti. Meglio è andare alla fonte: e la fonte è la Sacra Scrittura.

Come costruire un itinerario biblico per un gruppo di cristiani? L'itinerario si costruisce a partire dai destinatari: chi sono, a quale punto del loro cammino sono giunti, quali sono le loro attese? E si costruisce a partire da un obiettivo raggiungibile: quale? Far incontrare Gesù Cristo, perché non hanno coscienza della loro identità cristiana. Oppure, se sono già parte viva della comunità e vogliono approfondire qualche aspetto del messaggio della salvezza, per vivere meglio la loro fede. I destinatari e l'obiettivo ci aiutano a fare la nostra scelta di testi biblici: un'antologia che percorra le varie tappe della storia della salvezza, la lettura continua di un vangelo, un approfondimento di san Paolo, un testo dell'antico testamento...

Deciso ciò che interessa maggiormente i destinatari del nostro lavoro, ci mettiamo di fronte al testo e cominciamo il nostro studio e la nostra ricerca dei brani più significativi per fare un percorso annuale o pluriennale al fine di raggiungere l'obiettivo che ci siamo prefissi. È ciò che noi faremo in questo breve articolo con il libro della Sapienza.

Dopo averlo esaminato in profondità nelle pagine precedenti con l'aiuto di esegeti e di studiosi, ora proviamo a delineare un percorso attraverso le sue pagine che ci possa

diventare utile in parrocchia con un gruppo di adulti. Proverò a percorrere tre itinerari nel libro della Sapienza: uno per riscoprire il senso cristiano dell'universo creato; l'altro per capire il senso della storia umana; infine, il terzo, per riassumere il messaggio del libro della Sapienza nel contesto cristiano oggi.

Itinerario alla scoperta dell'universo, creato da Dio

Il libro della Sapienza è profondamente radicato nell'esperienza di Israele che vede l'universo intero come luogo in cui Dio agisce: dunque, non realtà contrapposta a Lui, ma in Lui radicata. Inoltre l'universo è storia che si sta compiendo proprio grazie all'azione di Dio. Creazione e salvezza sono per la Bibbia un'unica prospettiva attraverso cui leggere la vita dell'uomo. Il problema non è tanto interrogarsi sulle origini dell'universo, quanto piuttosto scoprire il senso di questo legame profondo che unisce l'universo a Dio che lo ha creato e all'uomo che ne è custode e parte.

Tuttavia il libro della Sapienza, scritto nel primo secolo a.C., deve alcune prospettive del suo messaggio non soltanto alla tradizione biblico-giudaica, ma anche all'ellenismo, nel cui ambiente culturale nasce. Il libro, infatti, opera il confronto con due realtà tipiche del mondo religioso dell'Egitto ellenistico: i culti misterici e le pratiche magiche. Misteri e magia, pur distanti tra loro, cercavano la salute dell'uomo come benessere fisico e materiale e scampo dalla morte. Dietro alcune affermazioni del libro della Sapienza ci sono riferimenti precisi a queste realtà pagane che falsamente pretendevano di portare via l'uomo da quest'universo o quantomeno di aiutarlo con le sue arti a dominarne i meccanismi per decidere il proprio destino.

In questo quadro culturale, che per certi versi assomiglia molto alla situazione contemporanea, noi possiamo proporre un primo itinerario, costituito da una serie di brani che ci aiutano a riflettere:

- *Sap 1,1-15: l'universo è abitato da Dio che vuole la vita dell'uomo.*

«Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane; lo spirito del Signore riempie l'universo». Come non pensare davanti a questo passo al compito dei cristiani di promuovere una visione positiva di questo mondo per riconoscere in esso i doni di Dio e saperli far fruttificare?

- *Sap 2,1-11.21-24: l'uomo non è frutto del caso e Dio ha creato l'uomo per l'immortalità.*

Chi non possiede la fede o la sapienza e non riesce a cogliere il senso della creazione, rischia di cadere nella trappola del "carpe diem". Se il nostro orizzonte di vita non si innalza alla considerazione dell'universo come dono di Dio e della vita come progetto di immortalità, le nostre scelte quotidiane ci porteranno presto alla disperazione, all'ingordigia, alla violenza sugli altri. «La pensano così molti, ma si sbagliano... non conoscono i segreti di Dio. Dio ha creato l'uomo per l'immortalità e lo fece a immagine della propria natura».

- *Sap 3,1-12: i giusti sono nelle mani di Dio e risplendono come scintille nella stoppia.*

I giusti sono coloro che hanno capito il senso dell'universo e lo hanno vissuto nonostante le pressioni culturali contrarie. La morte alla fine renderà giustizia al loro modo di vivere, poiché la vita presente è una purificazione, un crogiolo, in cui appare l'autenticità dell'amore. La vita sregolata invece non produce che infelicità. «Coloro

che sono fedeli a Dio vivranno presso di Lui nell'amore, perché grazia e misericordia sono riservate ai suoi eletti».

- *Sap 4,7-19: il senso della vita è illuminato dalla morte.*

Infatti, il valore di un'esistenza non sta nel numero degli anni vissuti, ma nella sapienza con cui è stata vissuta. A volte agli occhi di chi non è credente, la morte di una persona sembra un atto di ingiustizia, perché chi muore è troppo giovane oppure aveva responsabilità da portare a termine. Ma chi si affida a Dio sa che tutto ha un senso e, «mentre i popoli non comprendono», i giusti sanno che Dio ha deciso per il suo bene. «Fu rapito perché la malizia non ne mutasse i buoni sentimenti ... la sua anima fu gradita a Dio perciò egli lo tolse in fretta dal un ambiente malvagio».

- *Sap 7,22-8,1: Dio ama chi vive con la sapienza.*

Per vivere bene la propria vita e cogliere la presenza di Dio nell'universo, l'uomo deve possedere la sapienza, che in questo brano è descritta, utilizzando anche termini di origine stoica (vv. 22-23). La superiorità della sapienza sui beni materiali è evidente: essa è madre e artefice di tutte le cose. E se in Pr 8 la sapienza è descritta come la primizia della creazione, qui è addirittura pari a Dio, artefice del mondo. «La sapienza è un riflesso della luce perenne, uno specchio della attività di Dio e un'immagine della sua bontà».

- *Sap. 9,1-18: la sapienza si ottiene con la preghiera.*

Siamo al centro letterario del libro: il testo descrive pertanto il rapporto tra Dio e la sapienza e nello stesso tempo il suo ruolo attivo nell'universo. La salvezza per l'uomo non sta nel godersi la vita o nel seguire vani pensieri, ma nel portare a compimento il progetto di Dio sulla creazione. Tutto l'universo, di cui l'uomo fa parte, diventa il luogo dove Dio unisce il principio alla fine, la creazione alla salvezza. «Quale uomo può conoscere il volere di Dio? Chi può immaginare che cosa vuole il Signore? Gli uomini sono salvati per mezzo della sapienza».

- *Sap 13,1-9: dalle creature dell'universo si può giungere al Creatore per amarlo.*

Si chiude qui il primo itinerario proposto a chi vuole assaggiare il libro della Sapienza nella stimolante prospettiva di scoprire un senso all'universo intero, evitando l'idolatria del mondo e, dall'altra parte, rifiutando il mondo come cosa negativa, proiettandosi solo nel futuro. Il mondo è buono, l'universo ci indica il suo Creatore, noi dobbiamo riconoscerlo nelle sue creature. «Davvero stolti sono gli uomini che dai beni visibili non riconobbero Colui che è ... non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere».

Itinerario per scoprire il senso della storia

Nella seconda parte del libro della Sapienza si propone una rilettura degli avvenimenti dell'esodo (soprattutto in Esodo e Numeri) attraverso il genere letterario della comparazione per far risaltare l'opera di Dio. Viene usato anche il genere *midrash*, riferendo gli avvenimenti del passato alla comunità giudaica di Alessandria d'Egitto. La storia passata dimostra così come tutto ciò che era stato annunciato nella prima parte del libro, Dio lo aveva già realizzato nel passato. Sfruttando dunque la comparazione tra Egitto ed Israele, che avviene nel cosmo, luogo e strumento del confronto, il saggio offre sette antitesi relative alle piaghe che colpirono l'Egitto e le contrappone ai benefici concessi a Israele nel corso del cammino attraverso il deserto.

Potremo dunque fare un itinerario attraverso queste sette antitesi, leggendo:

- *Sap 11,4-14: il miracolo dell'acqua.*

«Lontani e vicini sono ugualmente tribolati... tu provasti gli uni come un padre che corregge».

- *Sap 15,14-16, 4: le rane.*

«Nessun uomo può plasmare un dio a lui simile ... l'uomo è sempre migliore degli oggetti che adora: per questo tu beneficiasti il tuo popolo e gli preparasti un cibo squisito...».

- *Sap 16,5-14: cavallette e serpente di bronzo.*

«Tu, o Signore, hai potere sulla vita e sulla morte; conduci alle porte degli inferi e fai risalire».

- *Sap 16,15-29: la grandine e la manna.*

«La creazione a te suo creatore obbedendo, si irrigidisce per punire gli ingiusti, ma s'addolcisce a favore di quanti confidano in te... questo alimento manifestava la tua dolcezza verso i tuoi figli».

- *Sap 17,1-18, 4: le tenebre e il fuoco.*

«Su di essi si stendeva una notte profonda, immagine delle tenebre che li avvolgono...mentre per i tuoi santi risplendeva una luce vivissima».

- *Sap 18,5-25: la notte.*

«Un uomo incensurabile si affrettò a difenderli...non con la forza del corpo né con l'efficacia delle armi, ma con la parola ricordò l'alleanza dei padri».

- *Sap 19,1-12: il mar Rosso.*

«Tutta la creazione assumeva da capo, nel suo genere, una nuova forma, obbedendo ai tuoi comandi, perché i tuoi figli fossero preservati sani e salvi».

Questo itinerario può essere percorso mettendo i testi delle piaghe qui descritte in relazione con il racconto di Esodo e Numeri, come fa lo stesso saggio, autore della Sapienza; ma può anche essere compiuto in relazione al Nuovo Testamento andando a cercarvi alcuni collegamenti nei testi evangelici (ad es. il riferimento di Gv 6 alla manna) o nei testi delle lettere di Paolo. Anche l'Apocalisse presenta alcune risonanze in riferimento al libro dell'Esodo e alle meraviglie compiute da Dio nella storia del popolo eletto. Le pagine del libro della Sapienza che percorriamo sarebbero certo più significative per il lettore contemporaneo, se riuscissimo a fargli cogliere la chiave di lettura più adatta per individuarne l'attualità cristiana e vitale.

Itinerario per scoprire il libro della Sapienza come cristiani oggi

Propongo questo breve itinerario con i suoi legami e le sue risonanze nel Nuovo Testamento e nella nostra vita di oggi: sono alcune pagine, le più significative del libro della Sapienza, per coloro che volessero averne una visione sintetica e breve. Eccoli di seguito, esposti in un itinerario essenziale.

Si può cominciare con l'apertura del libro della Sapienza (1,1-15) e aiutare i partecipanti a cogliere la grandezza del creato e dell'uomo stesso: in ogni cosa abita la sapienza di

Dio e dunque il cristiano è sempre chiamato a rispettare l'universo, la natura, la vita di ogni vivente. Come Gesù stesso farà, anche il cristiano è chiamato a lavorare per il bene dell'uomo; affermerà san Paolo: «Tutto coopera al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8,28). La positività del creato ci spinge ad amare tutto ciò che c'è nel mondo, pur senza idolatrarlo. Se poi leggiamo il termine "sapienza" con il termine "Spirito di Dio" ci possiamo addentrare in una riflessione profondamente cristiana che chiama in causa il lavoro di santificazione dell'universo che lo Spirito di Dio compie, «riempiendo l'universo, abbracciando ogni cosa, conoscendo ogni voce» (1,7)¹.

Gli uomini, prosegue il libro della Sapienza, si possono così catalogare in due generi: gli empi e i giusti (5,1-23): gli empi sono coloro che ripongono le loro speranze in cose effimere, mentre i giusti vivono per sempre e puntano sulle cose durature, riconoscendo la sapienza di Dio nell'universo. Anzi, sarà proprio la testimonianza dei giusti a far rinsavire gli empi. Già il Salmo 1 proponeva le due vie: quella dei giusti e quella degli empi. Gesù nel vangelo di Matteo propone la parabola del giudizio finale, in cui i "benedetti dal Padre" sono chiamati alla vita perché hanno saputo riconoscere il Signore nei poveri (cf. Mt 25,31-46). Ma spesso nel vangelo viene proposta la duplice via: quella più difficile che porta alla vita e quella più facile che conduce alla morte (Mt 7,13-14).

Il sapiente per eccellenza, che i testi sacri individuano in Salomone, può così raccontare la propria esperienza di "uomo mortale come tutti" (6,22-7,14): tuttavia ha pregato ed ha ottenuto la sapienza, che vale più della salute e della bellezza. Chi possiede la sapienza, come Salomone, capisce il senso nascosto delle cose, sa discernere ciò che è importante, riesce ad orientare tutta la sua vita a Dio, il Padre. Per noi cristiani, come afferma Giovanni nel prologo del suo vangelo (Gv 1,1-18) la Parola-Sapienza si è incarnata in Gesù, che si rivela ai piccoli e a loro insegna la strada del Regno. Ora noi ci affidiamo a Gesù per ottenere la vita. Ciò che era per Salomone la sapienza, per i cristiani è Gesù stesso, via, verità e vita.

Così ogni giorno dovremmo pregare per ottenere la sapienza: il testo ce ne offre un magnifico esempio da far nostro (9,1-12): per portare a termine la nostra vocazione cristiana nel mondo, abbiamo bisogno del dono dello Spirito che produce sapienza, «per discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2). E così avremo l'intuizione per contemplare l'onnipotenza e l'amore sconfinato di Dio per le sue creature (11,21-12,1): è questo un passo stupendo del libro della Sapienza, che induce a pensare non solo alla compassione di Dio, il Padre, per tutte le sue creature, Lui "amante della vita", ma richiama il Gesù che spesso cogliamo a «sentire compassione per le folle» (Mt 14,14), o a manifestare ai suoi discepoli la sua missione di «dare la vita e darla in abbondanza».

Infine, concludiamo con due passi da leggere e meditare in parallelo: Sap 13,1-9 e 14,12-31. Il primo ci aiuta a cogliere nella contemplazione delle opere del creato lo splendore di Dio, artefice di tutto ciò che esiste, in cui tutte le perfezioni delle creature si rispecchiano ... e il secondo per indicare il pericolo sempre ricorrente dell'idolatria: in fondo, anche la civiltà contemporanea, che pretende di essersi emancipata dei bisogni religiosi, ricade spesso nell'idolatria, lasciandosi dominare dalle opere mute create dall'uomo. La meditazione del libro della Sapienza ci aiuta, invece, a cercare il significato delle cose e dell'universo proprio nell'unico Dio, creatore del cielo e della terra.

NOTE

- ¹ A. FONTANA, *La Cresima, conferma di vita nello Spirito*, LDC, Torino 2000, 42.

Andrea Fontana

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

1. Commentari

In lingua italiana esistono ormai buoni commentari al libro della Sapienza, adatti ai diversi livelli di studio. Segnaliamo, partendo dal più accessibile ai meno esperti, quello di M. CONTI, *Sapienza* (Nuovissima Versione della Bibbia), Paoline, Roma 1974. Di livello medio, ma ancora accessibile a un pubblico non specializzato, è il commento di A. SISTI, *Il libro della Sapienza*, Ed. Porziuncola, Assisi 1992.

Passando a commentari più impegnativi, va ricordata la traduzione italiana dell'ottimo testo di J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Borla, Roma 1990, utile per un approfondimento dello studio. Di fondamentale importanza è invece il recente commentario in tre volumi curato da G. SCARPAT, *Sapienza*, I-III, Paideia, Brescia 1988-1992-1999, di taglio prevalentemente filologico, adatto a un pubblico altamente specializzato, conoscitore della lingua greca.

2. Testi di carattere divulgativo e spirituale

Una prima e semplicissima introduzione al libro della Sapienza è disponibile in A. BONORA, *Proverbi, Sapienza* (LoB 1.14), Queriniana, Brescia 1990; di poco più ampia è invece la proposta di lettura offerta da L. MAZZINGHI, *Il libro della Sapienza* (La Bibbia nelle nostre mani), Paoline, Cinisello Balsamo 1997.

Di taglio più direttamente spirituale sono i testi di C. ZIENER, *Il libro della Sapienza* (Meditazioni Bibliche), Città Nuova 1972 e di A. SCHENKER, *Il libro della Sapienza* (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Città Nuova, Roma 1995.

3. Altri testi utili

Per un approfondimento sul libro della Sapienza, senza voler entrare nel campo degli studi più specialistici, è possibile leggere la traduzione italiana degli articoli curati da uno degli studiosi più attenti di questo libro, M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, 1-2, ed. ADP, Roma 1994-1995.

