

I LIBRI SAPIENZIALI DELLA BIBBIA

INTRODUZIONE

Bibliografia: L.A.SCHOKEL-J.V.LINDEZ, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, 43-51; V.M.ASENSIO, *I Libri sapienziali e altri scritti*, Paideia, Brescia 1997, 75-85; G.R.CASTELLINO, *Sapienza Babilonese*, SEI, Roma 1962; R.J.WILLIAMS, 'The Sage in Egyptian Literature', in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 19-30; 'The Functions of the Sage in the Egyptian Royal Court', *ibid.*, 95-98.

E' interessante notare come la classificazione dei libri sapienziali non sia univoca fra gli studiosi. Abbiamo proposte di vario tipo: 1) per alcuni la letteratura sapienziale comprenderebbe i libri dei *Proverbi*, *Giobbe*, *Qoelet*, *Siracide*, *Sapienza*, *Salmi*, *Cantico*, *Lamentazioni*, *Rut*, *Tobia* 2) per altri gli stessi libri ad esclusione dei *Salmi* 3) altri ancora escludono *Salmi* e *Lamentazioni* 4) per vari esperti sarebbero da escludere anche *Rut* e *Tobia* 5) infine c'è chi esclude anche il libro di *Giobbe*.

Le ragioni di tanta diversità sta nella mancanza di univocità nella comprensione del concetto di sapienza e dei suoi campi semantici.

In realtà sembra che sia mancato - e manca tutt'ora - un lavoro sulla sapienza in Israele, che permetta di comprendere i temi, le problematiche, i valori affrontati.

Soprattutto occorre vedere se e come le espressioni di proverbi, sentenze, massime nella loro stesura finale siano espressione ed elaborazione di un'esperienza religiosa specifica, di una corrente di pensiero, dato che gli stessi contenuti e le medesime forme espressive si ritrovano presso altri popoli del Vicino Oriente Antico.

LA SAPIENZA IN ISRAELE

Bibliografia: V.M.ASENSIO, 24-72; A.SCHOKEL-J.V.LINDEZ, 17-89; G.VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, 23-205; L.BOADT, *Proverbi, con introduzione alla letteratura sapienziale*, Queriniana, Brescia 1977, 7-27; R.N.WHYBRAY, 'The Sage in the Israelite Court', in AA.VV., *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 1133-139; C.R.FONTAINE, 'The Sage in Family and Tribe', in *The Sage in Israel*, 155-164; A.LEMAIRE, 'The Sage in School and Temple', in *The Sage in Israel*, 165-181.

Gli elementi che costituiscono il patrimonio sapienziale di Israele, la loro origine, l'ambiente in cui si sono formati e il modo in cui sono stati composti o redatti gli scritti sapienziali biblici sono tuttora oggetto di studio e di disputa fra gli studiosi. Questi si chiedono anche se e in quale modo la sapienza del popolo eletto abbia subito una evoluzione storica e quale sia la teologia di questa tradizione. La risposta non è univoca. **La figura del saggio in Israele**

a) *In famiglia e nella tribù*

Date le scarse conoscenze della vita e istituzioni della società israelita nell'Antico Testamento, non c'è da stupirsi se gli studiosi dibattono ancora sul problema dell'ambiente sociale di provenienza dei 'saggi' di Israele, stimati autori o redattori finali dei libri sapienziali.

Molti studiosi hanno indicato la famiglia e la tribù di Israele come il possibile ambiente di origine e conservazione delle forme sapienziali pre-monarchiche, di quelle forme, cioè, che sono considerate 'detti tradizionali', non ancora raffinati dalla poesia e usati da leaders tribali per risolvere situazioni, sentenziare su questioni (cfr. Gdc 8,2; 1Sam 16,7; 24,14; 1Re 20,11). Sono forme usate molto prima che le tradizioni letterarie sapienziali acquistassero la loro forma finale. Gli stessi libri biblici assegnano alla famiglia in Israele un ruolo nella formazione del pensiero sapienziale e della sua tradizione essendo la famiglia l'unità di base della società israelitica in ogni periodo storico.

Al padre spettava la guida della famiglia con la saggezza, la competenza necessarie per le decisioni. Prv 1,8 equipara l'insegnamento della madre a quello del padre. Il ruolo della madre come 'saggia' le veniva dall'autorità della quale godeva sopra i figli, la cui educazione da piccoli, sia maschi che femmine, spettava a lei. Quando i figli maschi crescevano, la loro educazione passava al padre, mentre le figlie femmine continuavano ad imparare da lei.

Corrispondenti della figura paterna familiare, ma a livello di tribù sono gli anziani (*z^eqenim*), le cui funzioni variano a seconda del contesto sociale che li vede talora rappresentanti di attività sia religiose che politiche (Es 3,16; Dt 5,23); compaiono assieme a leaders e consiglieri (Es 3,18; Gs 7,6), fungono da corpo governante (Gs 9,11; 1Sam 11,3), fanno parte del consiglio reale (2Sam 17,4; 1Re 20,11ss) e costituiscono il corpo giudiziario (Gs 20,4; Dt 19,12; Rut 4,2ss), partecipano a pianificazioni economiche, militari e di governo (Nm 22,4-7; Gdc 8,5-6; 1Sam 8,4; 2Sam 3,17).

b) Il saggio nella scuola e nel tempio

La scuola in Israele ha giocato un ruolo determinante nella formazione della tradizione sapienziale. Gesù Ben Sirac nel suo libro (ca 190-175 a.C.) esclama: *Avvicinatevi a me, voi che siete senza istruzione, prendete dimora nella mia scuola (bet midras)* (Sir 51,23), dimostrando che a quel tempo c'erano scuole in Gerusalemme. Qoelet (12,9) dice: *Oltre ad essere saggio, Qoelet insegnò anche la scienza al popolo; ascoltò, indagò e compose anche un gran numero di massime*. Tutto ciò dimostra che almeno nel secondo e terzo secolo a.C. nelle scuole si insegnava la sapienza, ma alcune iscrizioni paleo-ebraiche dimostrano come ci fossero scuole in Israele anche nel periodo del primo tempio.

E' probabile che le scuole di corte fossero collocate non solo all'interno del palazzo, ma anche in locali annessi al tempio. La conclusione è che è impossibile comprendere come la tradizione sapienziale Israelita sia stata raccolta e trasmessa senza tenere conto del significativo ruolo giocato dalle scuole dei saggi e degli scribi.

c) Il saggio negli scritti biblici.