Luca Mazzinghi

Ulteriore bibliografia:

- M. Priotto, *Sapienza*, in *La Bibbia Piemme*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 1515-1569.
- G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il Libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Città Nuova, Roma 2004.
- A. Nicacci, *Il libro della Sapienza. Introduzione e commento* (Dabar-Logos-Parola), Messaggero, Padova 2007.

-
- A. Schmitt, *Sapienza. Traduzione e commento*, Morcelliana, Brescia 2009 (orig. tedesco 1989).
 - L. Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, in R. Penna – G. Perego – G. Ravasi (edd.), *Temi teologici della Bibbia* (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1243-1250.

LA SAPIENZA, ARTE DEL VIVERE

Premessa

L'ultimo capitolo conclude il percorso sui libri sapienziali su una tematica tipica della letteratura sapienziale: la loro interpellazione sulla nostra vita concreta di ogni giorno. I temi infatti sono quelli dell'amicizia, del valore della parola, del controllo di noi stessi, dell'arte del buon governo e del denaro. La sequenza riprende quella della rivista, con l'aggiunta della riflessione *La letteratura sapienziale nel magistero della Chiesa: «Fides et ratio»*. A conclusione del volume è parso opportuno offrire una rilettura cristologica, per sottolineare che tutta la riflessione anticotestamentaria trova il suo compimento nella figura di Gesù, Sapienza incarnata.

IL SAPIENTE E L'AMICIZIA

I testi sapienziali non si avventurano in ampie disquisizioni sull'amicizia, ma si limitano a fornire indicazioni pratiche, per discernere e custodire questo bene, da loro sommamente apprezzato. Il fatto che l'amicizia sia oggetto delle loro riflessioni e dei consigli significa che essa è consegnata alla decisione della libertà umana, e quindi sottratta al puro ambito del sentimento, nel quale peraltro si radica.

In altri termini, per la sapienza biblica, come per quella greca, l'amicizia è una virtù, cioè un valore da far crescere, consolidare e purificare.

L'amicizia, balsamo di vita

Un tratto che caratterizza il bene dell'amicizia è il suo aspetto sorprendente. Essa si dà all'animo umano, come un dono che sopravviene, che lascia intuire la promessa che precede l'esistenza, che le dà senso. Il sapiente è perciò ammirato, di fronte al bene dell'amicizia, alla sua caratteristica di eccedenza, di gratuità. Quando sperimenta l'amicizia, la persona umana avverte che la vita è buona, sensata, meritevole di apprezzamento.

Forse l'espressione più efficace è quella del Siracide, allorché paragona l'amicizia al vino. Certamente senza vino si può vivere, ma non si può far festa (cf. Sir 31,27).

L'amico è come il vino, per la vita, poiché la rende più briosa, lieta, capace di uno sguardo ricco di speranza:

Vino nuovo, amico nuovo;
quando sarà invecchiato, lo berrai con piacere (Sir 9,10).

Altre metafore per dire la preziosità del bene dell'amicizia sono quelle del profumo e del balsamo. Così lo celebrava un maestro di Proverbi:

Il profumo e l'incenso allietano il cuore,
la dolcezza di un amico rassicura l'anima (Pr 27,9).

L'amicizia è un bene poiché è la condizione affettiva che dà senso alle giornate dell'uomo, rendendo gustosa la prosperità e offrendo un rifugio per i tempi di sofferenza, di difficoltà. Essa è in definitiva come un catalizzatore del senso positivo dell'esistenza, poiché è un bene che valorizza gli altri beni.

È quanto emerge chiaramente dalle battute conclusive del trattatello di Siracide, il sapiente biblico più attento a questo tema (Sir 6,5-17). L'autore se ne interessa infatti in più occasioni, mostrando anche in questo di essere aperto al dialogo con la cultura ellenistica, che teneva in gran conto la virtù dell'amicizia, cui dedicava ampie riflessioni e celebrazioni poetiche.

L'amicizia è come un balsamo che lenisce le ferite della vita; per questo è fortemente bramata nelle sventure, come protezione contro la disperazione:

Un amico fedele è una protezione potente,
chi lo trova, trova un tesoro.
Per un amico fedele, non c'è prezzo,
non c'è peso per il suo valore.
Un amico fedele è un balsamo di vita...» (Sir 6,14-16a).

Se questo bene scompare, per la morte o peggio ancora per il tradimento dell'amico, entra nell'animo la tristezza, un senso di vuoto quasi incolmabile, oppure una delusione lacerante. Testimoniano questo stato d'animo l'elegia di Davide per la morte dell'amico Gionata (cf. 2Sam 1,20) e quei Salmi che affrontano l'esperienza del tradimento dell'amico (cf., ad esempio Sal 55,14-15). Il bene dell'amicizia è portatore della dimensione della promessa, in quanto precede le decisioni, si annuncia al cuore, smuovendo sentimenti ed emozioni.

L'amicizia come virtù

Il bene dell'amicizia, che appare quasi impareggiabile, è tale non solo per le disposizioni interiori emotive, per gli stati d'animo che lo apprezzano, ma anche perché evidenzia una qualità morale della relazione. Proprio perché è una virtù, essa esprime un profilo dell'impegno morale, in particolare nei tratti della lealtà, della costanza, della generosità. In quanto virtù, l'amicizia deve esprimere una forma stabile dell'agire libero dell'uomo.

È chiaro allora ai sapienti come, per valutare il bene dell'amicizia, la sua effettiva consistenza, si abbia bisogno della verifica del tempo, della prova della durata. Quanto affermava Siracide sull'amico, prezioso e buono come il vino, mette in rilievo anche la necessità della prova del tempo:

Non abbandonare un vecchio amico,
perché quello recente non è uguale a lui.

Vino nuovo, amico nuovo;
quando sarà invecchiato, lo berrai con piacere (Sir 9,10).

La costanza nell'amicizia è una condizione perché essa si dia, e mostra come l'amicizia non sia in balia dei moti spontanei della psiche, troppo propensi alla ricerca dell'interesse immediato. Tutto ciò che dà costanza all'agire umano consolida l'amicizia; ecco perché Sir 6,17 sintetizza le sue riflessioni con un lapidario motto:

Chi teme il Signore è costante nella sua amicizia
perché come uno è, così sarà il suo amico.

L'amicizia in quanto virtù chiede di sottrarre la relazione alla volubilità delle decisioni impulsive, dei risentimenti dovuti a permalosità, delle simpatie istantanee ma poco durevoli. Il sapiente esorta più volte a questa costanza:

Non cambiare un amico per interesse,
né un fratello fedele per l'oro di Ofir (Sir 7,18).

Accanto alla costanza è necessaria la lealtà, la sincerità del rapporto. Per questo più volte i sapienti mettono in guardia dal rischio di parole insincere, calunniose, ambigue:

Chi scaglia pietre contro uccelli li mette in fuga,
chi offende un amico rompe l'amicizia (Sir 22,20).

Custodire la virtù dell'amicizia significa dare credito al sentimento di fiducia di cui essa si sostanzia, respingendo insinuazioni e rifuggendo da decisioni impulsive. Il Siracide, ben conoscendo come le maldicenze e le dicerie possano attentare all'armonia dell'amicizia, raccomanda:

Interroga l'amico, perché spesso si tratta di calunnia;
non credere a ogni parola.
C'è chi sdrucchiola, ma non di proposito;
e chi non ha peccato con la sua lingua? (Sir 19,15-16).

È chiaro come l'amicizia non si riduca a momenti euforici, ma chieda un dominio di sé, un saper resistere alle insinuazioni e magnanimità di giudizio. Ancora una volta possiamo apprezzare la posizione della sapienza biblica, che non confina l'amicizia nello spontaneismo del sentire, ma la radica nel tratto virtuoso del sapiente. Proprio la Sapienza sarà l'amica per eccellenza del saggio!

Come ogni altra virtù, essa è minacciata dalla fragilità della libertà umana. Allora il sapiente suggerisce un rimedio che aiuta a ricostruire i rapporti di amicizia: il perdono dell'amico che ha sbagliato:

Se hai sguainato la spada contro un amico,
non disperare, può esserci un ritorno.
Se hai aperto la bocca contro un amico,
non temere, può esserci riconciliazione... (Sir 22,21-22).

Certamente la lealtà dell'amicizia esige anche umiltà; per questo è incompatibile con l'arroganza, come si vede chiaramente dal prosieguo:

Può esserci riconciliazione,
tranne il caso di insulto e di arroganza,
di segreti svelati e di un colpo a tradimento;
in questi casi ogni amico scomparirà (Sir 22,22).

In definitiva, l'amicizia chiede l'applicazione della libertà; soltanto così diventa amore, certo non amore erotico, ma l'amore che può regnare tra persone tra loro vicine. Nel Nuovo Testamento l'amore di amicizia raggiunge il proprio culmine nel dono di sé:

Nessuno ha un amore più grande di questo:
dare la vita per i propri amici (Gv 15,13).

Per discernere l'amicizia

Alla sorgente della ricerca sapienziale sta sempre, nel pensiero biblico, il timor di Dio, che diventa quasi la chiave ermeneutica grazie alla quale il sapiente può veramente penetrare nell'ordine del creato e diventare autenticamente saggio. La persona si avventura nel creato fidandosi e affidandosi al Dio suo creatore, riconoscendo che solo nella comunione e nella dipendenza da Lui potrà capire davvero il principio che Dio ha posto nel mondo:

Principio della sapienza è il timore del Signore (Pr 1,7; 8,10; cf. Sir 1,9-18).

Ogni virtù è allora radicata in questo santo timore e l'amicizia, proprio in quanto virtù, è similmente favorita e salvaguardata, contro le sue possibili degenerazioni, proprio dal timore di Dio. Comprendiamo allora perché il Siracide, quando celebra l'amicizia, afferma perentoriamente che l'amico fedele è trovato dai timorati di Dio:

Un amico fedele è un balsamo di vita,
lo troveranno quanti temono il Signore (Sir 6,16).

Il timore di Dio assicura lo sforzo necessario per restare costanti nell'amicizia, per evitare di funzionalizzarla ai propri interessi immediati, per proteggerla dai colpi della sorte. Se il timore del Signore è nella Bibbia coincidente con la fedeltà all'Alleanza stretta con Dio, nella relazione di amicizia esso promuove proprio quella fedeltà che ne sostanzia il legame. Senza scomodare il celebre racconto del patto tra Davide e Gionata (cf. 1Sam 18,3-4), è legittimo affermare che l'amicizia suppone implicitamente sempre un patto, fatto di vincoli e di doveri, di benefici e promesse.

Il dovere principale è appunto la fedeltà all'amico nei momenti difficili, con la quale sta o cade la verità dell'amicizia. I sapienti biblici esaltano infatti ripetutamente questa qualità, ed esortano insistentemente ad essa. Certamente quando le cose vanno bene, quando un'amicizia assicura vantaggi, non è facile riconoscere la sua verità, mentre, al contrario, quando le cose si complicano e la vita si fa difficile, diventa possibile il discernimento sulla sua autenticità.

A conferma di ciò si leggono gli incisivi detti di Proverbi:

Un amico vuol bene sempre,
è nato per essere un fratello nella sventura (Pr 17,17);

Ci sono compagni che conducono alla rovina,
ma anche amici più affezionati di un fratello» (Pr 18,24);

Non abbandonare il tuo amico né quello di tuo padre...
Meglio un amico vicino che un fratello lontano (Pr 27,10).

La realtà del discernimento, assolutamente richiesto al sapiente, deve essere applicata anche all'amicizia. È necessario infatti saper distinguere tra il vero amico e i numerosi falsi amici, opportunisti e calcolatori, che si aggirano attorno al preteso amico finché possono aver di che sfruttarlo. Per questo i sapienti si mostrano molto diffidenti verso

costoro, al punto che sembra talora quasi prevalere la messa in guardia e la diffidenza verso la falsa amicizia, rispetto alla valorizzazione di quella vera. Essi considerano con una punta di amarezza quanto avviene in molte circostanze: i ricchi sono circondati da “amici” e i poveri vengono abbandonati da tutti, o quasi.

Ricordiamo alcune battute, molto sarcastiche, a proposito degli uni e degli altri. Per i tanti opportunisti che si dichiarano amici di chiunque, purché sia ricco e potente:

Il povero è odioso anche al suo amico,
numerosi sono gli amici del ricco (Pr 14,20).

Sempre sullo stesso tono:

Molti sono gli adulatori dell'uomo generoso
e tutti sono amici di chi fa doni.
Il povero è disprezzato dai suoi stessi fratelli,
tanto più si allontanano da lui i suoi amici (Pr 19,6-7).

L'ironia verso questi amici avvoltoi si tramuta in amarezza quando si deve constatare che i poveri hanno ben pochi amici, anzi talora possono contare solo su Dio:

Le ricchezze moltiplicano gli amici,
ma il povero è abbandonato anche dall'amico che ha (Pr 19,4).

L'amicizia di Dio aiuterà allora il povero a sentirsi meno solo, ad apprezzare quella vita alla quale è necessario il balsamo dell'amicizia. In questa direzione si muovono i Salmi dei poveri del Signore. È la certezza di questa comunione con un Dio amico che fa affermare da parte del salmista: «Hai dato un segnale ai tuoi fedeli... Perché i tuoi amici siano liberati» (Sal 60,7). Queste considerazioni, molto realiste, da parte dei sapienti, si rivolgono anche all'inevitabile tensione tra necessità di apertura e selettività dell'amicizia.

Amicizia e sapienza procedono insieme, al punto che i saggi sono detti “amici” della Sapienza (cf. Pr 2,9). Questo significa che l'amicizia deve essere ospitale come la Sapienza (cf. Pr 9,1-6), e, senza negare il suo bisogno di pudore e di riservatezza, deve diventare capace d'ospitalità e d'accoglienza verso l'altro. L'amicizia ha bisogno dunque di sapersi partecipare, di far crescere anche altre persone, oltre la ristretta cerchia degli amici.

D'altra parte si evidenzia anche il bisogno opposto di selezionare gli amici, perché l'amicizia non può essere confusa con una generica conoscenza. Per questo i sapienti esortano a non approfondire l'amicizia con chiunque:

Siano in molti coloro che vivono in pace con te,
ma i tuoi consiglieri uno su mille.
Se intendi farti un amico mettilo alla prova,
non fidarti subito di lui. (Sir 6,6-7).

Ancora una volta l'importanza della verifica del discernimento, possibile solo attraverso la prova del tempo, appare chiara. È questa la necessità intrinseca che comporta l'impossibilità di avere molti amici, anche quando si hanno numerose conoscenze. Non si possono confondere pertanto momenti euforici, di facilità di comunicazione, con la relazione d'amicizia.

Amicizia: amore per la verità

Il discernimento sapienziale richiesto dall'esperienza dell'amicizia deve approdare alla capacità di riconoscerne le contraffazioni.

Per i sapienti, una sua grave falsificazione, oltre a quella dell'opportunismo, è quella della complicità. Vi è infatti il serio rischio di scambiare per amico colui che è invece connivente con le debolezze proprie, o addirittura complice e fautore. I maestri di Proverbi annotano che vi sono compagni che portano alla rovina (cf. 18,24), donde la ragione delle ferme esortazioni a rifuggire dalle cattive compagnie:

Figlio mio, se i peccatori ti vogliono traviare,
non acconsentire! ...
Figlio mio, non andare per la loro strada,
tieni lontano il piede dai loro sentieri! (Pr 1,10.15).

Si comprende così la considerazione più volte ripetuta che l'empio e lo stolto amano la compagnia dei propri simili e rifuggono quella del saggio, perché risulterebbe per loro scomoda. La tendenza naturale a trovare appoggi alle proprie scelte si riflette anche nelle amicizie, sicché non ci può essere vera amicizia senza quella giustizia che procede dal timore di Dio e che si esprime come amore per la verità.

Nel caso della mancanza di tale amore, l'amicizia intristisce, diventa un rapporto soffocante, traviante, come ne è illustrazione efficace l'inquietante complicità, spacciata per amicizia, di Ionadab nei confronti di Ammon (cf. 2Sam 13,1ss). Quando vi è vera amicizia, s'instaura invece un amore per la verità che rende gli amici disponibili alla correzione reciproca, anche ai rimproveri. Efficace è l'osservazione di Proverbi:

Meglio un rimprovero aperto
che un amore celato.
Leali sono le ferite di un amico,
fallaci i baci di un nemico (Pr 27,5-6).

Certamente rientra nell'amore per la verità anche il cercare la riconciliazione tra amici, il voler superare le offese ricevute, lo sforzarsi di comprendersi reciprocamente nei propri limiti. La giustizia richiesta alla virtù dell'amicizia è, in sostanza, uno stile di veracità, nella cui assenza si tende a propalare i segreti dell'amico, a mancare di discrezione, a non custodire le confidenze ricevute. Tutto ciò si traduce in una grave minaccia che può compromettere seriamente il bene dell'amicizia, come abbiamo visto in Sir 22,22.

La riservatezza è un aspetto della veracità e va mantenuta anche nel rapporto tra amici, che non può diventare una sorta di discarica delle dicerie, pena incrinare la fiducia necessaria tra i due. Significativa illustrazione di questa indicazione sapienziale è quanto scrive Siracide:

Non riferire mai una diceria
e non ne avrai alcun danno;
non parlarne né all'amico né al nemico,
e se puoi farlo senza colpa, non svelar nulla.
Altrimenti chi ti ascolta diffiderà di te
e all'occasione ti avrà in odio.
Hai udito una parola? Muoia con te!
Sta sicuro, non ti farà scoppiare (Sir 19,7-10).

Questa discrezione suggerita dai sapienti serve ad evitare che l'amicizia diventi un importuno ricettacolo di parole che toglierebbe lo splendore al suo stesso senso, perché essa non può aiutare a riscoprire la bellezza dell'esistenza e nel contempo ospitare realtà che la mortificano. Non confidare tutto all'amico, non è mancanza di fiducia nei suoi riguardi, bensì è rispetto per se stessi e per lui.

Per non scendere a forme scadenti d'amicizia, bisogna anche guardarsi dal suo nemico mortale: l'invidia, che è come una carie che divora la persona nel suo intimo e, come si dice nel linguaggio biblico, nelle sue ossa (cf. Pr 14,20). L'amicizia ha bisogno di uno sguardo ampio, sereno, mentre l'invidia restringe il mondo, lo rende piccolo e angusto. Del resto l'invidia è identificata con il peccato e ciò spiega bene quanto afferma la Sapienza di Salomone:

Non mi accompagnerò con l'invidia che consuma,
poiché essa non ha nulla in comune con la sapienza (Sap 6,23).

Amicizia con Dio

La possibilità più esaltante per il sapiente, a proposito dell'amicizia, è quella di divenire amico di Dio, suo confidente. In questa direzione già si muovono i testi di Genesi, con la figura di Abramo, l'amico di Dio (cf. anche Is 41,8) e i successivi testi della Torah, quando parlano della relazione tra Dio e Mosè. Lo stesso si deve dire per i Profeti. Basti qui ricordare come Isaia parli di Dio come del suo amico, a nome del quale egli prende la parola nel canto della vigna (Is 5,1). Secondo l'universalizzazione operata tipicamente dai sapienti, l'amicizia con Dio travalica queste figure grandiose della storia d'Israele, e si estende ad ogni credente.

Ricordiamo qui il Sal 127, collocato nel libretto dei Salmi delle ascensioni, cioè esprime una spiritualità comune, diffusa a livello popolare. Secondo questo Salmo il pellegrino si sperimenta come l'amico di Dio, come colui che può contare sul «custode non dormiente», anche durante la notte (cf. Sal 121), perciò si può abbandonare tranquillo al sonno ristoratore, sonno che diventa figura di una fede intessuta d'abbandono all'amicizia divina e fondata sull'affidare al Signore la propria opera.

Invano vi alzate di buon mattino,
tardi andate a riposare/ e mangiate pane di sudore:
il Signore ne darà ai suoi amici nel sonno» (Sal 127,2).

Quanto Aristotele celebrava dell'amicizia («Senza amici nessuno potrebbe vivere e sceglierebbe di vivere, anche se avesse tutti i beni»), il credente nel Signore lo sperimenta ogni giorno nella sua relazione con Dio, che impedisce che i beni della vita diventino inutili e sciapi.

È l'amicizia con Dio il vero senso della vita, quel senso che solo Dio può dare: molto spesso chi è privo di risorse lo intuisce meglio degli altri.

Patrizio Rota Scalabrini

IL VALORE DELLA PAROLA NELLA LETTERATURA SAPIENZIALE

Vedo che fra i mortali è la lingua e non l'azione
ad avere il sopravvento in ogni cosa (Sofocle, *Filottete* 98-99).

Questa battuta gnomico-sentenziosa che viene proferita da Odisseo, maestro astuto e sottile di persuasione e inganno, sintetizza in modo efficace la potenza della parola. Per il mondo greco si tratta di una consapevolezza che ha radici antiche, rilanciata con vigore dalla sofistica che coglie e sfrutta abilmente le potenzialità del linguaggio nelle concitate vicende della vita politica. Solo tramite un uso accorto e scaltro della parola è possibile sostenere nella piazza la propria opinione, convincere la folla, affermarsi e dare forza anche all'argomentazione più debole. Il dominio del linguaggio diventa un'arte (*téchne*) che può essere insegnata e appresa, si studiano i meccanismi della persuasione, si elaborano gli espedienti retorici che rendono fluido e musicale il discorso; il relativismo fa della parola uno strumento flessibile da plasmare e piegare a qualsiasi fine.

Il potere della lingua: «Trafigge come una spada» (Pr 12,18a)

Rispetto al sofista, il sapiente biblico ha un orizzonte diverso, ma è possibile individuare un punto di convergenza:

Radice dei pensieri è il cuore,
queste quattro parti ne derivano:
bene e male, vita e morte,
ma su tutto domina sempre la lingua (Sir 37,17-18)¹.

Le due coppie di termini antitetici (bene-male, vita-morte) che disegnano lo spettro ampio della decisionalità dell'uomo, contribuiscono ad esaltare il potere della lingua cui compete il dominio dell'esterno, visto in polarità dialettica con l'interiorità che ha sede nel cuore. La parola domina incontrastata lo spazio delle relazioni umane non solo per il fascino accattivante che possiede, ma per gli effetti potenti che produce; la lingua vivifica e ferisce mortalmente, dalla bocca derivano il successo e la rovina:

Una lingua dolce è un albero di vita,
quella malevola è una ferita al cuore (Pr 15,4).

Per poter controllare queste dinamiche, la sofistica mira a forgiare il discorso, normando la disposizione dei contenuti e le figure con cui ornarli, la sapienza biblica, invece, elabora un'etica del linguaggio in modo da regolarne l'uso attraverso un insieme di massime che riguardano i modi, i toni, le circostanze.

La quantità: «Chi odia la loquacità sfugge al male» (Sir 19,6)

Un parametro rilevante evidenziato dalle sentenze sapienziali riguarda la quantità delle parole. I saggi palesano un costante pregiudizio negativo nei confronti della loquacità: sono convinti che chi moltiplica le parole non sia esente da menzogna e denunciano le conseguenze nefaste che incombono su chi parla troppo.

Nel molto parlare non manca la colpa,
chi frena le labbra è prudente (Pr 10,19);

Chi sorveglia la sua bocca conserva la vita,
chi apre troppo le labbra incontra la rovina (Pr 13,3).

Nel primo proverbio il versante negativo del parallelismo antitetico coniuga la loquacità con il peccato, mentre nel secondo mette in luce l'esito distruttivo che deriva dall'abuso della parola. Aprire le labbra rende in modo plastico l'atteggiamento di chi vomita discorsi in modo sconsiderato; viceversa la prudenza qualifica il saggio che tramite il controllo della lingua riesce a proteggere la sua vita.

Per descrivere la cautela nel parlare, Siracide utilizza due immagini suggestive, quella della bilancia e della serratura:

Le labbra degli stolti ripetono sciocchezze,
le parole dei prudenti sono pesate sulla bilancia (Sir 21,25);

...controlla anche le tue parole pesandole
e chiudi con porte e catenaccio la bocca (Sir 28,25).

Soppesare le parole significa calibrare attentamente la qualità e il tempo della comunicazione: solo così la parola pronunciata acquista peso e valore. Il sapiente deve avere anche saldo dominio su quel punto d'intersezione che collega l'interno e l'esterno in modo da arginare l'emotività dirompente, le pulsioni convulse dell'ira, le tentazioni della calunnia e della menzogna: come si protegge una proprietà ponendo steccati e muri di cinta, allo stesso modo occorre trattenere la lingua.

Le molte parole dello stolto, indizio di superficialità e di scarso autocontrollo, sono il sintomo di un atteggiamento esistenziale ondivago cui si contrappone la fermezza del sapiente:

Non ventilare il grano a qualsiasi vento
e non camminare su qualsiasi sentiero.
Sii costante nel tuo sentimento,
e unica sia la tua parola (Sir 5,9-10).

Consistenza interiore e unicità della parola sono direttamente proporzionali. Qui si coglie il vero punto forza dell'insegnamento sapienziale: nella polemica contro la moltiplicazione delle parole, la considerazione che sembra prevalentemente quantitativa cela un interesse qualitativo che ha il suo perno nella relazione che intercorre tra cuore e lingua. Con un efficace gioco di parole chiastico in Siracide si dice:

Sulla bocca degli stolti è il loro cuore,
i saggi invece hanno la bocca nel cuore (Sir 21,26).

La parola del saggio nasce dal cuore, è espressione di un'interiorità resa solida dall'introspezione, dilatata dalla risonanza delle emozioni e delle riflessioni. L'esteriorizzazione vacua dello stolto tradisce l'assenza di un filtro tra interno ed esterno.

Il tempo e il silenzio: «Un tempo per tacere e un tempo per parlare» (Qo 3,7b)

Individuare il momento opportuno, capire nelle varie circostanze della vita quando è il caso di intervenire e quando è meglio rimandare, rappresenta uno dei segreti più

preziosi dell'insegnamento dei saggi e non a caso anche una delle massime capitali della sapienza greca, attribuita a Pittaco, recita: «Conosci il momento favorevole». Alla base di questa convinzione comune sta un'esperienza fondamentale dell'esistenza umana che viene ben sintetizzata da G. von Rad:

...di due cose contrarie non se ne può fare che una alla volta e per sapere ciò che conviene fare in ogni caso, bisogna sapere che ogni cosa ha il suo momento favorevole².

La parola, in particolare, più di altre realtà antropologiche, vive e respira nel tempo: non solo perché il discorso verte su eventi temporali o perché esiste un tempo psichico del parlare, ma soprattutto in quanto ogni discorrere si radica nella temporalità. In questo caso il concetto di tempo (*'ēt* in ebraico; *kairos* in greco) assume una sfumatura qualitativa: il momento giusto non è un istante cronologico generico, ma sta all'incrocio di una serie di variabili quali la situazione dell'interlocutore, la sua disposizione all'ascolto, la previsione degli effetti, la percezione della propria posizione emotiva di fronte all'altro, il contenuto della parola.

Come dice Siracide il sapiente sa «vedere il tempo giusto» (Sir 20,6b)³: si tratta di un'espressione unica nell'AT, dal momento che normalmente si usa il verbo “conoscere”⁴ o “osservare”⁵ con la parola “tempo” come complemento oggetto. “Vedere”, però, ha una pregnanza particolare poiché suggerisce una percezione immediata: non si tratta della conoscenza previa dei tempi stabiliti, né del rispetto di scadenze determinate; il sapiente coglie quell'equilibrio di fattori contingenti che rende un tempo favorevole o sfavorevole.

Nei vari libri sapienziali contenuti nella Bibbia, la valorizzazione del momento opportuno trova tonalità diverse. Nei *Proverbi* solo due volte si sottolinea la preziosità della parola pronunciata a tempo debito e il piacere che essa procura.

È una gioia per l'uomo saper dare una risposta;
quanto è gradita una parola detta a suo tempo! (Pr 15,23);

Come frutti d'oro su vassoio d'argento,
così è una parola detta a suo tempo (Pr 25,11).

In Qohelet 3,1-8 il parlare e il tacere sono menzionati all'interno di una sequenza polare che elenca 28 tempi della vita, sintesi simbolica dell'insieme delle circostanze contrapposte che ritmano l'esistenza degli uomini⁶. Il modulo settenario che struttura tutto il testo serve ad evidenziare l'aspetto di totalità e perfezione che caratterizza l'opera creatrice di Dio: tutti i tempi che scandiscono la vita dell'uomo a partire dal nascere e morire, fino al piangere e ridere, amare e odiare, sono determinati da Dio, costituiscono una polarità ineliminabile e celano un ordine complessivo, una sorta di sistema controllato. Il determinismo, in questo caso, non significa che le singole circostanze della vita dell'uomo siano decise da Dio in anticipo: solo i limiti sono fissati. È saggio chi conosce gli estremi di tali oscillazioni e, consapevole dell'impossibilità di stornare del tutto il versante negativo, è in grado di gestire l'alternanza, di orientarsi tenendo questo e quello⁷.

Anche nel Siracide la riflessione sapienziale sulla parola e il silenzio si inserisce su uno sfondo più ampio che coinvolge la creazione: Dio ha fatto bella ogni cosa e la utilizza opportunamente secondo il proprio scopo (Sir 39,16). La valutazione funzionale degli elementi creati esalta il fattore cronologico e si ripercuote in modo interessante a livello antropologico. Non si può a priori colorare la parola o il silenzio di valenze ontologiche

assolute positive o negative: tutto dipende dall'uso che se ne fa e per questo Siracide enfatizza, più di ogni altro, l'importanza del tempo opportuno⁸, sottolinea la polivalenza della parola e del silenzio, ne smaschera l'ambiguità.

Il silenzio è preferibile nel momento in cui interiormente prorompono l'emotività, la collera, le passioni: allora è facile dire qualcosa di cui poi doversi pentire (Sir 1,19-21); talvolta è meglio tacere come regola di cortesia e di buona educazione (Sir 18,15; 31,31; 32,3.7-8); positivo è il silenzio prudenziale di fronte ad un interlocutore superiore (Sir 32,9); occorre mantenere i segreti degli amici (Sir 19,7-10; 22,22; 27,16) e tener chiusa la bocca quando si tratta di evitare chiacchiere malevole (Sir 5,14; 7,13; 20,5-8). In certi casi, però, il silenzio deve essere valutato negativamente:

C'è chi tace, perché non sa che cosa rispondere,
e c'è chi tace, perché conosce il momento propizio (Sir 20,6).

La verità: «La parola rivela il sentimento dell'uomo» (Sir 27,6b)

La parola pronunciata può essere vera o falsa, quanto al suo oggetto, ed i sapienti mettono in guardia dai pericoli derivanti dalla menzogna. In ambito forense, ad esempio, dalla testimonianza dipende la vita e la morte di una persona⁹ e nelle società antiche, basate sull'onore e il disonore, è facile distruggere la reputazione di qualcuno spargendo dicerie infamanti.

Il valore rivelativo della parola, però, non si limita all'oggetto del discorso, ma si riverbera sul soggetto che parla. Qui emerge un'asimmetria tra silenzio e parola:

Anche lo stolto, se tace, passa per saggio
e, se tien chiuse le labbra, pare intelligente (Pr 17,28).

Il silenzio, in quanto mancanza di espressione esterna, può sia nascondere la stoltezza che rivelare sapienza; la parola, invece, per il suo carattere manifestativo, illumina in modo inequivocabile l'animo del locutore. Perciò solo sul criterio della parola è possibile discernere realmente il valore di un uomo:

La fornace prova gli oggetti del vasaio,
la prova dell'uomo si ha nella sua conversazione;
Non lodare un uomo prima che abbia parlato,
poiché questa è la prova degli uomini (Sir 27,5.7).

Il paragone artigianale con i vasi che si spezzano o resistono al calore del fuoco, denota la forza discriminante della parola, la sola che ha il potere di far emergere l'interiorità dell'uomo dall'abisso silenzioso del cuore¹⁰.

La parola rivolta a Dio: «Non ripetere le parole della tua preghiera» (Sir 7,14b)

C'è un contesto particolare in cui i sapienti esortano ad un uso cauto della parola: la preghiera. L'esempio migliore si trova in Qohelet:

Bada ai tuoi passi, quando ti rechi alla casa di Dio. Avvicinarsi per ascoltare vale più del sacrificio offerto dagli stolti che non comprendono neppure di far male. Non essere precipitoso con la bocca e il tuo cuore non si affretti a proferir parola davanti a Dio, perché Dio è in cielo e tu sei sulla terra; perciò le tue parole siano poche... (Qo 4,17-5,1).

Il primo versetto richiama l'attenzione sull'atteggiamento che l'uomo deve tenere quando si avvicina ad un luogo sacro: ascoltare è più importante che fare sacrifici al modo degli stolti, ascoltare è meglio che agire con leggerezza. L'ascolto richiede silenzio: occorre creare uno spazio interiore in cui la parola di Dio possa farsi presente. «Ascolta Israele» è l'imperativo fondamentale di Dt 6,4 e rimanda all'obbedienza che nasce dall'insegnamento accolto e interiorizzato; in 1Sam 15,22 si dice che obbedire alla voce del Signore vale più degli olocausti e dei sacrifici: sono indicazioni di comportamento che Qohelet riprende dalla tradizione, collocandoli in contesto sapienziale.