L'aggettivo *hakam*, normalmente tradotto con 'saggio', e quindi *hokmah* (sapienza), presentano una certa varietà di significati e si trovano spesso usati in parallelo sinonimico con

altri termini equivalenti. La maggior parte dei testi in cui il termine *hakam / hokmah* appaiono, dice da una parte relazione alla sfera dell'intelligenza e della ragione - alle quali sono legate le qualità naturali del conoscere, giudicare e agire - e dall'altra alla destrezza, abilità, astuzia, ingegno, in sostanza alla competenza di una persona in un dato settore, così per esempio si trova applicata ad artigiani (Is 3,3; 40,20) e marinai (Ez 27,8). In 2Sam 13,3 è applicata all'uomo astuto, abile nei raggiri. In Ger 8,8 fa riferimento agli esperti in giurisprudenza (ovvero gli scribi), mentre in 1Re 3,8-12 all'arte di ben governare. Il termine *hakam* di per sé non ha nemmeno relazione con comportamenti etici, tuttavia già il libro dei Proverbi propone l'equivalenza saggio / giusto e stolto / malvagio (Prv 11,30): lo stolto, che sceglie l'errore, è destinato alla morte, essendo la vita il frutto di una vita vissuta nella giustizia.

Il ritratto ideale del saggio nel periodo del Siracide (200 d.C.) lo vede in veste di scriba al servizio della conoscenza e dell'insegnamento della verità (Sir 39,1-11), contenuta nelle Scritture e nella tradizione degli antichi. Tutto ciò richiedeva una relazione personale con Dio attraverso la preghiera, che solo poteva accordare al saggio i carismi necessari per il suo insegnamento. Il sapiente è colui che scopre i limiti della sua condizione di creatura davanti a Dio creatore e che pertanto coltiva la virtù del timore di Dio (cfr. il ritornello il principio della sapienza è il timore del Signore, Prv 1,7; Sir 1,14. 16.18.20).

Il concetto di Sapienza e la sua evoluzione

Per sapienza si intenderebbe quanto nell'atteggiamento e nel modo di agire della persona porta all'autorealizzazione dell'uomo sia nella vita privata che nella professione. Dato che la realizzazione di sé avviene in rapporto con la realtà creata, con la società degli uomini e con il Creatore, allora si può parlare di una sapienza della natura, di una sapienza sociale e di una sapienza teologica. Dio ha creato le cose con sapienza (Prv 8,22-31; Gb 28,23-27; Sir 24,1-9; Sap 7,24-27) in un cosmo ordinato che egli conserva, per cui l'atteggiamento dell'uomo può essere definito sapiente quando è rispettoso dell'ordine creato e si adegua alle sue regole, agendo in questo modo secondo 'giustizia'. La sapienza si identifica così, almeno parzialmente, come lo sforzo per elaborare regole di condotta dopo aver cercato di conoscere attraverso l'esperienza le leggi della vita e dell'universo.

Per quanto riguarda la natura della sapienza in Israele essa appare sia profana che religiosa. Alcuni autori le considerano separate e altri coincidenti, basandosi sul fatto che in Israele, come in tutto il Vicino Oriente Antico, era ignota la distinzione tra sacro e profano. La sapienza infatti si fonderebbe sull'esperienza, che in Israele sarebbe essenzialmente religiosa: il mondo creato e retto da Dio (o dagli dei) partecipava del mistero del divino in quanto partecipava dell'ordinamento da lui voluto. Dio ha affidato all'uomo il compito di scoprire questo ordine e di conservarlo; la scoperta e l'accettazione di esso è già sapienza: chi si adegua a quest'ordine avrà una vita felice, chi vi si oppone distrugge se stesso, perché solo Dio può orientare nella direzione giusta il mondo e la storia (cfr. Prv 3,5; 16,1-3).

Resta tuttavia da dare una risposta al problema del male che coglie anche il giusto (cfr. Qo 7,15; 8,14) e che gli Israeliti non riuscivano a pensare distaccato dalla volontà di Jahweh (cfr.

Gb 2,10; 16,7-14). Siccome la felicità dovrebbe venire dall'essere nel giusto ordine delle cose, ne consegue che chi è provato non riesce ad incontrare la sapienza, né ad incontrare Dio (cfr. Prv 30,1-3). Quali sono le risposte sapienziali a questo fallimento? I libri sapienziali biblici offrono soluzioni differenti al problema. Il libro dei Proverbi propone una via di uscita mediante la figura della sapienza personificata: essa trae origine da Dio stesso e in lei Dio manifesta tutta la sua sapienza, cioè la sua volontà (Prv 8,22-31), chi si sottomette a lei esegue la volontà di divina e sarà sicuro, avrà benessere e lunga vita. Perciò, chi nonostante lo sforzo di adeguarsi al suo insegnamento, subisce insuccessi e frustrazioni, significa che non ha ben compreso o è stato ingannato dall'illusione. Per il Siracide ci sono due possibili risposte: chi si appresta a servire il Signore (cioè chi teme Dio) deve essere pronto alla tentazione (Sir 2) e subire dure prove, dall'altra parte la Sapienza personificata stessa mette alla prova l'uomo con le sue esigenze (Sir 4,11-19). Qoelet è più pessimista: non importa essere saggio o stolto, se poi la morte cancella entrambi dalla faccia della terra; tutto è vanità, ma con uno spiraglio di luce: cogliere almeno i doni belli della vita, mangiare, bere e godere del frutto della fatica. Giobbe, invece mette in crisi la dottrina israelitica della retribuzione: o Dio non conosce la condizione degli uomini oppure agisce in malafede e va accusato. Alla fine però l'incontro con Dio gli mostra la sua infinita sapienza e Giobbe deve chiudersi la bocca (Gb 40,4): la sua sofferenza l'ha portato a conoscere meglio Dio, ad essere sapiente.

La sapienza di Israele appartiene alla sua storia, ha marciato di pari passo con essa. La prima culla del pensiero sapienziale ebraico stia nel suo ambiente popolare primitivo, la sua base tribale, che ha dato origine alle forme letterarie più semplici poi, mediante l'influsso delle culture circostanti Israele, il pensiero si è internazionalizzato costituendo un filone di cultura profana, che ha convogliato le più svariate esperienze umane. Segue la lotta fra profeti e saggi al tempo di Isaia e Geremia, che potrebbe identificarsi nella polemica tra la sapienza umana e quella di stampo religioso. Nell'ultima tappa dell'Antico Testamento la sapienza ebraica diventa più religiosa, sotto il peso dell'esperienza degli avvenimenti che hanno coinvolto il popolo nella relazione con il suo Dio. Una stupenda testimonianza di fede è contenuta nei salmi. La sapienza è diventata profondamente religiosa e yahwista.

L'accoglienza della fede yahwista nel pensiero sapienziale origina una nuova tappa nella definizione della sapienza: l'identificazione della Torah, la Legge di Yahweh, con la hokmah e viceversa (cfr. Dt 4,6; Sir 24,23; 39,1). In questo momento la Torah si identifica con la sapienza perché è la volontà che Dio stesso ha comunicato al suo popolo, perché abbia la vita. Essa fa parte dell'alleanza che Yahweh ha concluso con il suo popolo per beneficiarlo. Significativa in questo senso è la personificazione della Sapienza – come già ricordato - quasi un'emanazione divina, che ha assistito alla creazione (Prv 8,22ss; Sir 24,3-9), che offre precetti e insegnamenti, cosicché il posto del maestro viene preso dalla stessa 'signora Sapienza'. Essa diventa la voce stessa di Dio e arriva a farne quasi le veci nel proteggere chi lo ascolta (Prv 11,3; 13,10; 14,33; 2,11). Con questo lo sviluppo del pensiero sapienziale giunge al suo culmine: la sapienza è divina e come tale è potenza di Dio.

La lingua e le forme letterarie della letteratura sapienziale

Innanzitutto occorre premettere che la letteratura dei saggi è eminentemente poetica, il loro insegnamento è formulato in poesia. Nella letteratura sapienziale sono presenti sia forme comuni a vari tipi di letteratura, come i racconti o gli inni, che forme caratteristiche quasi esclusivamente proprie, come il proverbio, le massime, le ammonizioni.

Proverbio è la traduzione approssimativa dell'ebraico *masal*. Inizialmente il termine *masal* veniva applicato ai detti popolari brevi, per loro natura incisivi. Es. Anche Saul è tra i profeti?, (1Sam 10,12); Che ha a che fare la paglia con il grano?, Ger 23,28; In quei giorni non si dirà più: i padri mangiarono uva acerba e i denti dei figli si sono allegati, Ger 31,29; 'Quale la madre, tale la figlia, Ez 16,44.

I detti popolari sono probabilmente le forme più primitive conservate nella letteratura sapienziale, appartenenti al periodo in cui la cultura veniva trasmessa oralmente.

Accanto ai detti popolari gli studiosi pongono i detti colti (o sentenze artistiche), più raffinati in quanto usciti dalle scuole che, alla tendenza al linguaggio nobile espresso in uno stile elevato, aggiungono una cultura decisamente superiore nella forma e nel contenuto. Sono spesso il prodotto di una elaborazione intellettuale.

I proverbi si trovano spesso in aggregazioni che hanno in comune un tema e che alla forma semplice aggiungono elenchi di imperativi e che costituiscono la cosiddetta Istruzione. Questa è caratterizzata dal vocativo 'figlio' (cfr. Prv 1,8-19; 2,1-22; 3,1-12.21-26; 4,1-9.10-27; 6,20-35 e Sir 2,1-6; 3,17-24; 11,29-34).

Massime e ammonizioni sono i generi letterari più frequentemente usati nella letteratura sapienziale. La massima può essere semplicemente basata sull'esperienza e sull'osservazione della realtà esponendone il risultato. Non hanno scopo didattico, né formulano giudizi, ma dicono le cose come sono. Es. Un'attesa troppo prolungata fa male al cuore, un desiderio soddisfatto è albero di vita (Prv 13,12); Non si glori chi cinge le armi così come chi le depone (1Re 20,11). Ci sono poi massime a scopo didattico che si distinguono dalle prime in quanto finalizzate alla formazione morale, promuovendo ideali o valori, pronunciando giudizi sulla rettitudine o sull'empietà e spingendo, quindi, ad una condotta morale retta. Es. Colui che opprime il povero insulta il suo Creatore, ma chi è buono con i bisognosi lo onora (Prv 14,3); Il giusto non vacillerà mai, ma gli empi non dureranno su questa terra (Prv 10,30).

L'ammonizione può presentarsi in forma positiva ed è espressa di solito con l'imperativo, che può essere affermativo o negativo. Affidati al Signore la tua attività e i tuoi progetti riusciranno (Prv 16,3); Chi è prudente nella parola troverà il bene e chi confida nel Signore è beato (16,20); Non derubare i poveri perché sono poveri, e non opprimere i bisognosi in tribunale; perché Dio prenderà le loro difese e depraverà della vita coloro che li hanno depredati (Prv 22,22-23).

Sia le massime che le ammonizioni presentano espressioni che ricorrono con una certa costanza: Si hanno così le massime contenenti l'aggettivo 'buono', es. Senza la riflessione lo

zelo non è buono (Prv 19,2); massime contenenti l'aggettivo 'meglio', es E' meglio ascoltare il rimprovero del saggio che il canto degli stolti (Qo 7,5); meglio poco nel timor di Dio che gran benessere nell'inquietudine" (Prv 15,16) Cfr. anche Prv 15,17; 21,9; Qo 4,6; 6,9; Sir 10,27; 19,24 ecc. E' il modello della 'comparazione', assai frequente nella letteratura sapienziale.

Il proverbio numerico è caratterizzato dalla presentazione di un elenco di elementi, introdotti da un titolo che cita la caratteristica comune agli elementi (es. quattro esseri sono fra le cose più piccole della terra..., Prv 30,24) le formule più usate sono: Vi sono tre cose che...anzi, quattro, ripetuta abbondantemente in Prv 30.

L'enigma presenta affinità con il proverbio, specialmente numerico, con il quale è talvolta messo in parallelo (es. Sal 78,2; Prv 1,6; Sir 39,3); la distinzione potrebbe essere nella forma. I passi enigmatici hanno lo scopo di dare a chi ascolta la possibilità di scegliere l'atteggiamento giusto davanti alla circostanza che gli viene presentata. Es Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza per non divenire anche tu simile a lui. Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza perché egli non si creda saggio (Prv 26, 4-5). L'ambiguità paradossale di questi versi rispecchia la mutevolezza delle situazioni della vita alla quali si è chiamati a reagire. Enigmi o indovinelli si trovano anche nel resto dell'Antico Testamento es l'indovinello che Sansone rivolge ai Filistei (da colui che mangia è uscito cibo e dal forte è uscita dolcezza, Gdc 14,14)

Il poema sapienziale, da alcuni studiosi assimilato a quello didattico, è costituito da lunghi brani di poesia, non solo da pochi versetti. Prv 1-9 ne contiene una serie rappresentati dagli appelli pubblici rivolti dalla sapienza personificata. Un elemento degno di nota è costituito dal tono profetico, che si esprime nell'annuncio del giudizio, nelle minacce, nel rimprovero per la mancanza di ascolto.