All'ascolto silenzioso si coniuga il controllo della lingua: non bisogna affrettarsi a pronunciare discorsi lunghi dettati dalla superficialità, dal nervosismo o peggio dalla volontà di incantare Dio con la moltiplicazione delle parole. Anche nel tempio, che è dimora di Dio e luogo della sua presenza, è necessario avere coscienza dell'alterità divina: Dio è in cielo e l'uomo è sulla terra, ovvero Dio resta al di là del mondo umano, non è un oggetto a disposizione dell'uomo, è lontano nella sua trascendenza, ma non assente. L'alterità divina richiede un rispetto reverenziale da parte dell'uomo; la consapevolezza del proprio limite deve condurre ad un uso parco e dignitoso della parola. Qohelet sa che Dio difficilmente si fa sfiorare dal semplice suono delle nostre parole.

A maggior ragione bisogna stare attenti quando si fanno voti (Qo 5,3-5) e ci si appella a Dio, pronunciando giuramenti:

Non abituare la bocca al giuramento,
non abituarti a nominare il nome del Santo (Sir 23,9).

Ognuno di questi atti circoscrive un ambito speciale del linguaggio, separato e diverso dalla normale comunicazione. Così, delimitando un'area protetta dalla menzogna, si lascia il resto del linguaggio esposto ad un rischio maggiore di banalizzazione e falsità: per questo l'insegnamento sapienziale punta ad una comunicazione che sia sempre verace e trasparente.

Ma più importante è un altro aspetto della questione: nel giuramento reiterato si chiama indebitamente in causa Dio per avvalorare una parola umana, mentre facendo voti si ha la pretesa di sentirsi a posto davanti al Signore tramite un atto esterno che pretende assolutezza senza tenere in conto la fragilità dell'uomo.

Anche la parola indirizzata a Dio, dunque, rispecchia il carattere dell'uomo e si misura sulla profondità del cuore.

NOTE

¹ Un'espressione analoga compare in Pr 18,21.

² G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1975, 129.

³ La mia traduzione segue il testo ebraico del Ms C: nel greco il verbo ebraico *r'h* (= vedere) è stato tradotto con il participio *eidós* (= conoscendo).

⁴ Cf. Gb 39,1.2; Qo 8,5 e 9,12.

⁵ Cf. Ger 8,7; Sir 4,20 e 20,7.

-
- ⁶ Vedi M. PRIOTTO, «C'è un tempo per ogni cosa» (3,1-15), 48 (2003), n.3, 25-33.
- ⁷ Per un approfondimento della pericope si può vedere: V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, EDB, Bologna 1993, 97-104; una breve sintesi sul problema del tempo in Qohelet e nel giudaismo del IV-III secolo a.C. è offerta da L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2001, 210-214.
- ⁸ È possibile operare un confronto interessante con il fr. 67a D (ll. 4-7) di Archiloco: «E non inorgogliarti pubblicamente quando vinci e non disperarti prostrato in casa se sei vinto. Ma rallegrati per le gioie e addolorati per i mali, ma non troppo. Conosci quale alterno ritmo regola la vita degli uomini».
- ⁹ Altri passi rilevanti sono Sir 4,23; 8,9; 20,19-20; 22,6 e 27,12.
- ¹⁰ A questo contesto si riferisce il precetto decalogico di Es 20,16//Dt 5,20; nel “codice” di Hammurabi si prevede la morte per chi falsamente lancia un'accusa grave contro un altro (§§ 1-3).
- ¹⁰ Vedi anche Sir 4,23-24. In diversi passi della letteratura latina si sottolinea che il discorso riflette l'indole di una persona; basti come esempio una battuta di Terenzio che ricalca Menandro: «Nam mihi quale ingenium haberes, fuit indicio oratio» (*Heautontimoroumenos* 384).

Cristina Termini

IL SAPIENTE E IL CONTROLLO DI SE STESSI

Non doveva presentarsi molto tranquilla la vita di un credente “veterotestamentario” da qualche parte della montagna della Giudea o della Samaria, o della fertile, ma eccessivamente frequentata, piana della Galilea o della costa. Sbarcare il lunario in un paese dove la rugiada è quasi più importante della pioggia, sarà anche impresa romantica, ma certo ti devi abituare a una pazienza alimentata più dal silenzio della notte che dalla scroscio impetuoso di un bell’acquazzone primaverile o di fine ottobre.

Vita difficile a quei tempi!

E poi pazienza tanta per difendere i propri diritti, di coltivazione e di pascolo, di passaggio e di accesso alle sorgenti d’acqua. Non deve essere stato semplice controllare il sudore, prezzo del pane, che imperlava la fronte. Chissà quante volte il pio israelita si sarà trovato a dire alla mattina “Se fosse sera” e alla sera di dire “Se fosse mattina” (Dt 28,67).

E si viveva, a quei tempi, in una società dove

il ricco commetteva ingiustizia e per di più gridava forte, mentre il povero
l’ingiustizia la subiva e per di più doveva chiedere scusa (Sir 13,3).

E siccome la ricchezza veniva benevolmente interpretata, dai beneficiari ovviamente, come una benedizione del Signore, quei tali finivano con l’attribuirsi un ruolo centrale nella gestione del bene pubblico, della vita della comunità. Comunità che è anzitutto religiosa e che quindi si identifica in un ordinamento quotidiano raffinato e rispettoso dei ruoli, facile da osservare per chi aveva tutti gli strumenti per praticarlo. È facile infatti controllare sentimenti, emozioni, desideri, quando hai la possibilità di soddisfarli, quando appunto ti puoi permettere sia il lusso di esaudirli che il lusso di astenermene, esemplarmente. Forse ciò suscitava una certa irritazione.

E magari quand’anche non si trattasse di ingiustizia o disparità di classe, entravi in un vicolo di pratiche e osservanze religiose dal quale, per ignoranza o altro, non eri capace di venirne a capo e anche per questo magari si finiva emarginati.

In una vita di relazioni stressate, segnate da grande disuguaglianza e ingiustizia, e dove anche la religione sembra venire a evidenziare le differenze e le disparità, un buon controllo di se stessi e delle proprie reazioni è proprio necessario.

Il Siracide, forse in tono pessimista, e senza sottolineare le diversità delle classi sociali di appartenenza, ne dà una sua interpretazione:

Un grande affanno è stato dato ad ogni uomo,
un giogo pesante grava sui figli di Adamo,
da quando escono dal seno della madre
fino al giorno del loro ritorno alla madre di tutti.
I loro pensieri e la trepidazione del cuore
esprimono l’attesa del giorno della morte.
Da chi siede sopra un trono di gloria
fino a chi sta nella terra e nella cenere,
da chi indossa porpora e corona

fino a chi veste di lino grezzo,
non c'è che rabbia, invidia, spavento e agitazione,
paura della morte, collera e contese.
Anche quando riposa nel letto,
il sonno della notte turba i suoi pensieri.
Riposa poco ed è come niente;
anche nel sonno s'affatica come di giorno,
perché è sconvolto dalla visione del suo cuore,
come chi fugge davanti alla guerra.
Ma quando poi è in salvo, si sveglia
costatando che non c'era motivo di temere.
Così è per ogni essere vivente, dall'uomo alla bestia,
ma per i peccatori è sette volte di più:
morte, sangue, contesa e spada,
disastri, carestia, rovina e piaghe (Sir 40,1-9).

Anche Giobbe non ha, a un certo punto della sua vita, molte prospettive positive e in modo più sintetico dice:

Le mie viscere ribollono senza posa
e giorni di affanno mi sono venuti incontro (Gb 30,27).

Certo è un vedere le cose più dalla parte di chi fatica, di chi soffre, della vittima; prospettiva alla quale bisognerebbe opporsi come ricorda Proverbi:

se ti avvilisci nel giorno della sventura, ben poca è la tua forza! (Pr 24,10).

Diamine, avere la forza per opporsi! Perché a volte è un po' come se il filisteo Golia si facesse avanti ogni mattina e ogni sera a sfidare il pio israelita nella valle del terebinto (vd. 1Sam 17).

E un sapiente controllo di se stessi diventa così una ricerca che investe tutta la tua vita.

Dalla mattina alla sera

Il tono della giornata viene dal suo inizio e così si deve precedere il sole per pregare e rendere lode a Dio (cf. Sal 119,147; Sap 16,28), la via dei giusti infatti è come la luce dell'aurora il cui splendore aumenta fino all'apparire del giorno (cf. Pr 4,18).

Dopo di che l'uomo esce al suo lavoro, per la sua fatica, fino a sera, mentre in altra parte c'è gente che fin dal mattino banchetta (Qo 10,16). Geremia ricorda che la giustizia va amministrata solitamente al mattino (21,12), ma non è da escludersi che prima del tramonto si incontrino giudici, «lupi della sera», che non hanno sbranato nulla durante il mattino e devono quindi ancora saziare il loro appetito (cf. Sof 3,3).

Per ogni lavoro manuale non c'è mai riposo: il contadino per dare il foraggio alle giovenche; l'intagliatore per terminare il suo sigillo; il fabbro per rifinire alla perfezione il suo lavoro in ferro battuto; il vasaio per pulire il forno, onde ottenere una verniciatura perfetta; tutti costoro permettono alla città di vivere, ma non hanno mai la quiete necessaria per raggiungere un sano equilibrio nella loro esistenza (cf. Sir 38).

Come ricorda Qo 3 non è facile indovinare il tempo giusto al momento giusto. Ci vuole un buon controllo affinché, prendendo a prestito da Paolo, «il sole non tramonti sulla propria ira» (Ef 4,26).

Con tutto il proprio corpo

Il controllo di se stessi investe anche lo spazio, e anzitutto il proprio corpo.

L'*occhio* cattivo, avido, è un male, tanto che ci si chiede se sia mai stato creato qualcosa di peggiore (cf. Sir 31,13), specie quando lo sguardo si posa su una donna scostumata o lancia occhiate di desiderio alla moglie di un altro (cf. Sir 41,22-23). C'è gente dagli occhi così alteri e dalle ciglia così altezzose! Perciò l'occhio che guarda con scherno il padre e disprezza l'obbedienza alla madre sia cavato dai corvi della valle (Pr 30,13.17). Bisogna proprio non concedere sonno ai propri occhi né riposo alle palpebre nella lettura della legge (Pr 6,4) per ottenere un minimo di equilibrio.

Non si tratta soltanto di leggere; è necessario anche un *orecchio* che sappia farsi sempre più attento all'ascolto della Parola. Un orecchio teso alla sapienza (Pr 2,2a), alle parole e ai detti e ai discorsi dei sapienti, senza mai perderli di vista (Pr 4,20) con, allo stesso tempo, un cuore piegato alla correzione e un orecchio circonciso (Ger 6,10). La regola d'oro è una:

solo se ti è caro ascoltare, allora imparerai (Sir 6,32).

L'orecchio diligente inoltre si rivela tale nel porgere ascolto al povero e nel rispondere al suo saluto con affabilità (cf. Sir 4,8).

In una cultura orale poi è importante che, a partire dal sacerdote (Mal 2,7), sulle *labbra* delle persone si trovino parole di sapienza e di verità, parole sempre ben soppesate. Si tratta di essere accorti nel mettere in piazza quello che si sa (Pr 25,8), cauti nell'ascolto di parole adulatrici, quelle del sussurrone sono come ghiotti bocconi che scendono giù giù fin nel profondo delle viscere (cf. Pr 26,23); attenti a non confondersi con coloro che «si dicono menzogne l'uno all'altro, labbra bugiarde che parlano con cuore doppio» e di quanti dicono: «Per la nostra lingua siamo forti, ci difendiamo con le nostre labbra, chi sarà nostro padrone?» (Sal 12,3-5). Tutta gente che tiene il male ben nascosto sotto la lingua e lo assapora dolce dolce senza inghiottirlo (Gb 20,12-13).

Colui che invece abita presso il Signore «parla lealmente, non dice calunnia con la lingua, non fa danno al suo prossimo e non lancia insulto al suo vicino» (Sal 15,2-3). Risultato che si ottiene vegliando sulla propria condotta per non peccare con la lingua e ponendo un freno alla propria bocca mentre l'empio ti sta dinanzi (cf. Sal 39,2-3). Impresa non da poco, se Siracide arriva ad affermare che «nella lingua dell'uomo sta la sua rovina», e veramente beato l'uomo che non ha peccato con la sua lingua, perché essa ha il potere addirittura sul bene e sul male, sulla vita e sulla morte (Sir 14,1; cf. 37,17-18). E il credente del Sal 38, infatti, al momento dell'ingiusta accusa, arriva a un controllo che «come un sordo non ascolto e come un muto non apro bocca, sono come un uomo che non sente e non risponde» (vv. 14-15).

L'invocazione spontanea allora è «poni Signore una custodia alla mia bocca e sorveglia la porta delle mie labbra» (Sal 141,3).

Passando alle *mani*, come simbolo del fare, ci viene ricordato che «la disciplina per l'insensato è come manette, una catena alla mano destra, mentre per l'assennato essa è ornamento d'oro e monile al braccio, al polso destro» (Sir 21,19ss); tutti i buoni insegnamenti siano ben legati alle dita di tale mano (Pr 7,3). E d'altra parte «la mano pigra fa impoverire, la mano operosa arricchisce» (Pr 10,4), e non solo per te, perché sarà necessario educarla ad aprirsi generosamente al povero.

Conservando il consiglio e la riflessione, si cammina sicuri per la propria strada e il *pie*de non inciampa (Pr 3,21-23), anzi. L'uomo accorto controlla ben bene i suoi passi e non siede con i malvagi, non frequenta i simulatori (Pr 14,15; 21,29). E controlla bene i suoi passi anche quando si presenta al tempio (Qo 4,17). Va quindi pure dove ti conducono gli impulsi del tuo cuore, ma sappi che su tutto questo vigila il Signore (Qo 11,9). Bellissima quindi l'immagine del Sal 44,19 di avere un cuore che non si volge indietro, che non abbandona il Suo sentiero.

Il contrario di tutto questo, di chi non sa controllarsi, è il «perverso»:

uomo iniquo, va con la bocca distorta,
ammicca con gli occhi,
stropiccia i piedi e fa cenni con le dita,
cova propositi malvagi nel cuore,
in ogni tempo suscita liti (Pr 6,12-14).

Lungo tutte le età della vita

In ogni tempo vale l'indicazione del Siracide:

Figlio, nella tua vita prova te stesso,
vedi quanto ti nuoce e non concedertelo.
Difatti non tutto conviene a tutti
e non tutti approvano ogni cosa (Sir 37,27-28),

perché siamo stati tutti fanciulli e, se abbiamo fortuna, diventiamo anche vecchi ma l'impegno resta, affinché non si concluda la vita nel rimpianto:

“Perché mai ho odiato la disciplina
e il mio cuore ha disprezzato la correzione?” (Pr 5,12).

Perché la sfida più grande è con se stessi e il diventare padroni di sé risulta la vittoria, la meta, la più ambita.

Dovunque

L'unica soglia da superare con assiduità è quella della casa dell'uomo saggio (Sap 16,28; Sir 6,36); per il resto metti di rado il piede in casa del tuo prossimo e men che meno non spiare alla sua porta (cf. Gb 31,9).

Ricorda Sir 9,18 che un uomo che non sa controllare le parole è un vero terrore in tutta la città. Ma il luogo dove in modo esemplare si può verificare la capacità di autocontrollo è a tavola:

Impara da te stesso i desideri del prossimo, perciò rifletti su ogni tua azione.

Mangia da vero uomo quanto ti è posto innanzi;
non masticare scrosciando, per non esser disprezzato.

Sii il primo a levarti, in segno di educazione;
non essere ingordo, per non incorrere nel disprezzo.

Se siedi in mezzo a tanti invitati non stendere la mano prima di loro.

All'uomo ben educato basta il poco, così, una volta a letto, non sente l'affanno.

Il sonno è sano se lo stomaco è misurato ci si alza presto ben padroni di sé.

Malessere, insonnia, nausea e colica accompagnano l'uomo ingordo (Sir 31,15-20).

Ulteriori attenzioni

Oltre i tempi e i luoghi ci sono alcune premure da non trascurare.

“Non presumere”

Per controllarsi bisogna avere una sapiente misura di sé: «Prima di parlare impara, curati prima di ammalarti; prima del giudizio esamina te stesso così al momento del verdetto troverai perdono» (Sir 18,19-20); e ancora «l'accorto vede il pericolo e si nasconde, gli inesperti vanno avanti e la pagano» (Pr 27,12). Insomma non andate a prendere un cane per le orecchie! (cf. Pr 26,17) e chi risponde prima di avere ascoltato mostra stoltezza a propria confusione (Pr 18,13).

“Dominare, disciplinare i propri sentimenti ed emozioni”

Qui gli insegnamenti sono moltissimi, ne ricordiamo alcuni. «Lo stolto manifesta subito la sua collera, l'accorto dissimula l'offesa» (Pr 12,17); l'uomo accorto cela il sapere (Pr 12,23); la mente del giusto medita prima di rispondere (Pr 15,28). Non è cosa buona uno zelo senza riflessione e i passi frettolosi; chi agisce con prudenza troverà fortuna, chi invece trascura la propria condotta morirà (cf. Pr 19); il riflessivo sopporta (Pr 14,17); lo stolto dà sfogo a tutto il suo malanimo, il saggio alla fine lo sa calmare (Pr 29,11).