L'inno. Si definiscono tali i poemi che lodano o descrivono la Sapienza come tramite fra Dio e la creazione (Gb 28; Prv 8,22-31; Sir 24,1-22; 42,15-43,33; Sap 7,22-8,1). In essi il rapporto Dio-mondo è presentato senza ricorrere alla rivelazione.

Il dialogo è una forma di letteratura sapienziale limitata al solo libro di Giobbe, che parla con i suoi amici (Gb 4-26).

Il poema autobiografico è costituito da una sorta di confessione espressa in prima persona singolare ricalcata su quelle che i sovrani egiziani trasmettevano ai propri figli e successori. Questi poemi iniziano generalmente con verbi che indicano l'esperienza personale, come 'ho visto', 'so', 'ho cercato'...: es quando ero ancora giovane prima di viaggiare, ricercai assiduamente la sapienza nella preghiera... (Sir 51,13-22); anch'io sono stato un figlio per mio padre, tenero e caro agli occhi di mia madre. Egli mi istruiva dicendomi.... (Prv 4,3-9); Io, Qoelet, sono stato re d'Israele in Gerusalemme. Mi sono proposto di ricercare e investigare la sapienza....Io ho detto in cuor mio...Ho considerato poi...allora ho pensato.. (Qo 1,12-2,26).

La letteratura onomastica. Si possono considerare i primi dizionari o i primi tentativi di comporre enciclopedie e sono presenti anche nelle culture circostanti Israele. 1Re 5,13 ci dà notizia della composizione da parte del re Salomone di un'opera di tipo onomastico nella quale

parlò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che sbuca dal muro; parlò di quadrupedi, di uccelli, di rettili e di pesci.

La favola e l'allegoria. La favola è un importante mezzo letterario che mediante la metafora esprime la verità della vita vissuta in un modo immediato e profondo. Ha come personaggi animali o piante che rappresentano gli uomini in date situazioni e si propone come scopo l'insegnamento e l'intrattenimento spesso attraverso la comicità. Esempi di favole nell'Antico testamento sono in Gdc 9,8-15, che attacca le pretese regali di Abimelek, i cui personaggi sono costituiti da piante, come pure in 2Re 14,9. Anche il profeta Natan rimprovera il re Davide mediante l'uso di una favola (2Sam 12,1-4).

Artifici stilistici

Il primo e più evidente appartiene all'ambito della poesia in tutto l'oriente antico: il parallelismo, che costituisce la forma poetica più elementare per Israele. Si presenta in tre forme: sinonimico, antitetico, sintetico.

Nel primo caso il versetto è costituito da due parti che esprimono lo stesso concetto. Es: Il falso testimone non resterà impunito / e chi diffonde menzogne non avrà scampo (Prv 19,5); Il saggio assale una città di guerrieri / e abbatte la fortezza in cui essa confidava (Prv 21,22); Non ti associare a un collerico / e non praticare un uomo iracondo (Prv 22,24).

Nel parallelismo antitetico, ben rappresentato in Prv 10-15, la seconda parte del versetto costituisce l'antitesi della prima parte, anche se capovolge con una certa libertà l'idea precedentemente espressa. Es: Chi disprezza il suo prossimo è privo di senno, / l'uomo prudente invece tace (Prv 11, 12); Nel parallelismo sintetico la seconda parte del versetto prosegue l'idea introdotta, spesso generalizzandola o specificandola, per introdurre sovente un'altra idea. Es: Corona magnifica è la canizie, / ed essa si trova sulla via della giustizia (Prv 16,31); Lo schiavo intelligente prevarrà su un figlio disonorato / e avrà parte con i fratelli all'eredità (Prv 17,1).

La lingua semitica fa poi un uso molto particolare della sonorità, generalmente ritmica facendo abbondare le paranomasie. E' impossibile ricreare in un'altra lingua questo fenomeno costituito da giochi di parole e di suoni di cui è piena la poesia ebraica. Un versetto come Un buon nome è migliore dell'unguento profumato (Qo 7,1) in ebraico suona tob sem missemen tob, che presenta tre artifici stilistici: l'assonanza (ripetizione di vocali), l'allitterazione (ripetizione di consonanti), il chiasmo caratterizzato dalla costruzione concentrica ab b'a'.

Una tecnica spesso usata in poesia è il poema acrostico nel quale ogni versetto inizia con una lettera dell'alfabeto ebraico. A tutto questo deve anche aggiungersi l'uso dei sinonimi, delle enumerazioni, dei paragoni, immagini, metafore, iperbole e paradosso.

Il Libro dei Proverbi

Bibliografia: L.Alonso Schokel-J.Vilchez Lindez, I Proverbi, 107-629; V.M.Asensio, I libri sapienziali, 91-116; R.E.Murphy, "Proverbi, la saggezza delle parole", in L'albero della vita, 29-51; L.Boadt, Proverbi, 31-149; T.Mc Creesh, "Wisdom as Wife: Proverbs 31,10-31", Rivista Biblica 92 (1985), 25-41; M.Gilbert, "Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8", in M.Gilbert-H.Cazelles-C.Brekelmans, La Sagesse dans l'Ancient Testament, Leuven 1979, 202-217; N.C.Habel, "The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1", Interpretation 26 (1972), 131-157; W.A.Brueggemann, "The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom", in The Sage in Israel, 117-132.

Fra tutti i libri sapienziali compresi nel canone, il libro dei Proverbi gioca un ruolo di primaria importanza, perché è un'evidente testimonianza dello stile letterario di questo tipo di letteratura, dei contatti con culture diverse da quella di Israele ed è un condensato della saggezza sia popolare che scolastica di Israele.

Il Titolo

In ebraico il titolo suona *misle s^elomoh* (normalmente tradotto con I proverbi di Salomone) da *masal*, di cui si è parlato sopra

Il posto dei Proverbi nella bibbia ebraica

Lo scritto è stato posto dalle autorità religiose giudaiche nel terzo gruppo di libri che compongono il canone ebraico, i *K^etubim* ('gli Scritti') dopo la Torah e i *N^ebiim* ('i Profeti'). Non è stato riconosciuto subito come libro ispirato a causa di alcune parti apparentemente contraddittorie (26,4-5) o imbarazzanti (7,7-20). In seguito vennero interpretati e furono ammessi, anche per l'attribuzione all'autorevole figura di Salomone come autore. Il Nuovo Testamento dimostra la grande considerazione di cui libro dei Proverbi - che viene citato una ventina di volte - godeva presso i primi cristiani.