“Verificare le relazioni”

La perfetta padrona di casa ne sorveglia l'andamento in ogni angolo (Pr 31,27); quindi, non ti associare a un collerico, non sederti in compagnia degli stolti (cf. Sal 1), non litigare con un irascibile, non consigliarti con lo stolto, non fare nulla di riservato davanti a uno straniero e non aprire il tuo cuore a un uomo qualsiasi (cf. Sir 8) e, volendo poi, non dare nemmeno l'anima tua alla tua donna (Sir 9,2). Perché il paziente vale più di un eroe e chi domina se stesso vale più di chi conquista una città (Pr 16,32).

“Educare alla disciplina”

Fin dall'infanzia ci si impegna nella formazione perché «già con i suoi giochi il fanciullo dimostra se le sue azioni saranno pure e rette» (Pr 20,11). Passaggio chiave rimane la giovinezza perché se non si raccoglie fin da allora, come si fa a sperare di trovare qualcosa nella vecchiaia? (cf. Sir 25,3; 7,23). E allora:

Non concedergli libertà in gioventù,
non prendere alla leggera i suoi difetti,
piegagli il collo in gioventù
e battigli le costole finché è fanciullo...
perché non cada nell'insolenza (Sir 30,11-13).

Concludendo

Qualcuno con il quale sfogarci, andare oltre misura, per fortuna c'è, ed è il buon Dio. Due esempi su tutti. Anna che si sfoga di tutto cuore davanti al suo Signore (1Sam 1,13) e Giobbe in tutto il suo libro. Entrambi non vengono capiti, nel loro sfogo; né da Eli né dagli amici teologi. Ma Dio capisce, comprende e apprezza.

Lui sì, per la stessa ragione, è in grado di ascoltare in verità tutti gli sfoghi e le imprecazioni “fuori controllo” dei salmi imprecatori. Tutti costoro vanno oltre l’umano buon senso e si sfogano pesantemente con il buon Dio, perdendo il controllo a motivo dell’ingiustizia e delle vittime innocenti della storia degli uomini. E Dio risponde che ha proprio bisogno di credenti innamorati che sappiano andare oltre misura.

L’importante è sapere questo:

«Ciò che è uscito dal mio labbro è allo scoperto davanti a te» (Ger 17,16);
e tanto basta come controllo di sé.

Gianni Trabacchin

LA SAPIENZA COME ARTE DEL BUON GOVERNO

La sapienza è una realtà complessa ed enigmatica; appare inizialmente come una riflessione sulla vita, sull'esperienza. Sorta di filosofia, parte dal vissuto e si applica a tutti gli ambiti dell'esistenza umana. Come dice Paul Beauchamp:

La sapienza è in primo luogo la vita, tutto ciò a cui non si pensa perché ci si è dentro, tutto ciò che, benché incolore, mediocre e universale, si rivela inestimabile quando perderlo significa morire¹.

Nasce dall'esperienza quotidiana e si trasmette di generazione in generazione. È una specie di filosofia popolare, fondamentale è l'arte del discernimento per far apparire quello che favorisce la vita, o, al contrario, porta alla morte.

La sapienza in politica

Poiché, dunque, la sapienza è un'arte di discernimento, con l'apparizione della regalità e le influenze delle idee straniere, i saggi diventano anche quelli che devono discernere il vero per la comunità nazionale. Se la sapienza è necessaria per dirigere la propria vita, quanto più risulta necessaria per dirigere lo stato! L'esercizio del potere reclama una sapienza superiore, una capacità che si avvicina a quella di Dio.

Per questo tra i saggi, al primo posto c'è il re, considerato come il rappresentante di Dio. Se il re partecipa della sapienza divina, può mantenere l'equilibrio del regno e insieme contribuire a conservare la creazione voluta dagli dèi. La sapienza si esprime allora come sapienza politica. Così facendo, la Scrittura riprende a suo modo e interpreta un principio presente nel Vicino Oriente Antico, là dove il re, per assicurare l'ordine nel suo paese, doveva partecipare alla sapienza divina che manteneva in equilibrio l'universo.

La Scrittura ci presenta allora la figura del re Salomone, modello del re sapiente, ma ci mostra anche le ambiguità del suo modo di governare, per farci comprendere che il re non è automaticamente sapiente, perché ha, come si diceva una volta, "la grazia di stato", ma lo diventa conformandosi al volere di Dio, partecipando del dono della sapienza che il Signore concede a colui che lo chiede nella preghiera.

Per approfondire queste considerazioni di ordine generale, presenteremo alcuni testi emblematici.

Un re non deve essere come il faraone...

Riflettendo sulla sua storia, Israele più volte offre alla riflessione del credente come dei modelli negativi di figure regali che vivono il rapporto con il potere in modo problematico.

Naturalmente viene subito in mente la figura del faraone, di cui parla il libro dell'Esodo. Egli manifesta in tutto il libro la medesima attitudine. Quando entra in scena e prende la parola, il suo discorso lo rivela completamente (Es 1,9-10). Il faraone appare subito come un potente che ha paura. La sua paura gli fa vedere l'altro come una minaccia. Per

decimare il popolo ebraico, egli li condanna ai lavori forzati (Es 1,11), poi opprime brutalmente i suoi schiavi (1,13-14), e infine ordina la morte dei bambini maschi (1,16.22). È un dittatore che, per paura, per proteggere il suo potere, diventa prima schiavista e poi oppressore.

C'è qualcosa di particolarmente ironico in questa situazione: per paura di perdere il popolo, ingaggia un processo che lo condurrà a perdere e la vita e il popolo che egli si rifiutava di lasciar partire. Potenza che accaparra l'altro per il proprio profitto, il faraone entra in conflitto aperto con il Signore che reclama, attraverso Mosè, la libertà del popolo che rivendica come suo (Es 4,22-23; 5,1-2). Il racconto delle dieci piaghe riporta questo conflitto (6,28–11,10) e mostra come il faraone rifiuti di riconoscere che il suo potere ha dei limiti, ma, così facendo, porta alla morte il suo popolo.

In sintesi, il faraone incarna nel racconto dell'Esodo la potenza violenta che non tollera alcun limite e che va fino in fondo nella sua pretesa di sottomettere un popolo che egli riduce in schiavitù e opprime fino a negargli qualsiasi avvenire privandolo dei figli, una potenza di male e di morte che si precipita incontro alla sua morte (Es 14).

...e nemmeno come il re Assuero

Nel libro di Ester ci viene presentata la figura del re Assuero. Egli è la caricatura di un re: agisce sempre sotto l'influenza della prima notizia che sente. Questa caratteristica del re è richiesta dall'intreccio, perché i molteplici mutamenti che sono presenti nella storia non avverrebbero se il re seguisse un'unica prospettiva o convinzione. Nel re risiede tutto il potere, eppure egli sembra essere incapace di esercitarlo, se non attraverso una serie di azioni impulsive. Non fanno parte del suo personaggio il progettare, il prevedere, il pensare.

È un personaggio spontaneo, ma insieme malleabile, e questo gli impedisce di apparire un malvagio, come Aman. Assuero è manipolabile, manipolato e passivo; esemplifica come non deve essere un re buono e saggio. È meno rispettato del faraone di Giuseppe, il quale, almeno, si circondava di uomini buoni. Assuero può essere plasmato, può diventare buono o cattivo, ma una persona saggia non può avere fiducia in un personaggio del genere.

Per prevenire l'obiezione scontata secondo la quale questa lettura al negativo di figure che incarnano il potere prende di mira solo re stranieri, si ricordi che l'opera storica deuteronomistica rilegge la storia dei vari re d'Israele aggiungendo sempre un commento: «Fece ciò che è male agli occhi del Signore». E in questo individuiamo il tratto tipicamente ebraico di questo modo di presentare chi detiene il potere.

Non si dice infatti che il re automaticamente è buono e lo è in modo assoluto, come avviene in tutta la letteratura del Vicino Oriente Antico, ma si precisa che il re è buono a determinate condizioni.

Un re deve essere come Salomone

La considerazione di alcuni testi su Salomone si limiterà a fare emergere gli elementi che riteniamo più pertinenti al nostro discorso, per cui non faremo un'esegesi approfondita di questi brani, alcuni dei quali, peraltro, già commentati in questa rivista².

Esaminiamo, anzitutto il racconto di 1Re 3,4-15 con l'episodio del sogno di Gabaon. A prima vista, sembra che questa narrazione abbia come tema principale il motivo della modestia ricompensata. Invece la pagina mette in scena il successore di Davide. Salomone, infatti, non è stato designato direttamente da Dio per occupare il trono di Israele, come è avvenuto invece per Saul e Davide. Salomone non è divenuto re in virtù di un carisma personale, ma in nome di un principio dinastico e si è imposto solo dopo diversi intrighi di corte (1Re 1-2)³. Con Salomone la regalità diventa in Israele non più un evento, ma un'istituzione. Manca però al figlio di Davide una consacrazione divina, qualcosa che giustifichi agli occhi del popolo di Dio quello che è successo.

Il sogno di Gabaon risponde a questa preoccupazione: YHWH appare a Salomone, e le sue parole confermano la scelta di suo padre. Il Dio d'Israele non solo accetta il figlio di Davide, ma, offrendogli il carisma che lui ha domandato, lo mette sullo stesso piano dei grandi capi carismatici di Israele. In breve, 1Re 3,4-15 assicura la legittimità del regno di Salomone.

La sapienza che domanda Salomone è, come per ogni Israelita, essenzialmente pratica; essa concerne la funzione che il giovane re deve assumere alla testa di Israele. In questa prospettiva, regnare e giudicare sono la stessa cosa. La sapienza appartiene a colui che ha il potere di rendere dei giudizi, cioè non solo di pronunciare delle sentenze, ma soprattutto di far trionfare il diritto e di permettere così a Israele di vivere nella libertà e nella solidarietà. Per questo Salomone chiede la sapienza. Si tratta di un vero carisma: Salomone riceve da Dio la possibilità di compiere la sua missione.

La sapienza di Salomone non consiste solo nel dare prova di perspicacia nel risolvere gli enigmi più delicati, ma nel lasciarsi istruire da Dio alla giustizia di Dio. La decisione del re dovrà modellarsi su quella di Dio. Salomone, allora, non è presentato qui come un uomo modesto e saggio, ma come un uomo obbediente alla sua vocazione. Per questo si tratta di "cuore" in questo racconto.

Il cuore infatti svolge un ruolo importante nella tradizione sapienziale (sia israelita che egiziana), perché ha a che fare con ciò che di più profondo si trova nell'uomo: l'attività intellettuale e la riflessione. L'uomo intelligente è un uomo di cuore (Gb 34,10), mentre l'insensato manca di cuore (Pr 6,32). Bisogna avere il cuore aperto all'insegnamento (Pr 23,12), perché la sapienza si impara. Il cuore è dunque l'organo per mezzo del quale l'uomo, e in primo luogo il re, riceve i comandamenti di Dio, li comprende e li mette in pratica.

Salomone domanda così al Signore un cuore capace di ascoltare e di obbedire per rendere la sua capacità di giudizio sempre più conforme alla volontà di Dio (v. 12).

La figura di Salomone nel libro della Sapienza

Nella parte centrale del libro della Sapienza (cc. 7-9) si parla del re Salomone⁴. Molti sono i riferimenti che possono essere portati, a sostegno di questa affermazione, ma ricordiamo solo quello che appare assolutamente chiaro:

Tu mi hai prescelto come re del tuo popolo
e giudice dei tuoi figli e delle tue figlie;
mi hai incaricato di costruirti un tempio sul tuo monte santo
e un altare nella città dove hai posto la tua tenda,
immagine della tenda santa, che preparasti al principio (Sap 9,7-8).

Il punto di vista a partire dal quale Salomone si rivolge al lettore in questi capitoli è il passato. Anche il riferimento al momento in cui egli ha chiesto la sapienza è formulato all'aoristo: «Mi rivolsi al Signore e lo supplicai» (Sap 8,21). In Sap 9 troviamo la preghiera di Salomone⁵, che prende spunto, con qualche variazione, dal testo di 1Re 3,4-15. Questa preghiera si può suddividere in tre parti:

prima strofa: 9,1-6;
seconda strofa: 9,7-12;
terza strofa: 9,13-18.

La *prima strofa* (9,1-6) mette in parallelo la sapienza con la parola creatrice di Dio in Gn 1, mentre l'appello al Dio di misericordia, il "Dio dei padri", collega fin dall'inizio il ricordo della creazione a quello della storia della salvezza. Ciò vuol dire che la vocazione dell'uomo, che è quella di governare il mondo secondo il progetto di Dio (Gn 1,26-28), non può essere vissuta senza il dono della sapienza.

Salomone viene descritto qui come il rappresentante di tutti gli uomini e quindi, come tale, riconosce fin dal primo momento che, se Dio non gli viene in aiuto, non potrà realizzare da solo questo progetto. L'aiuto di Dio si chiama sapienza e il Signore è l'unico che può darglielo (Sal 8,21). La prima strofa, allora, ha come tema la vocazione universale dell'uomo, esemplificata da Salomone.

La *seconda strofa* (9,7-12), invece, si concentra su Salomone, scelto per una missione specifica. Qui Salomone prega per sé e necessariamente, perché la sapienza rappresenta per lui una necessità assoluta.

Nella *terza strofa* (9,13-18), infine, l'autore ritorna sul tema della debolezza umana e ha al suo centro (v. 17), per la terza volta, la richiesta del dono della sapienza, anche se si precisa che il ruolo che la sapienza deve avere presso l'uomo non riguarda solo il futuro, dal momento che essa è già stata donata:

Gli uomini furono ammaestrati in ciò che ti è gradito (Sap 9,18).

Come nel testo di 1Re 3,4-15 anche qui si afferma che l'uomo, attraverso l'aiuto della sapienza, può vivere la propria vocazione e conoscere la volontà di Dio. La sapienza è presentata qui come la capacità, donata da Dio all'uomo, di comprendere la sua volontà e il senso delle cose.

A differenza di 1Re 3,4-15, però, che elogiava il re Salomone, qui ci viene piuttosto detto che ciò che ha reso grande Salomone corrisponde esattamente a ciò che Dio si attende da ogni uomo. Ogni uomo esercita infatti una regalità sul cosmo e quindi la sua vocazione è pienamente regale. In Salomone si è realizzato in modo pieno quello che sarebbe il progetto di Dio su ogni uomo, e il re rientra nella schiera dei grandi personaggi che hanno risposto pienamente alla loro vocazione (Sap 9,18).

Da Salomone al Messia

Un altro testo merita ancora di essere preso in considerazione: il poema di Is 11,1-9. Questo oracolo appartiene al libro dell'Emmanuele (Is 7-12), ed è considerato uno dei vertici del messianismo regale.

Il testo si sviluppa in tre parti: una introduttiva (vv. 1-2) e altre due che si presentano come la sua conseguenza (vv. 3-5 e 6-9)⁶.

L'introduzione presenta il personaggio di cui poi parlerà l'oracolo. Tale personaggio viene esplicitamente collegato alla dinastia davidica. Su di lui si poserà stabilmente la pienezza dello Spirito di Dio. Nessun uomo, infatti, per quanto pio e ben disposto, è capace di superare la crisi insormontabile⁷, mentre il dono dello Spirito permetterà a questo virgulto di operare in modo permanente la giustizia, compito precipuo del re. Questo Spirito rende il re immagine di Dio e modello per gli uomini.

Lo Spirito che si poserà su questo re viene dal Signore ed è concesso in vista del compito che gli sarà affidato. Questo Spirito presenta delle caratteristiche specifiche. Si parla innanzitutto di «sapienza e intelligenza». Si tratta di capire la situazione e di prendere atteggiamenti pratici adatti a raggiungere lo scopo. L'intelligenza offre i presupposti per un retto agire, illumina la situazione in vista di giuste decisioni, partecipando dell'intuizione divina. Viene così delineata la figura di Salomone (1Re 3,9). La sapienza è strettamente legata al problema del governo giusto, come ricorda la Sapienza in persona nel libro dei Proverbi:

Per mezzo mio regnano i re
e i magistrati emettono giusti decreti;
per mezzo mio i capi comandano
e i grandi governano con giustizia (Pr 8,15-16).

La seconda coppia ricordata è «consiglio e forza». Riprendendo due titoli di Is 9,5, questo dono concerne la volontà, la prudenza nell'eseguire il progetto, e la costanza nel superare le difficoltà. Il consiglio è una delle caratteristiche di Dio che agisce nella storia con sapienza, è il suo piano così diverso da quello degli uomini (Is 8,10). Il discendente di Isesse partecipa a queste caratteristiche di Dio.

Si menzionano infine «conoscenza e timore del Signore», termini che fanno riferimento al rapporto con Dio, fatto di familiarità e di rispetto, di vicinanza e di consapevolezza dell'insuperabile diversità. È sintonia con l'agire salvifico di Dio, è l'esperienza derivante dalla riflessione sul suo agire storico che porta a riconoscerlo come Signore.