L'autore e la divisione del libro dei proverbi

La tradizione ha sempre attribuito alla paternità del re Salomone il libro dei Proverbi assieme al libro del Qoelet, al libro della Sapienza e al Cantico dei Cantici.

L'attribuzione del libro dei Proverbi al re Salomone come autore materiale viene, tuttavia, esclusa anche da una prima lettura rapida del testo. Al primo impatto lo scritto non appare omogeneo nel contenuto, appare piuttosto come una miscellanea di raccolte di sentenze di materiale eterogeneo, non presenta una trama e all'indagine interna presenta tale varietà stili da non permetterne l'attribuzione ad un unico autore. La serie di intestazioni, poi, che precedono altrettanti blocchi di raccolte di massime attribuiscono la paternità del libro a vari autori.

Gli studiosi propongono di strutturarli in modi diversi anche se fondamentalmente non troppo diversi tra loro.

Alcuni ritengono che possa essere diviso in cinque raccolte: cc 1-9; 10,1-22,16; 22,17-24,34; 25-29; 30-31.

Altri studiosi si attengono rigorosamente ai titoli delle varie parti e stabiliscono sette raccolte: cc 1-9; 10,1-22,16; 22,17-24,22; 24,23-34; 25-29; 30; 31.

Altri variano semplicemente l'ultima proposta specificandola ancor meglio in otto raccolte: cc 1-9; 10,11-22,16; 22,17-24,22; 24,23-34; 25-29; 30; 31,1-9; 31,10-31:

Molti autori propongono addirittura nove raccolte: cc 1-9 10,1-22,16; 22,17-24,22; 24,23-34; 25-29; 30,1-14; 30,15-33; 31,1-9; 31,10-31.

Per il nostro corso seguiremo il seguente schema:

- I. titolo e argomento: 1,1-7
- II. Istruzioni e avvertimenti: 1,8-9,18
- III. Prima raccolta di 'Proverbi di Salomone': 10,1-22,16
- IV. Prima raccolta dei 'Detti dei sapienti': 22,17-24,22
- V. Seconda raccolta dei 'Detti dei sapienti': 24,23-34
- VI. Seconda raccolta dei 'Proverbi di Salomone': 25,1-29,27
- VII. Parole di Agur: 30
- VIII. Parole di Lemuel: 31,1-9
- IX. Poema della donna di valore: 31,10-31

Datazione e composizione del libro dei Proverbi

Dato il carattere composito del libro, la questione della datazione diventa un'opera complessa in quanto deve rispondere a vari interrogativi: a) a quale periodo risalgono i materiali più antichi elaborati poi dai maestri / saggi? b) in che periodo si è svolto il loro lavoro? c) qual è l'epoca di redazione finale del testo? E' assai verosimile che le raccolte si siano formate a poco a poco, indipendentemente l'una dall'altra attraverso una catena anonima di saggi che avrebbero pazientemente raccolto proverbi e sentenze, patrimonio della saggezza popolare, risalenti al II millennio a.C., ai quali ne avrebbero aggiunti di propri, fino a quando un compilatore finale li avrebbe raccolti in un unico volume nel periodo post esilico.

Lo scopo del libro e il suo contenuto

Il libro dei Proverbi è considerato da molti un manuale di sapienza pratica, per formare la persona, il suo carattere, dare indicazioni su come affrontare la vita con le sue difficoltà e superarle, in modo da raggiungere l'armonia interiore e vivere in modo proficuo. E' permeato da un codice morale, ma non è impositivo nel tono, come già appare dall'introduzione al libro: si vogliono dare gli strumenti per acquistare un'istruzione illuminata, equità, giustizia e rettitudine, il cui principio è il timore del Signore.

Nel corso dell'intero libro vengono contrapposte le figure del saggio e dello stolto e il destino riservato ad entrambi, che sarà la diretta conseguenza del loro atteggiamento: è in sostanza la presentazione della dottrina della retribuzione come prospettata in Prv 12,14 (Ognuno si sazia del frutto della sua bocca, ma ciascuno sarà ripagato secondo le sue opere), che presuppone l'equivalenza saggio / giusto e stolto / ingiusto. Se l'uomo si sottopone alla disciplina della sapienza, cercando di conoscere ciò che è giusto, allora saprà agire di conseguenza e raggiungere una vita armoniosa - dopo averne superato le difficoltà - un'esistenza proficua, un'integrazione nell'ordine cosmico e sociale. Così agendo l'uomo non solo realizza se stesso, ma contribuisce contemporaneamente a realizzare l'ordine nel mondo che lo circonda, che è precisamente la volontà di Dio. Lo scopo del libro dei Proverbi è

esprimere, attraverso massime e sentenze, le informazioni su quest'ordine cosicché la conoscenza ne esca arricchita e l'uomo sia messo in grado di scegliere.

Questo è il motivo dei continui richiami alla disponibilità a lasciare tutto ciò che si possiede per acquistare la sapienza (Prv 4,5, Acquista la sapienza, acquista l'intelligenza, ...non allontanartene mai. Non abbandonarla ed essa ti custodirà, amala e veglierà su di te...; Prv 2,4; 3,13-15; 4,7.13; 8,10.19). L'acquisizione della sapienza, dunque, non è tanto il risultato di uno sforzo personale, perché di suo l'uomo deve mettere la disposizione interiore, la disponibilità ad accogliere (cfr. Prv 2,1ss), anzi la sapienza deve essere considerata un dono dell'Altissimo (cfr. Prv 2,6 ...il Signore dà la sapienza, dalla sua bocca esce scienza e prudenza).

Accanto alla sapienza 'pratica' il libro teorizza una sapienza etica strettamente legata alla precedente: agendo da saggio l'uomo non solo realizza se stesso, ma opera in modo da costruire la società. Se così non fa il suo comportamento è moralmente riprovevole, ed egli può essere annoverato tra gli stolti / malvagi. Cfr. Prv 10,18, Placano l'odio le labbra sincere, chi diffonde la calunnia è uno stolto; 10,21, Le labbra del giusto nutrono molti, gli stolti muoiono in miseria.