Al di là della determinazione dei singoli significati, è qui da sottolineare piuttosto l'accumulazione di termini molto vicini gli uni agli altri, che indicano che il Messia sarà un re eminentemente saggio e religioso. Da questa stabile presenza dello Spirito sul re Messia, il profeta ricava alcune linee che si riferiscono in senso specifico all'esercizio del suo potere (11,3-5), che appare interamente caratterizzato dalla giustizia.

Questo testo quasi naturalmente si sporge sul Nuovo Testamento, là dove l'inizio del ministero pubblico di Gesù coincide con il dono dello Spirito al momento del suo battesimo. Gesù viene presentato poi come re, soprattutto nel contesto della passione, là dove si precisa la natura diversa del potere da Lui esercitato, un potere che riprende le caratteristiche di servizio del bene che sono collegate nell'Antico Testamento al concetto di giustizia.

NOTE

¹ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985, 124.

² Si veda, ad esempio, C. TERMINI, «Il sogno di Salomone e la sapienza (1Re 3,4-15)», in *Parole di Vita* 4 (2001) 11-15.

-
- ³ Per un approfondimento di questo aspetto, si può vedere: W. BRUEGGEMANN, *Il primo libro dei Re. Guida alla lettura*, Claudiana, Torino 1993, 11-16.
- ⁴ M. GILBERT, «La figura di Salomone in Sap. 7-9», in: ID., *La Sapienza di Salomone*, 1, Edizioni ADP, Roma 1995, 69-97.
- ⁵ M. GILBERT, «La preghiera di Salomone», in ID., *La Sapienza di Salomone*, 113-120.
- ⁶ A. SPREAFICO, *La voce di Dio. Per capire i profeti*, EDB, Bologna 2003², 45-53.
- ⁷ A questo si allude probabilmente parlando di tronco di Iesse. Non si menziona Davide, forse per evocare l'umiltà della sua origine (1Sam 20,30). Senza l'azione di Dio quel tronco sarebbe rimasto senza vita, mentre il Signore permette alla storia di Davide (il tronco di Iesse e le sue radici rappresentano la storia) in qualche modo di rinascere.

Donatella Scaiola

IL SAPIENTE E IL DENARO

Da un punto di vista economico, l'invenzione del denaro va considerata una pietra miliare. Il libro di Giobbe attesta che questo stadio della civiltà è stato raggiunto molto presto nelle culture bibliche (cf. Gb 42,11).

La realtà economica

Senza denaro, il commercio si riduce al baratto, ossia allo scambio diretto di un bene con un altro, utilizzato nelle comunità primitive ed ancora praticato in alcune parti del mondo. In un'economia di baratto, un individuo che possiede qualcosa da commerciare deve trovare qualcuno che la voglia e che abbia qualcosa di accettabile da offrire in cambio. In un'economia monetaria, invece, il proprietario di un bene può venderlo, ricavando del denaro con cui potrà a sua volta acquistare il bene desiderato. Le funzioni della moneta quale mezzo di scambio e misura del valore dei beni facilitano enormemente lo scambio di prodotti e servizi e la specializzazione della produzione.

La Bibbia esprime con la radice ebraica *kšf*, «bramare, desiderare», e in particolare con il termine *keseš*, «argento, denaro, salario, proprietà, prezzo d'acquisto» le molteplici funzioni della moneta.

Da un punto di vista sociologico, poi, la ricchezza è uno dei fattori di differenziazione e di stratificazione sociale. In una società, gli individui e i gruppi acquisiscono distinti ruoli e identità a partire da presupposti naturali (come il sesso, l'età, l'etnia, l'ambiente naturale), o sociali (come la religione, la lingua, la professione, la cultura). In virtù di queste differenze, gli attori sociali, siano essi individui o gruppi, acquistano significative differenze di status, di potere, di autorità, e di prestigio sociale a seconda delle attività e delle funzioni svolte, degli obiettivi perseguiti, del potere, dell'autorità, della cultura posseduti. L'accumulo di ricchezza – che da origine al capitale – sfocia nell'opulenza e nella capacità di fare investimenti¹.

L'esperienza della prosperità e dell'abbondanza non è estranea alla Bibbia, che la esprime col sostantivo *'ošer*², «ricchezza», cui corrisponde il predicato *'ašir*, «ricco», entrambi associati talora a beni immateriali, come la gloria (Pr 3,16), l'onore, il benessere e l'equità (Pr 8,18), la sapienza (1Re 10,23), la fortuna (Sal 49,7), l'onore (Sal 52,9; 112,3), in contrapposizione con la miseria del povero (Pr 30,8)³.

La rilevanza semantica dei suddetti termini⁴ offre un'idea dell'attenzione prestata al fenomeno della ricchezza nella letteratura sapienziale d'Israele, che – anche in questo campo – esprime realisticamente la contraddittorietà dell'esistenza, con le sue mille sfaccettature, nell'intento di dare all'uomo, per ogni situazione, un orientamento sicuro, senza forzature, traendo la propria autorevolezza dall'esperienza della vita, e facendo appello al buon senso naturale, che è in ogni persona.

I vantaggi dell'agiatezza

Per quanto riguarda la ricchezza, i sapienti d'Israele tracciano l'ideale di un'agiatezza ottenuta attraverso la laboriosità e l'ingegno, di cui è testimone la donna perfetta di

Pr 31,10-31. Con le sue eccezionali capacità imprenditoriali, per nulla inferiori a quelle maschili (Pr 11,16), ella si procura da lontano le materie prime, lavora ininterrottamente dall'alba al tramonto, senza trascurare la sorveglianza del personale domestico, né gli investimenti immobiliari (Pr 31,13-18.27).

Per il ricco i beni sono una roccaforte (Pr 10,15; 18,11). Grazie ad essi, al momento opportuno potrà avere salva la vita (Pr 13,8; Sir 18,25). Attratti dai suoi beni, molti gli offriranno la loro amicizia (Pr 19,54). In un'epoca in cui la schiavitù per debiti era ancora una realtà (Lv 25,39; Pr 22,7), non faceva scandalo né l'esistenza della povertà (Pr 22,2), né la superiorità sociale del ricco, né infine il suo potere d'imposizione sui poveri (Pr 22,4). Lo ammette – con una punta d'ironia, ma senz'alcuna inibizione – il Siracide:

Se parla il ricco, tutti tacciono
ed esaltano fino alle nuvole il suo discorso;
se parla il povero, dicono: "Chi è costui?",
e se inciampa, lo aiutano a cadere! (Sir 13,23).

Altrettanto amara è la constatazione di Qo 9,13-16. Analoghe sono altre affermazioni proverbiali:

Il povero parla con suppliche, il ricco risponde con durezza (Pr 18,23).

L'ira di un uomo cresce in base alla sua ricchezza (Sir 28,10).

Il ricco commette ingiustizia e per di più grida forte (Sir 13,3).

E poi il suo avversario dovrà fare i conti con quel male endemico, che è la corruzione (Sir 8,2b)⁵.

Se il giusto Giobbe poteva permettersi di impiegare il suo tempo per «rompere la mascella al perverso» e poteva sedere tra i magistrati «come un re tra i soldati» – come ricorda lui stesso nostalgicamente in Gb 29,17.25 – è perché era tanto ricco da lavarsi i piedi nel latte, e la roccia gli versava ruscelli d'olio (cfr Gb 29,6)! Non dovendo affrontare quotidianamente i problemi della sussistenza, grazie alla sua opulenza, egli faceva parte di quella ristretta aristocrazia che poteva dedicarsi al governo cittadino. La sua opulenza era temperata dall'impegno per la giustizia.

Nell'ottica sapienziale, che non conosce ancora la rinuncia volontaria ai propri beni per la sequela escatologica del Regno di Dio (Mc 10,21), vi è già una dinamica ascensionale, che conduce al riconoscimento del primato della Sapienza tra tutti gli altri beni. Pr 14,24 (citato seguendo il testo masoretico) afferma senza mezzi termini che la ricchezza è la «corona dei saggi», in contrapposizione alla stoltezza, che conduce alla miseria, e quindi la ricchezza è intesa come il degno coronamento di una vita spesa con sapienza, con costante impegno, come il frutto della fatica di una vita.

Ma la Sapienza è la ricchezza migliore!

Tuttavia Pr 8,11 – nella collezione più recente del Libro dei Proverbi – afferma già che la sapienza vale più delle perle, e nessuna cosa preziosa la eguaglia. Dal canto suo, lo pseudo-Salomone testimonia che, insieme con la Sapienza, intesa qui come una figura femminile da ricercare (sulla scia delle personificazioni letterarie di Pr 8-9) gli sono venuti tutti i beni e che «nelle sue mani è una ricchezza incalcolabile» (Sap 7,11), poiché dall'amicizia e dall'assiduità del rapporto con lei vengono all'uomo piacere, prudenza, ricchezza e fama (cf. Sap 8,18). Vale quindi la pena d'imboccare la strada

della sequela della Sapienza, perché saggezza e ricchezza vanno insieme, come attesta la narrazione storica relativa al re Salomone (1Re 10,14-25).

Qohelet, attento osservatore dei rapidi mutamenti in atto nella terra d'Israele all'epoca ellenistica (cf. Qo 4,13-14), è il primo ad incrinare la fiducia della tradizione sapienziale nella ricchezza, sulla scorta di una riflessione attestata anche nel Salterio (cfr Sal 49,7; 62,11), e minoritariamente nei Proverbi stessi:

Chi confida nella propria ricchezza, cadrà (Pr 11,28a).

Chiedendosi perché mai l'uomo debba affaticarsi per tutta la vita ad accumulare, se non ha neppure un erede (Qo 4,8), anch'egli si cela sotto le sembianze di un Salomone non più giovane, per condannare l'amore insaziabile per il denaro (Qo 5,9) e far notare, nell'ottica di una contestazione radicale dei limiti dell'esistenza, che neppure la sapienza può costituire una salvaguardia definitiva per i propri beni (cibo e ricchezze) contro le insidie degli avvenimenti (Qo 9,11).

Agli antipodi di Qohelet per la sua indiscussa fedeltà alle tradizioni dei Padri, la sapienza di Gesù ben Sira giunge alle stesse conclusioni, quando riconosce che all'uomo è sottratto il controllo dei propri beni, perché tutto proviene dal Signore, anche povertà e ricchezza (Sir 11,14). Non vale la pena di trascorrere notti insonni pensando a come accumulare (Sir 31,1), né accumulare a forza di privazioni per degli estranei, che faranno festa con i tuoi beni (Sir 14,4). Non ha bisogno di commento questo apoteigma del Siracide, che ha ispirato la parabola evangelica del ricco stolto (Lc 12,16-21):

C'è chi è ricco a forza di attenzione e di risparmio;
ed ecco la parte della sua ricompensa.

Mentre pensa: "Ho trovato riposo; ora mi godrò i miei beni",
non sa quanto tempo ancora trascorrerà;
lascerà tutto ad altri e morirà (Sir 11,18-19).

Il godimento delle ricchezze non è definitivo. E il danaro è fonte di preoccupazione (Qo 5,11b; Sir 31,1). Il loro possesso non è stabile, ma variabile come il tempo, che dal mattino alla sera cambia (Sir 18,26; 11,21). Salute fisica e gioia del cuore già valgono più di tutto l'oro (Sir 30,15-16.23-25), ma, tra tutti i beni, il più desiderabile è la Sapienza. Con essa, infatti, più che col danaro, viene all'uomo ogni altro bene. Ella stessa invita a saziarsi dei suoi beni (Pr 9,1-6; Sir 24,17-20). Benché sia prematuro parlare di una scelta volontaria della povertà, la sequela della Sapienza costituisce sicuramente già una premessa importante della sequela per il Regno.

Pietà e onestà

La ricchezza è considerata, nell'ottica della benedizione, quale ricompensa del proprio comportamento giusto ed onesto; essa è buona, purché sia senza peccato (Sir 13,24). La proverbiale ricchezza di Giobbe (Gb 1,2-3) non è disgiunta dalla sua pietà, contrariamente alle insinuazioni del satana (Gb 1,8-11), che paradossalmente gli frutteranno ancor più, dopo il superamento della prova:

Dio ristabilì Giobbe nello stato di prima ... accrebbe anzi del doppio quanto Giobbe aveva posseduto. Il Signore benedisse la nuova condizione di Giobbe più della prima ed egli possedette quattordicimila pecore e seimila cammelli, mille paia di buoi e mille asine (Gb 42,10.12).

La cornice narrativa di Giobbe fornisce un quadro ideale di comprensione per il detto di Pr 11,28b: il sapiente di Uz non ha mai confidato nelle sue ricchezze; per questo anche nella vecchiaia, è posto dal Signore tra quei giusti “verdeggianti come foglie”. L’esemplarità del Giobbe in prosa (Gb 1-2; 42,7-17) consiste nella sua attenzione alla giustizia, che gli consente di scampare al tranello postogli dal satana e così “sfuggire alla morte”, non con la sua ricchezza, ma per mezzo della sua pietà (cf. Pr 11,4), perché la ricchezza, l’onore e la vita, come il timore di Dio, doni che Giobbe possiede tutti (Gb 1,8; 2,3), sono «frutti dell’umiltà» (Pr 22,4).

Quando ormai è troppo tardi per tornare indietro, perché il giudizio incombe su di loro, dopo una vita spesa a tramare il male e la perdizione a danno del giusto, anche gli empi di Sap 5,5-11 riconoscono la sterilità del connubio tra ricchezza e disonestà, che li ha fuorviati, impedendo loro di gustare la luce della giustizia.

Eppure l’attrattiva dell’arricchimento facile e, in apparenza, senza troppi rischi, doveva esercitare un impatto molto forte sui giovani, se il maestro di Pr 1 dedica a questo tema il primo dei suoi insegnamenti, facendo sentire ai suoi allievi la voce stessa di quei delinquenti, che non temono di paragonarsi, per la loro ingordigia, alle fauci della *sheol*:

Vieni con noi, complottiamo per spargere sangue... inghiottiamoli vivi come gli inferi..., troveremo ogni specie di beni preziosi, riempiamo di bottino le nostre case... (Pr 1,11-13)

Ma poi mostra ai discepoli la squallida fine degli empi stolti, vittime di quella violenza, e di quella cupidigia, alle quali troppo in fretta si erano assuefatti (Pr 1,18-19). Così spavento e violenza fanno svanire la ricchezza (Sir 21,4).

Generosità

C’è chi largheggia e vede aumentare la sua ricchezza,
chi risparmia oltre misura e finisce nella miseria (Pr 11,24).

L’avarizia è la negazione della funzione economica del denaro, che viene accumulato per se stesso, e non risparmiato in vista di futuri bisogni. Una volta che esso è entrato in cassa, non ne esce più. Perciò, a ragione il Siracide si domanda:

Ma a che servono gli averi a un avaro? (Sir 14,3).

La cupidigia conduce quasi sempre all’arricchimento ingiusto, allo sfruttamento del prossimo, al guadagno disonesto. Messo alla prova, quasi nessuno è stato in grado di resistere alla tentazione dell’oro. Il danaro ha una forza d’attrazione paragonabile a quella che Qo 7,26 attribuisce ai lacci della donna, in cui il peccatore resta preso.

Come attesta categoricamente Sir 31,5-11, l’accaparramento è condannato dai sapienti d’Israele e, come nei profeti – si pensi alle violente invettive di Amos –, attira su chi se ne rende colpevole la punizione divina. Purtroppo, esso è frequente, e a pagarne le conseguenze è il giusto povero (Pr 28,15; Sap 2,10). Il dissenso tra ricchi e poveri è paragonato alla relazione tra il lupo e l’agnello, la iena e il cane, tra una caldaia metallica e una pentola di coccio, e lo sfruttamento dei poveri da parte dei ricchi agli attacchi mossi dai leoni agli onagri del deserto (Sir 13,2.17-19).

A confronto col modello di Pr 23,1-3.6-8, che si sofferma prevalentemente sull’esperienza conviviale, si deve supporre che il conferenziere Gesù ben Sira, abituale frequentatore delle case dei potenti, sia stato talora oggetto dell’arroganza e dello

scherno dei nuovi arricchiti, a giudicare dai toni così veementi e sarcastici, con i quali sfoga l'umiliazione dello sfruttamento da parte dei ricchi (Sir 13,4-7; 29,22-24). Gli fa eco, in qualche modo, Qohelet:

Tutta la fatica dell'uomo è per la bocca
e la sua brama non è mai sazia.
Quale vantaggio ha il saggio sullo stolto?
Quale il vantaggio del povero
che sa comportarsi bene di fronte ai viventi? (Qo 6,7-8).

Povertà e pigrizia

Come in epoca biblica, ancora oggi sopravvive il pregiudizio che l'indigenza sia sempre frutto di pigrizia, scarsa diligenza (Pr 12,27; 13,4; 19,24), o superficialità (Pr 26,16) e si prova fastidio quando ci s'imbatte in certi poveri, ad esempio, gli zingari, che inculcano nei bambini la mendicizia (Pr 21,25; Sir 13,20), o i tossicodipendenti, che chiedono soldi per bucarsi. Certamente il saggio condanna la povertà, quando è frutto di pigrizia (Pr 6,6-11; 24,30-34; Sir 10,27; 11,11-13.17). Anzi, egli cerca d'inculcare nei suoi allievi l'orrore per la pigrizia (Pr 20,13; Sir 22,1-2; 37,11)⁶.

Ma non sempre la povertà è conseguenza della pigrizia. Talora è frutto di una politica dissennata (Qo 5,7). Altre volte non si tratta di soccorrere i poveri nelle necessità pratiche, ma di rendere loro giustizia (Pr 31,9). E non è sempre possibile sapere in anticipo quali siano le cause del disagio, per potersi regolare. Perciò il ricco ha il dovere di soccorrere il povero, come faceva Giobbe quand'era in auge e in buona salute (Gb 29,12; 31,16.19), o come si comporta la donna perfetta, che apre il palmo della sua mano all'indigente (Pr 31,20). Così facendo, i ricchi ottengono benedizione dal Signore - che li colma di abbondanza (Pr 19,17; 22,9; 28,27; Sir 7,32) - ma anche da coloro che soccorrono, i quali ne celebrano le lodi, accrescendone la fama e la popolarità (Pr 31,20.31; Sir 31,10).

È ancora il Siracide che, a più riprese, raccomanda la delicatezza nel modo di donare, e l'affabilità, per non offendere la sensibilità del povero (Sir 4,1.4.8; 18,16-17; 29,9). Chi opprime il povero, offende il suo Creatore (Pr 14,31; 17,5), perché Dio è dalla sua parte (Sir 21,5). YHWH, che è imparziale, presta ascolto alla preghiera dell'oppresso (Sir 35,13). Ma l'esortazione a praticare la carità risponde anche a una preoccupazione pratica: poiché l'indifferenza sociale verso i poveri è contagiosa, chi è insensibile al grido del povero, quando si troverà nel bisogno, non otterrà risposta (cf. Pr 21,13). Né dagli uomini, né da Dio, come attesta la voce di Abramo:

“Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti. Per di più, tra noi e voi è stabilito un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, né di costì si può attraversare fino a noi” (Lc 16,25-26).

NOTE

¹ T. HEMBROM, «Economic Policy in the Wisdom Literature of the Old Testament», *Bible Bhashyam* 22 (1996) 231-237, analizza il tema della ricchezza nei libri sapienziali. L'autore ritiene che vi sia una sostanziale coincidenza tra la mentalità

contemporanea e quella dell'epoca biblica quanto alla visione dell'individualismo e del capitalismo, anche se manca nei sapienziali una concettualizzazione moderna della "politica economica".

- ² Da non confondere con «'šr - felice», scritto con *aleph* iniziale, con cui ha un'assonanza.
- ³ Per un ampliamento della ricerca, cf. S. A. PANIMOLLE, «Povertà», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1202-1216; V. LIBERTI (ed.), *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, Studio Teologico Aquilano, Ed. Dehoniane, Roma 1991; L. MAZZINGHI, «I saggi e l'uso della ricchezza: il libro dei Proverbi», in *Parola, Spirito e Vita* 42 (2000), 83-96.
- ⁴ La ricerca statistica lessicale è stata effettuata per mezzo di una concordanza elettronica della Bibbia ebraica. Non essendo questa disponibile per il libro del Siracide, mi sono avvalso dello studio (in ebraico moderno) di Z. BEN-HAYYIM, *The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, Jerusalem 1973; cf. pure T. DONALD, «The semantic field "Rich and Poor" in Hebrew and Accadian Literature», *Oriente Antico* 3 (1964), 27-41.
- ⁵ Per un approfondimento sul dovere della solidarietà, cf. J. CORLEY, «Social Responsibility in Proverbs and Ben Sira», in *Scripture Bulletin* 30 (2000) 2-14.
- ⁶ B. J. WRIGHT III, «The Discourses of Riches and Poverty in the Book of Ben Sira», in *Society of Biblical Literature Special Papers I-II*, Scholars, Atlanta 1998, 559-578. Siracide è attento alla vita reale di Gerusalemme nel III-II secolo a. C.

Lucio Sembrano

LA LETTERATURA SAPIENZIALE NEL MAGISTERO DELLA CHIESA: “FIDES ET RATIO”

La letteratura sapienziale dell'Antico Testamento non ha mai goduto, nel suo complesso, di una importanza pari ad altri testi anticotestamentari (si pensi a Gen 1-11, ai Salmi, ai Profeti) almeno per quanto riguarda l'uso liturgico nella Chiesa cattolica. È una lieta sorpresa, pertanto, scoprire che Giovanni Paolo II si è occupato della letteratura sapienziale, con una certa attenzione, all'interno del secondo capitolo dell'enciclica *Fides et Ratio*. Nel primo capitolo della sua enciclica il Pontefice ha presentato l'idea di “rivelazione”. Di fronte a Dio che fa conoscere all'uomo se stesso, la ragione si trova posta davanti al mistero. Ma proprio su questo punto il Papa introduce la sua riflessione sulla sapienza biblica, che mostra «quanto profondo sia il legame tra la conoscenza di fede e quella di ragione» (§ 16). È questo il secondo capitolo dell'enciclica, che si apre con una citazione tratta da Sap 9,11: «La sapienza tutto conosce e tutto comprende».

Un punto di partenza umano

Il Papa nota come nella sapienza d'Israele confluisca anche la sapienza dei popoli vicini; si tratta di una osservazione sulla quale il Pontefice non si sofferma, ma che è nondimeno molto importante. Ciò vuol dire che la sapienza di Israele ha un punto di partenza umano, prima ancora che sovranaturale. Tutto ciò che è autenticamente umano non è estraneo alla ricerca dei saggi, anche se proviene da tradizioni diverse dalla nostra. La sapienza biblica, infatti, nasce da un desiderio profondo di conoscere: l'enciclica cita al riguardo Sir 14,20-27 e Pr 20,5 e subito nota come tale conoscenza non avviene, per l'uomo della Bibbia, per via di astrazione, cioè in maniera intellettuale, come avviene invece nel mondo greco.

Questa sarebbe stata l'occasione per sottolineare ciò che nel corso dell'anno (e anche in questo fascicolo) abbiamo scoperto: che cioè la conoscenza dei saggi di Israele è una conoscenza tipicamente esperienziale, che nasce cioè dall'esperienza globale del vivere, criticamente compresa, piuttosto che dalla sola ragione. In questo senso, ciò che scrive il Papa quando afferma che «la peculiarità che distingue il testo biblico consiste nella convinzione che esista una profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede» è ancor più vero se si pensa che, per la sapienza biblica, ogni esperienza della vita (e non soltanto ciò che proviene dalla ragione!) è esperienza di Dio e, viceversa, ogni esperienza di Dio riporta l'uomo all'esperienza della vita. A questo riguardo va sottolineato come per la sapienza di Israele la fede «non interviene per umiliare l'autonomia della ragione o per ridurre lo spazio di azione, ma solo per far comprendere all'uomo che in questi eventi si rende visibile e agisce il Dio d'Israele»; il Papa cita come esempio il testo di Pr 16,9.

La via verso il mistero

Il numero 17 della *Fides et Ratio* insiste su questa non competitività di ragione e fede all'interno della sapienza biblica; dovremmo aggiungere, per amor del vero, che gran parte della sapienza d'Israele (si pensi a Giobbe e al Qohelet) nasce proprio dalla scoperta di una apparente frattura tra esperienza della vita e fede, ma di tale contrasto l'enciclica non parla, preferendo piuttosto sottolineare l'aspetto positivo dell'approccio dei saggi alla realtà. In ogni caso, sia Giobbe che il Qohelet risolvono il conflitto "esperienza - fede" (certamente più vasto di quello "ragione - fede") senza rinunciare all'apporto dell'esperienza, ma ancora senza mai mettere in dubbio la fede. Così, come ci ricorda il Papa citando Pr 25,2, «è gloria di Dio nascondere le cose, è gloria dei re investigarle».

Il numero 18 si apre ricordandoci che «Israele con la sua riflessione ha saputo aprire alla ragione la via verso il mistero». Le tre regole che la sapienza biblica ha scoperto, a questo riguardo, sono, secondo l'enciclica, il «tener conto del fatto che la conoscenza dell'uomo è un cammino che non ha sosta» (e su questo punto ritorneremo ancora); poi «la consapevolezza che su tale strada non ci si può porre con l'orgoglio di chi pensa che tutto sia frutto di personale conquista» e, infine, il «timore di Dio», che è allo stesso tempo la fonte e il limite di ogni conoscenza umana.

È esattamente questo il cammino della sapienza d'Israele. Allontanarsi da queste regole significa cadere in quella che più volte la letteratura sapienziale chiama "stoltezza". Lo stolto, infatti, non è semplicemente il nostro "stupido", ma è piuttosto colui che si crede di essere saggio, che pensa di aver già conosciuto tutto, che soprattutto non riconosce Dio come limite della propria esperienza.

Il «timore di Dio – in particolare – libera la ragione», come afferma il § 20 dell'Enciclica, citando Pr 20,24, perché «le permette di raggiungere coerentemente il suo oggetto di conoscenza e di collocarlo in quell'ordine supremo in cui tutto acquista senso». Per questo motivo, la sapienza di Israele è profondamente convinta che «il timore del Signore è il principio della scienza» (Pr 1,7; cf. Sir 1,14).

Dal creato al Creatore

Abbiamo lasciato da parte il § 19, che affronta un tema molto importante nella sapienza d'Israele, quello della creazione. Dal libro dei Proverbi fino al libro della Sapienza, infatti, tutto il cammino dei saggi d'Israele è segnato dalla presenza di una vera e propria teologia della creazione. Per questo motivo, ampliando la prospettiva dell'enciclica, abbiamo preferito parlare in precedenza di "esperienza", piuttosto che soltanto di "ragione". La sapienza biblica, infatti, nasce proprio dall'esperienza delle realtà create e scopre in esse la presenza di Dio.

Il culmine di questo processo seguito dai saggi di Israele è senza dubbio il libro della Sapienza, citato dall'Enciclica in questo paragrafo. Dopo aver ricordato che l'uomo è in grado di conoscere il mondo della natura, citando il testo di Sap 7,17.19-20, il Papa ricorda l'altro testo, davvero fondamentale, di Sap 13,5. Qui, l'autore del libro della Sapienza, usando linguaggio e procedimenti tipici della filosofia greca (il concetto filosofico di "analogia di proporzionalità"), ci ricorda che

proprio ragionando sulla natura, si può risalire al Creatore (...). Viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal meraviglioso “libro della natura”, leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, si può giungere alla conoscenza del Creatore.

Il libro della Sapienza è testimone esattamente di questo fatto: il cammino della sapienza d’Israele arriva così a una scoperta vitale; attraverso l’esperienza e, per il libro della Sapienza che usa categorie greche, anche attraverso la ragione, è veramente possibile arrivare a conoscere l’esistenza del Creatore.

La scoperta della relazione

Qui si apre l’ultima parte di questo secondo capitolo dell’enciclica, con una ulteriore citazione dai libri sapienziali: «Acquista la sapienza, acquista l’intelligenza» (Pr 4,5). Il cammino della sapienza biblica ha portato l’uomo, osserva papa Giovanni Paolo II, a scoprire «di non potersi comprendere se non come “essere in relazione”: con se stesso, con il mondo e con Dio» (§ 20). Questa è appunto la triplice finalità dei saggi di Israele; permettere all’uomo di comprendere se stesso e di vivere in relazione alla realtà che lo circonda; non a caso è possibile descrivere la sapienza biblica proprio come “arte del vivere”.

Prima di passare, nei paragrafi 22-23 che chiudono il secondo capitolo, al tema paolino della sapienza della croce, il Papa riserba un ultimo, piccolo cenno, a un altro tema dal quale era partito e che avevamo ritrovato anche a metà del percorso: la ricerca, considerata come atteggiamento tipico dei saggi. È significativo che, proprio in questo contesto, venga recuperato l’inizio del libro del Qohelet, attraverso il richiamo a Qo 1,13: «Ho cercato e ho esplorato con sapienza tutto ciò che si fa sotto il sole».

Il passo di Qo 1,13-18 è emblematico per comprendere l’atteggiamento dei saggi nei confronti della realtà. Proprio perché il loro punto di partenza era l’esperienza del vivere, tale ricerca non ha mai fine. A maggior ragione, non ha mai fine soprattutto nel momento in cui il saggio si rende conto che all’inizio e alla fine della propria esperienza c’è la presenza di Dio.

Così il Papa può scrivere che «lo sforzo della ricerca non era esente, per l’Autore sacro, dalla fatica derivante dallo scontro con i limiti della ragione» (e viene citato come esempio il bel testo di Pr 30,1-6).

Tuttavia – continua il Pontefice – malgrado la fatica, il credente non si arrende. La forza per continuare il suo cammino verso la verità gli viene dalla certezza che Dio lo ha creato come un “esploratore” (cf. Qo 1,13), la cui missione è di non lasciare nulla di intentato, nonostante il continuo ricatto del dubbio.

Forse parlare di “ricatto del dubbio” è un po’ eccessivo, specie per il Qohelet che della sua indagine critica fa proprio il motore per scoprire che, dopo aver realmente dubitato di tutto, resta solo Dio.

In questo senso è importante notare, tuttavia, che l’ultima citazione di un testo sapienziale Giovanni Paolo II la riserva più avanti, al paragrafo 33, dove nella nota ci ricorda la domanda “seria” sull’uomo fatta dal testo di Sir 18,7: «Che è l’uomo e a che può servire? Qual è il suo bene e qual è il suo male?». La ricerca del saggio, perciò,

tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita: è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto.

Luca Mazzinghi

LA SAPIENZA E GESÙ CRISTO

Per chi ha un po' di familiarità con gli studi biblici non sarà difficile rendersi conto immediatamente della vastità di un simile argomento. L'equilibrio da tenere in questo intervento è assai delicato, in bilico tra la genericità e la specificità. Anche solo una panoramica parziale dei passi notestamentari in cui il legame tra Gesù e la sapienza è presentato ci farebbe rendere conto della vastità dell'argomento.

Sguardo panoramico ai testi

Luca ci ricorda la crescita umana del bambino Gesù sotto il profilo della sapienza e già questo sarebbe un ottimo campo di indagine:

Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di *sapienza*, e la grazia di Dio era sopra di lui... E Gesù cresceva in *sapienza*, età e grazia davanti a Dio e agli uomini (Lc 2,40.52).

Ancora in relazione alla sapienza umana di Gesù si possono collocare Mt 12,42 e Lc 11,31 in cui troviamo una comparazione tra Salomone, prototipo della sapienza d'Israele, e lo stesso Gesù evidentemente superiore al grande monarca del passato e non solo sul piano del sapere umano.

In Mt 13,54 e Mc 6,2 veniamo a sapere della meraviglia dei nazaretani di fronte alla sapienza che Gesù manifesta nella sua predicazione.

In Lc 11,49 troviamo l'introduzione a una reminiscenza di Ger 7,25 con l'espressione «la sapienza di Dio ha detto». Il parallelo in Matteo è diventato: «Io vi dico» (23,34), che insinua una sovrapposizione tra sapienza di Dio e Gesù nella tradizione che ha formato i vangeli.

Non si può poi dimenticare l'importante espressione:

Alla *sapienza* di Dio è stata resa giustizia dalle sue opere / dai suoi figli (Mt 11,19 // Lc 7,35);

Gesù la usa per concludere un brano in cui si è lamentato dei suoi contemporanei che non sanno comprendere il modo in cui Dio li accosta (Mt 11,16-19; Lc 7,31-35). Il complemento d'agente varia nei due evangelisti. Per Matteo sono le opere, per Luca i figli, ma quanto interessa a noi è che si tratti della sapienza come modalità di relazione di Dio con l'uomo che non viene afferrata. Proprio questa visione della sapienza che si manifesta nel ministero di Gesù è quanto ci interessa ritenere.

Vi sono poi accostamenti più specificamente teologici.

In 1Cor 8,6 Paolo dice che noi esistiamo «per Cristo». Attribuendo a Gesù questo ruolo di causalità nella nostra esistenza l'Apostolo potrebbe richiamare Pr 8,27-30; Sap 7,12; 9,9 in cui si parla del ruolo della sapienza come mediatrice nell'opera di creazione.

In Col 1,15 presentando Cristo come primogenito della creazione Paolo potrebbe riprendere Pr 8,22-29; Sir 1,4; 24,9; Sap 9,9.

Quando in Gal 4,4-6 parla dell'incarnazione e dice che Dio «mandò» il suo Figlio potremmo avere un esaudimento della preghiera di Salomone in Sap 9,10 che chiede a proposito della sapienza «mandala dai cieli santi, dal tuo trono glorioso».