Il libro dei Proverbi conosce un terzo gradino del concetto di sapienza, il più recente nel suo processo evolutivo: accanto al maestro che invita ad accogliere le sue istruzioni ed esortazioni (cfr. 3,1ss; 4,1-13; 5,1ss) compare la stessa Sapienza personificata (1,20-33, La Sapienza grida per le strade, nelle piazze fa udire la sua voce, dall'alto delle mura essa chiama...volgetevi alle mie esortazioni: ecco, io effonderò il mio spirito su di voi...; 8,4-36; 9,4-6), la prima delle creature di Dio, dotata di una saggezza che appartiene più all'ordine divino che a quello umano e i cui insegnamenti risultano più autorevoli di quelli dei maestri, assumendo talvolta l'aria di profezie (8,17-21.35; 9,4-6). Per questo chi la respinge condanna se stesso alla morte (8,36; 9,18).

X. L'ultimo concetto che completa il quadro del libro è il timore di Dio, inteso nel senso di devozione e rispetto: esso costituisce la condizione imprescindibile per l'apprendimento della vera sapienza (10,27, Il timore del Signore prolunga i giorni, ma gli anni dei malvagi sono accorciati; 14,26, Nel timore del Signore è la fiducia del forte; per i suoi figli egli sarà un rifugio; 16,6, Con la bontà e la fedeltà si espia la colpa, con il timore del Signore si evita il male; 19,23 Il timore di Dio conduce alla vita e chi ne è pieno riposerà non visitato dalla sventura). Si è così verificato il passaggio dalla sapienza pratica a quella religiosa, che tuttavia ha anche implicanze pratiche nella dottrina della retribuzione (10,27; 14,26).

XI. Caratteristiche delle singole raccolte di Proverbi

a) Introduzione (Prv 1,1-7)

XII. Come già accennato, la solenne introduzione del libro (1,1-7) presenta il titolo e il programma, viene cioè data la chiave di interpretazione per quanto segue: una guida per conseguire la conoscenza e quindi la virtù. E' stata verosimilmente

composta dal redattore finale, che ha voluto così riassumere il contenuto dell'intero libro e soprattutto presenta lo stadio finale della sua teologia contenuto al v.7 (Il timore del Signore è il principio della scienza; gli stolti disprezzano la sapienza e l'istruzione). La sostanza di questo versetto è ripetuta alla fine della prima raccolta (9,10), a metà del libro (15,33) e alla fine di esso (31,30), in modo da costituire una sorta di inclusione. L'idea si ritrova anche in altri scritti sapienziali (Gb 28,28; Sal 111,10) ed in varie parti della Bibbia, intesa anche come adorazione e osservanza della legge.

b) Prima sezione (Prv 1,8-9,18)

- XIII. Il corpo della sezione inizia con l'esortazione figlio mio (1,8), che ne introduce il tema principale: l'invito che il padre fa al figlio perché acquisti la saggezza (Ascolta, figlio mio, l'istruzione di tuo padre e non disprezzare l'insegnamento di tua madre). L'insegnamento dei genitori è la metafora dei maestri di sapienza.
- XIV. Tutta la raccolta è permeata da un simbolismo che necessita di interpretazione; in particolare sono ripetutamente menzionate la 'via, strada, cammino' e la 'vita', vengono anche introdotti dei personaggi antitetici come 'la Sapienza e la straniera' e immagini come 'l'albero della vita'. Questi simboli unificano i nove capitoli che, non essendo stati scritti nello stesso periodo, fanno riferimento a stadi diversi della concezione della sapienza in Israele. Il simbolismo dei cc 4-6 è sintetizzato dalle immagini delle due vie (4,10-19), dei due cuori (4,21-23) e delle due compagne (5,1-23). La prima delle due vie è esplicitamente designata come la via dritta, il percorso giusto e la via onesta (4,18) sulla quale gli uomini possono correre senza inciampare (4,12), perché essa è una lampada che illumina il cammino (6,23). Ad essa è contrapposta la via cattiva, il sentiero tortuoso ed è paragonabile all'oscurità. Il senso metaforico di derek in ebraico è quello di 'condotta'. Per chi cammina sulla retta via ci sono guide (l'insegnamento paterno e il maestro), che conducono (yrh, che costituisce anche la radice di Torah) alla sapienza. L'accoglienza del loro insegnamento produce vita (4,13).
- XV. Questa disposizione va interiorizzata e accolta nel cuore (4,20-27; 6,12-15), per gli ebrei sede delle emozioni, volontà, capacità religiose e intellettuali, il centro di tutta la personalità. Un cuore indiviso terrà tutto il corpo sotto controllo e il cammino sarà sicuro (4,26). Il cuore istruito, dunque, prende il posto di guida e difensore che toccava al maestro e dà gioia sul cammino; non così l'uomo malizioso (6,12-13), che nel cuore cova propositi malvagi e fa deviare l'inesperto.
- XVI. La terza coppia di immagini vede opposte la compagna Sapienza e la donna straniera (5,5-8; 6,20ss). In 4,5-9 il discepolo è invitato ad abbracciare la prima come protettrice e patrona della vita, come colei che preserva dalla straniera e quindi dalla sua rovina che conduce allo sheol (5,5-8). L'immagine sponsale domina il ritratto della sapienza soprattutto in 7,4-5, ma essa è molto più che una

compagna di vita, perché nell'immaginario di Israele rappresenta il vero culto a Dio, mentre la prostituzione è sempre stata l'immagine dell'apostasia.

c) *Le due raccolte Salomoniche (Prv 10,1-22,16 e 25,1-29,27)*

XVII. Dai poemi completi della raccolta precedente si passa a proverbi brevi, riuniti senza un criterio coerente, ma costruiti con uno stile semplice e raffinato, che denuncia l'opera di maestri. Quasi tutti i proverbi sono costituiti da sentenze, mentre, a differenza che nella prima parte i consigli sono rari.

XVIII. A volte i detti si ripetono, magari con qualche variante, a volte costituiscono piccoli gruppi tematici in cui si riscontrano termini-chiave come 'cuore' e 'mente' (15,13-15) o un tema comune come 'lo stolto' (26,1-12). I vv 16,1-9 costituiscono una concentrazione di versi tematici di stampo yahwista sul Signore, mentre i vv 16,10-15 sono sentenze sul re e sono posti al centro del libro dei Proverbi come lo abbiamo ora, tanto da far sorgere la domanda se è stata un'operazione voluta. Le affermazioni di queste raccolte di proverbi trovano per buona parte origine nell'esperienza e sono stati trasmessi dalla tradizione. Essendo stati composti in tempi diversi a volte si nota l'evoluzione del pensiero sapienziale stesso. Es in Prv 15,6 viene sostenuta la tesi che il saggio riceverà in premio prosperità e una vita felice, ovvero la sapienza è coronata dal successo, però in 17,5 il povero, lungi dal dover essere giudicato, deve essere invece soccorso, altrimenti si sarà ritenuti colpevoli davanti a Dio.