Non si può ovviamente dimenticare il vangelo di Giovanni del quale, tralasciando le non poche allusioni ai testi sapienziali, ricorderemo almeno il prologo.

È fin troppo noto che dietro Gv 1,1-18 si trovano Pr 8 e Sir 24.

Fermandoci qui nell'elenco dei testi neotestamentari che possono correlare Gesù alla sapienza lasciamo spazio a considerazioni su un testo della prima lettera ai Corinzi che meglio di tutti esprime l'originalità di rapporto tra Sapienza e Cristo, seguito da qualche altro passaggio sulla sapienza divina che è utile riportare per completare la visione.

Il problema della sapienza a Corinto

La definizione di Gesù come sapienza appartiene alla sezione 1,18-2,16 della prima lettera ai Corinzi che può essere suddivisa nel modo seguente:

- 1,18-25: Sapienza di Dio / stoltezza del mondo
- 1,26-31: La chiesa di Corinto nella sua povertà
- 2,1-5: La scelta di semplicità da parte di Paolo
- 2,6-16: La sapienza di Dio e lo Spirito

Già gli antichi commentatori di questa lettera notavano l'amore dei Corinzi per l'abilità nel parlare, erano affascinati dalle capacità retoriche e molto probabilmente avevano anche dal punto di vista carismatico una certa dotazione sotto questo aspetto dato che Paolo in 1,5 nei ringraziamenti che aprono lo scritto dice ai suoi destinatari che sono stati arricchiti, in Gesù, di tutti i doni, menzionando espressamente quelli della parola e della scienza. In 12,8 proprio nel bel mezzo del discorso sui carismi, Paolo menziona il linguaggio di sapienza come dono dello Spirito ai Corinzi.

In effetti già gli Atti degli Apostoli mostrano un legame tra Spirito Santo e sapienza nella figura di Stefano. I requisiti indicati dagli Apostoli per i loro collaboratori che la comunità deve scegliere sono i seguenti: «di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza» (At 6,3). Più avanti si dice che nessuno poteva resistere alla sapienza ispirata con cui Stefano parlava (At 6,10).

Vista questa stretta correlazione tra sapienza e Spirito come convinzione della comunità primitiva, i Corinzi avrebbero potuto concludere che Paolo, dato il modo dimesso con cui svolgeva l'annuncio (1Cor 2,1-2), non avesse il dono dello Spirito. Essi poi avevano davanti anche un altro modello di predicazione, quello di Apollo (1Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12) il quale era un noto retore (At 18,24-28) e potevano così stabilire una comparazione, che andava a sfavore di Paolo. Tuttavia l'Apostolo sente che non è in gioco la sua reputazione o la sua capacità di annuncio o l'efficacia del suo apostolato. Il rischio non riguarda lui personalmente, ma il piano di Dio che può essere frainteso e di conseguenza rifiutato, e la salvezza dei Corinzi stessi.

Bisogna dunque orientare i cristiani di Corinto ad una moderata attrattiva verso la retorica, della quale pure Paolo fa uso nelle sue lettere mostrando di conoscerne bene diversi stili, e di avviarli soprattutto verso una corretta comprensione del modo in cui Dio si relaziona all'uomo. Questa espressione può sembrare generica, ma in realtà contiene il significato di sapienza, soprattutto il suo fine.

Se la sapienza porta a conoscere l'ordine cosmico essa è da ottenere per relazionarsi meglio con lo spazio vitale e suoi abitanti. Se da essa può provenire una conoscenza del Creatore partendo dal creato (Sap 13,1-9; Rm 1,19-20; At 14,15-17; 17,24-28) la si trae per entrare in un rapporto corretto con Lui. Tuttavia l'uomo può tremendamente fallire specialmente in questo ultimo settore, e da sapiente diventare stolto con tutte le conseguenze negative che porta con sé il misconoscimento del Creatore, non solo nel rapporto con Lui, sostituito dalle creature stesse, ma anche nelle relazioni con gli altri uomini che scivolano da una degenerazione all'altra come spiega bene Paolo in Rm 1,21-32.

È dunque necessario che Dio venga incontro all'uomo con una speciale rivelazione per evitare che questi sia sviato nella sapienza e dalla sapienza. Certo la lettera ai Romani è successiva al brano di cui ci stiamo occupando ora, ma Paolo si era già reso conto dei rischi che comportava l'assoggettamento ad una sapienza umana. Egli dunque mostra ai Corinzi il modo nuovo, inaspettato e scandaloso con cui Dio sceglie di relazionarsi con gli uomini. Non dovranno più essere loro a salire fino a lui, neanche partendo dal gradino della creazione, è Lui che scende fino a loro con la scala della croce. La speculazione dovrà essere sostituita dall'umiltà di accettare questo Dio sconvolgente.

La sapienza della croce

A noi, moderni lettori della Bibbia, la parola "croce" fa un effetto certamente meno devastante di quello che produceva al tempo in cui Paolo scrisse ai Corinzi. Gli autori classici davano della croce definizioni come «legno infame» (Cicerone), «vergognosissima morte» (Tacito), espressioni ben lontane dalla retorica, ma che riempivano di orrore l'orecchio e il cuore di chi ascoltava quella parola, mentre il supplizio era ancora in vigore.

Proprio nella croce Dio gioca la carta definitiva della sua identità e manifesta che il luogo di incontro con lui non è l'attività speculativa dell'intelletto umano. Massima ambizione della filosofia era quella di penetrare i segreti di Dio e di aprire un varco verso la sua natura e la sua vita spiegandole in modo logico. Questa via è fallimentare. La prima preoccupazione di Paolo è proprio quella di mostrare come dalla croce venga una discriminazione:

La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio (1Cor 1,18).

Innanzitutto sono separati coloro che vanno in perdizione da coloro che si salvano. Il risultato antitetico della vita umana con esito positivo nella salvezza ed esito negativo nella perdizione nasce appunto dall'accoglienza o dal rifiuto della parola della croce, cioè del contenuto della predicazione di Paolo. Se il Cristo crocifisso da lui predicato è ritenuto realtà insensata si imbecca la strada della perdizione, se invece, in uno spirito di fede frutto della chiamata divina (vedi il v. 24) si scorge in Lui la potenza di Dio si rientra tra coloro che sono destinati alla salvezza.

Seconda discriminazione operata dalla croce è l'opposizione tra sapienza mondana e sapienza divina. La trattazione di questo argomento parte dall'adempimento della profezia di Is 29,14:

Sta scritto infatti: "Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti" (1Cor 1,19).

La sapienza dei saggi e l'intelligenza di coloro che al volo afferrano i concetti è stata messa da parte da Dio, non solo occultata, ma accantonata, fatta oggetto di uno scarto che non la ritiene idonea al raggiungimento di Dio. Isaia non si occupa di un problema teorico in merito alla sapienza umana. Egli sta polemizzando con le guide di Israele che dal punto di vista politico e diplomatico erano abili, ma avevano condotto il popolo a fidarsi più delle capacità umane che del suo Dio. Isaia, politico e profeta della fede, non può essere insensibile a questa condizione. Le sue parole servono però a Paolo per mettere un suggello divino alla sua argomentazione e alle sue convinzioni. Quanto egli sta dicendo ai Corinzi altro non è che il compimento di una profezia.

Poi, Paolo offre una rappresentanza delle diverse forme di sapere:

Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo?
Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? (1Cor 1,20).

Prima vi è il *sophós* che potrebbe ben rappresentare la cultura greca, poi il *grammateus* termine che nei vangeli indica i dotti di Israele. Pertanto non si tratta solo di una carrellata di sinonimi, ma di passare in rassegna i diversi tipi, nei quali la sapienza si incarna sotto diverse appartenenze culturali, per dire che nessuna di essa è idonea, immediatamente compatibile, con lo stile di Dio.

Egli ha compiuto un passo formidabile attraverso la croce: ha reso stolta la sapienza mondana. Si tratta di un atto puntuale e storico che capovolge l'identità della sapienza in ottusità. Naturalmente qui Paolo non si sta occupando di nozioni tecniche, conoscenze scientifiche, abilità artigianali, indagini filosofiche. In una parola l'Apostolo non sta per nulla ipotecando il sapere umano. Si sta solo occupando, come detto sopra, del metodo per arrivare alla conoscenza di Dio. Quindi afferma:

Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione (1Cor 1,21).

La prima parte del versetto ha già trovato un commento precedentemente, ricordando quanto la lettera ai Romani diceva a proposito del travisamento umano nell'approccio al Creatore. La seconda parte del versetto invece è molto forte. In essa si trova il verbo tipico delle deliberazioni divine di grande rilievo: «è piaciuto». Tra queste decisioni, infatti, si deve collocare la realizzazione della salvezza mediante la predicazione, definita «pazzia» proprio in merito al suo contenuto.

La croce reca pregiudizio a Dio, ne oscura l'onnipotenza. Se questo è il contenuto dell'annuncio la sua accoglienza è veramente ardua. Il gradimento umano si orienta altrove:

E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani (1Cor 1,22-23).

Il v. 22 ci dice che il gusto dei giudei è quello di forzare Dio a provare i suoi interventi attraverso i miracoli, atteggiamento che hanno avuto anche verso Gesù. Basterebbe rileggere Mt 16,1-4; Mc 8,11-13; Lc 11,16.29; Gv 2,18. Di altra impostazione di pensiero quelli di cultura ellenistica rimangono leali alla loro amicizia con la sapienza, la filosofia appunto. Ma per entrambe vi è un solo annuncio cristiano: quello del crocifisso, come dice il v 23.

Gesù è la sapienza di Dio

Pietra d'inciampo per i giudei, mancanza di senso per i greci, Gesù in croce è identificato paradossalmente con la potenza e la sapienza di Dio:

Ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio (1Cor 1,24).

Ciò vale sia per i giudei che per i greci accomunati ora dalla chiamata alla fede. È questa vocazione, questo dono di grazia a dare occhi nuovi per vedere la superiorità dell'agire di Dio come dice il versetto seguente:

Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini (1Cor 1,25)

E l'accesso a questo stile superiore è aperto proprio dalla fede.

Bisogna però notare bene come al v. 24 al sostantivo «sapienza» è stato accostato «potenza», termine che si collega con la risurrezione (Rm 1,4; Fil 3,10). Così in Cristo, contenuto della predicazione di Paolo, si coniugano la debolezza della crocifissione e la potenza della risurrezione in una completezza che rende noto il modo in cui Dio sapientemente salva. La sapienza divina trova certamente la sua epifania sorprendente nel mistero della croce, ma non esclude la risurrezione. La sapienza cristiana è dunque una sapienza pasquale.

Come non è immaginabile Cristo senza la sua pasqua redentiva così non si può concepire una sapienza cristiana al di fuori di un orizzonte pasquale. Nella lettera ai Romani Paolo definirà il vangelo «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16): proprio nella predicazione apostolica, improntata alla sapienza divina, viene veicolata la salvezza. L'annuncio si adegua allo stile della pasqua, specie a quello della croce, e in questo modo diventa apportatore non di una potenza mondana, ma di quella salvifica.

Ma è una sapienza divina, misteriosa

La stessa comunità di Corinto viene presa da Paolo, nel passaggio dei vv. 26-31, come argomento a favore della folle sapienza della croce:

Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili (1Cor 1,26).

In effetti non mancavano in quella comunità persone di un certo livello come Crispo, capo della sinagoga (At 18,8) o come Erasto, tesoriere della città (Rm 16,23), ma tutto sommato la comunità di Corinto era scompensata come risulta evidente anche da 11,21-22. La scelta operata da Dio, di costruire la sua Chiesa con materiale di scarto secondo i criteri mondani, conferma la validità della sapienza della croce.

Il terzo passaggio della nostra sezione (2,1-5) punta sul modo in cui Paolo predica. Deludendo i Corinzi affascinati dall'abilità nel parlare l'Apostolo ha scommesso tutto su Cristo crocifisso rinunciando all'efficacia dei mezzi comunicativi e adattandosi nel predicare alla nudità della croce:

Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso (1Cor 2,2).

In questo modo si danno alla fede solide fondamenta. Essa non si edifica sulla persuasione che viene da un oratore, ma sulla potenza di Dio che lo Spirito manifesta e convalida.

Siamo così giunti all'ultimo brano della nostra sezione (2,6-16). Per noi è importante innanzitutto il v. 7 che contiene delle qualifiche della sapienza:

Parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria (1Cor 2,7).

Essa è presentata come appartenente a Dio, nel mistero e nel nascondimento. Il «mistero» è il segreto regale che preserva dalla divulgazione le deliberazioni prese dal sovrano. La misteriosità della sapienza pertanto non è semplicemente sinonimo della sua incomprendibilità, se mai questa viene di riflesso, ma significa appartenenza al mondo divino. L'atto di tenere nascosta una simile sapienza di fatto non viene superato neanche dalla rivelazione di cui si parla al v. 10. Infatti il perfetto con cui è indicata l'azione del nascondimento vuol dire che essa mantiene anche nel presente i suoi effetti.

Per quanto si possano scandagliare i fondali di questo abisso della sapienza divina rimarrà sempre qualcosa che sfugge all'occhio umano, nonostante la rivelazione. La sapienza che Dio rivela nella croce e attraverso lo Spirito non è una sapienza improvvisata, preparata nel corso della storia, coniata a rimedio della caduta dell'uomo. Per coglierne le origini bisogna proiettarsi oltre il tempo in una linea che va verso la creazione, precedendola. Ci si colloca al di là del tempo prima ancora che esso venga posto in essere. Così si può capire meglio l'estraneità della sapienza divina rispetto a questo mondo perché essa lo precede.

Inoltre non conviene dimenticare che “sapienza” non indica affatto un corpo di pensiero, ma il progetto che riguarda la salvezza dell'umanità e che proprio la croce rende noto. Infatti nel v. 8 si dice che se i capi di questo mondo, espressione dietro la quale si possono nascondere sia esseri demoniaci in balia dei quali il mondo si trova (cf. Gv 12,31; 16,11; Ef 2,2), sia le autorità giudaiche e romane responsabili della morte di Gesù, avessero conosciuto la sapienza divina non avrebbero ucciso l'autore della gloria, ossia il realizzatore della salvezza (cf. Rm 8,18).

Infine Paolo pone in scena lo Spirito come mediatore della rivelazione:

Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio (1Cor 2,10).

Ha così inizio l'ultima parte della sezione in cui il ruolo dello Spirito si dimostra indispensabile per avere il pensiero di Cristo e per penetrare la sapienza che non è di questo mondo, infatti neanche lo Spirito lo è, ma viene da Dio quale suo mediatore per darci la conoscenza dei suoi doni.

Giungiamo così alla chiusura del circolo dell'agire trinitario: il Padre progetta, il Figlio realizza, lo Spirito fa comprendere. Gesù come sapienza di Dio si trova al centro di questo processo creativo, storico, salvifico; ne è il perno e l'efficacia. Il discorso cristiano sulla sapienza non poteva toccare punto più alto di originalità.

O profondità della sapienza!

Con questo grido di ammirazione Paolo esprime nella lettera ai Romani quasi il suo stordimento di fronte al piano divino:

O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie! Infatti, chi mai ha potuto conoscere il pensiero del Signore? O chi mai è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio?
Poiché da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le cose. A lui la gloria nei secoli.
Amen. (Rm 11,33-36).

E poi conclude la lettera con una dossologia che inneggia a Dio che solo è sapiente, dopo aver parlato ancora del mistero taciuto per secoli eterni e ora rivelato (Rm 16,25-27).

Anche in Col 1,26-28 si torna a parlare di questo mistero nascosto e rivelato per il quale ogni uomo viene ammonito e istruito con ogni sapienza. In Ef 2,4-11 si parla ancora della multiforme sapienza di Dio a proposito del mistero rivelato a proposito dei pagani di essere pure loro chiamati alla salvezza. Il tema della sapienza, pertanto, percorre il pensiero paolino in tutta la sua ampiezza con una traccia di fascino e stupore per l'operato di Dio.

Ma anche nei Vangeli è presente una simile meraviglia. Infatti sia Matteo che Luca riportano nei loro racconti l'inno di giubilo di Gesù (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22), per esprimere lo stupore di fronte alla rivelazione e alla sua accoglienza:

“Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te!” (Mt 11,25-26).

Pure questa espressione è giocata sul contrasto sapienti-piccoli, nascondere-rivelare. Sono le stesse coordinate sulle quali scorre il pensiero di Paolo nell'ultima sezione della prima lettera ai Corinzi che abbiamo visto.

Concludere rilevando questa analogia mi pare una buona opportunità. Gesù trova nell'accoglienza che i piccoli, gli estranei ai sistemi di umano, presuntuoso sapere, riservano al suo messaggio motivo di profonda gratitudine verso il Padre. In Paolo erano presenti i medesimi sentimenti insieme all'assillo di predicare tale sapienza.

Gianluigi Corti