XIX. La varietà dei temi trattati (povertà, ricchezza, il parlare, lo stare in silenzio, il giusto, il saggio, l'empio, lo stolto ecc) è dovuta ai vari aspetti della vita, con le sue molte ambiguità. Viene dato un positivo riconoscimento alle virtù come l'umiltà, la generosità e negativo ai vizi come l'orgoglio e la disonestà. Il tema del parlare è particolarmente sviluppato, specialmente il discorso del saggio è prezioso (10,20), è benefico (16,24), gentile (15,1), giusto anche quando rimprovera (12,13), onesto e attendibile (12,19.22), appropriato a suo tempo (15,23), portatore di bene (10,11).

XX. Il secondo pilastro è costituito dall'altra raccolta attribuita a Salomone (25,2-29,27). I cc 28-29 si distinguono per lo spirito religioso: molte sono le allusioni a Dio e all'osservanza della sua legge. Ritorna frequentemente l'antitesi tra giusto e ingiusto secondo la regola del parallelismo, tuttavia mancano di vivacità linguistica e sono assenti pure i paragoni.

d) *Le due raccolte dei detti dei sapienti (Prv 22,17-24,22; 24,23-34)*

XXI. Il titolo che risulta mancare alla prima raccolta è in realtà stato assorbito dal v. 22,17 ('le parole di sapienti'). Questa raccolta è costituita da consigli dati a chi è inesperto della vita, affinché possa tenere il giusto comportamento. Lo stile è diverso dalle raccolte precedenti: predomina l'uso della seconda persona, forma tipica dei consigli. I contenuti, invece sono ugualmente vari ed eterogenei.

e) *Parole di Agur (Prv 30); Parole di Lemuel (Prv 31,1-9)*

- XXII. I cc 30-31 si compongono di varie appendici, che il testo massoretico ha ridotto a due con inizio rispettivamente in 30,1 e 31,1. Le *parole di Agur* costituiscono un blocco eterogeneo sia per il contenuto che per lo stile. Sembra che siano nate nell'ambiente del deserto per la serie di animali che vi compaiono.
- XXIII. Le *parole di Lemuel* sono formate da sole quattro strofe di quattro versi ciascuna e sono costituite dai consigli che una regina madre dà al proprio figlio, il re. Sono prevalenti i versi costruiti secondo il parallelismo sinonimico.

XXIV. Breve saggio di esegesi su Prv 31, 10-31

- XXV. Il libro termina con un canto alla donna ideale che funge da conclusione, da riassunto per l'intero libro. E' una poesia acrostica simile alla chiusura del Siracide (Sir 51,13-39) o a salmi di lode della tradizione sapienziale, come il Sal 112; Sal 119; Qo 12,17; Os 14,2-9. Perché a conclusione del libro starebbe la figura di una donna industriosa e piena di risorse? Molti autori pensano che ci sia un'intenzionalità in questo: forse la trama deve considerarsi simbolica di una precisa realtà.
- XXVI. *Uno sguardo al contenuto*
- XXVII. La donna è descritta, a modello per le donne e madri di Israele, come una che porta avanti la casa e le relative faccende con tatto, efficacia, spirito di intraprendenza, intelligenza e con ogni abilità manuale. Fila, tesse, sorveglia i servi, prepara il cibo per la famiglia, commercia e addirittura le competono incombenze di solito attribuite agli uomini, come la valutazione di un campo / vigna e il suo acquisto ed è anche ricca delle qualità di bontà e umanità, che la fanno rivolgere al povero e al bisognoso. Quanta differenza dalla sposa del Cantico! Di questa donna non emergono affatto le emozioni, i sentimenti e neppure si parla di quelli che può suscitare nel marito. E' solo perché in Israele il matrimonio era considerato un investimento? O il canto rispecchia semplicemente il condizionamento sociale della sua epoca che voleva la donna ritirata in casa al servizio del marito? Questa donna, tuttavia, non sembra avere tempo per il marito. Questi compare al v 11, completamente fiducioso in lei, ma l'unico compito che egli adempie è sedere fra gli anziani della città come responsabile, pur se riverito e rispettato: è realmente molto poco rispetto alla mole di lavoro di cui la moglie si sobbarca. In sostanza l'uomo non ha un posto di onore in questa poesia. Il centro focale del poema sembra infatti essere proprio la donna. Si può dire che questo sia intenzionale da parte dell'autore, che non intenderebbe descrivere neppure la donna ideale, ma una donna particolare, speciale, tanto da suggerire che si tratti di un simbolo e precisamente il simbolo della Sapienza. Questa è già stata personificata precedentemente in Prv 1, 20ss; 8,1ss; 9,1-6. Nel terzo brano è una esperta padrona di casa, che invita a banchettare nella sua casa gli inesperti; in 1,33

promette a coloro che l'ascoltano tranquillità e sicurezza dal timore del male; in 8,4-5 invita quanti non hanno istruzione ad imparare da lei. Questi quadri si completano, anzi si può dire che la sicurezza e la pace ritratte in 1,33 sono ampiamente descritte in 31,10-31.

XXVIII. La poesia inizia e termina con la parola 'valore' (*hayil*). L'enfasi è posta sulle virtù morali della donna. Il poema è dunque scrupolosamente legato insieme dalla considerazione delle virtù pratiche e spirituali della donna.

XXIX. La scelta delle parole e delle frasi è particolarmente adatta al mostrare il valore simbolico della donna. All'inizio della composizione c'è una domanda retorica che aspetta risposta negativa: una donna perfetta non può essere trovata. Nessuno può trovare una donna così perfetta. Il binomio *eset hayil*, tradotto con 'donna perfetta', in realtà significa 'donna di valore, potenza, forza, abilità' e lo si ritrova in Rut 3,11. C'è una notevole somiglianza tra le due donne: entrambe leale e fedeli, entrambe ricche di risorse, entrambe descritte in termini di matrimonio, casa, famiglia, ed entrambe lodate per quello che fanno.

XXX. Il termine *hayil* contiene in sé anche l'accezione di 'ricchezza', che non è estraneo al nostro contesto. Esso si ritrova anche precedentemente in 8,18-21 in cui la Sapienza personificata attribuisce a se stessa ricchezza e onore e in 24,3-4 (*con la sapienza si costruisce la casa e con la prudenza la si rende salda; con la scienza si riempiono le sue stanze di tutti i beni preziosi e deliziosi*).

XXXI. Nel v 10 la donna è paragonata ai *p^eninim*, variamente tradotto con 'corallo, perle, gioielli', dei quali essa è più preziosa. Lo stesso termine è usato per descrivere la sapienza in 3,15 (*essa è più preziosa delle perle*), in 18,22; 16,16 e 21,15.

XXXII. Un altro interessante punto è la descrizione del marito in 31,11 (*In lei confida il cuore del marito e non verrà a mancargli il profitto*), che ricorda da vicino i sentimenti dello studente di sapienza in 4,6.8.9 (*non abbandonarla ed essa ti custodirà, amala e veglierà su di te. Stimala ed essa ti esalterà, sarà la tua gloria se l'abbraccerai..*). La padrona di casa è paragonata alla sapienza in quanto entrambe ridono del futuro. In 1,26 la sapienza riderà dello stolto quando su di lui cadrà la sventura, mentre la donna saggia non teme i giorni avvenire, perché ha saputo procurare l'abbondanza. Con il suo lavoro assiduo la sua lampada non si spegne neppure la notte e ricorda la luce perenne che risplende sul giusto, mentre la lampada dello stolto si spegnerà (cfr. le vergini sagge e quelle stolte del vangelo).

XXXIII. L'ultima immagine che associa la padrona di casa alla sapienza è la nave mercantile (31,14), che richiama da vicino i commerci del re Salomone, patrono della sapienza.

XXXIV. A conclusione di questo breve excursus si può dire che gli elementi costitutivi del brano, l'attenzione unilaterale data alla donna, la concentrazione sulle sue varie

attività, sottolineate dalla ripetizione di parole e dalle numerose allusioni alla sapienza inclinano fortemente verso un'interpretazione simbolica della donna.
--

XXXV. IL LIBRO DI GIOBBE

XXXVI. Bibliografia: L.A.SCHOKEL-J.L.SICRE, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Roma 1985; G.RAVASI, *Giobbe: Traduzione e commento*, Roma 1979; R.E.MURPHY, *L'albero della vita*; V.M.ASENSIO, *Libri sapienziali e altri scritti*; M.PERANI, 'Crisi della sapienza e ricerca di Dio nel libro di Giobbe', *RivBiblt* 28 (1980), 157-184; C.WESTERMANN, 'Il doppio volto di Giobbe', *Conc* 19/9 (1983), 33-48; L.A.SCHOKEL, 'La risposta di Dio', *Conc* 19/9 (1983), 83-93.

XXXVII. Introduzione

XXXVIII. L'espressione 'la pazienza di Giobbe' andrebbe più esattamente tradotta con 'la perseveranza di Giobbe', come il NT la interpreta (Gc 5,11). In realtà il libro è alle prese con il problema della sofferenza, in modo anticonformista, contestatore: l'autore appare insoddisfatto della dottrina tradizionale della retribuzione, e fa soffrire il suo protagonista innocente per poter arrivare alla conclusione che la sofferenza è un mistero, è parte del grande mistero di Dio. Questo rende il libro sempre moderno e attuale in quanto si fa interprete di ogni uomo che vive nella propria carne la sofferenza, ma non ne sa il motivo, la sofferenza pare non avere un senso e questa apparente mancanza di senso è parte della prova stessa.

XXXIX. Il libro di Giobbe è un dramma 'psicologico', dove l'azione è quasi assente, narrata nel primo doppio prologo (cc 1-2) e nell'ultima parte dell'epilogo (c 42), mentre il tema si snoda in un lungo e lento dialogo pronunciato da Giobbe ed Elifaz, Giobbe e Bildad, Giobbe e Sofar e infine Giobbe e Dio. Ogni volta Giobbe parla e ogni volta gli risponde un amico, preoccupato di difendere la giustizia di Dio, ma il protagonista non è interessato a un tale tipo di giustizia, che è smentita dalla sua esperienza e che richiederebbe Dio stesso come imputato. Alla fine interviene Yahweh medesimo, che guida Giobbe per la strada del suo mistero.

XL. Il libro è entrato a buon diritto fra i testi sapienziali di Israele, nella terza sezione del canone dei libri sacri ebraici, i *k^etubim*. I protagonisti principali non sono ebrei, non viene mai menzionato il nome ebraico di Dio, né viene fatto alcun riferimento alle tradizioni di Israele. La sapienza in esso contenuta può dirsi di carattere internazionale, però ciò non significa che il libro non rispecchi la sapienza israelita, perché ne esplicita tutti i temi: l'origine della sapienza (28,12 // 20, *Ma la sapienza da dove si trae? E il luogo dell'intelligenza dov'è?*; c'è un riferimento alla tradizione sapienziale (15,18, *...ti racconterò quello che ho visto, quello che i saggi riferiscono, non celato ad essi dai loro padri*); Dio possiede la sapienza (9,4, *Saggio di mente, potente per forza...*; 12,13; 39,17). Soprattutto sono affrontati temi cari

agli scritti sapienziali: la creazione (12,7-15; 36,22-37,24; cc 38-41); il problema della retribuzione; la personificazione della sapienza (28); le tradizioni dei padri (8,8-10); la vita come dolore e affanno (7,1-2; 14,1-6); l'importanza attribuita al nome o al ricordo (18,16-18).

XLI. Il titolo

XLII. Il titolo è dato dal nome del protagonista, che potrebbe derivare da due radici semitiche: 'iyyob e 'wb: il primo è legato al campo semantico dell'inimicizia, nel qual caso Giobbe sarebbe la vittima dell'inimicizia di Dio, il secondo al campo semantico del 'tornare / pentirsi', nel qual caso Giobbe sarebbe colui che si pente, alludendo all'atteggiamento finale del personaggio.

XLIII. Autore del libro

a) Le incongruenze all'interno del libro

Anche un primo rapido sguardo di insieme suscita l'impressione che il libro sia un'opera composita, formatasi nel tempo. Questo vale non solo per l'insieme di poesia e prosa nello stesso libro, ma per la presenza di dettagli contraddittori all'interno della stessa cornice narrativa e la tensione fra questa e la sezione poetica. Nei primi due capitoli si dice che Satan è responsabile delle sofferenze di Giobbe, mentre l'epilogo afferma che il male è stato provocato da Dio stesso (42,11), cosicché la figura del tentatore perde tutta la sua importanza nel finale. Anche la malattia di Giobbe, punto fondamentale nel prologo, non è menzionata nel finale.

Nell'epilogo è presente un'altra contraddizione: dopo che Dio ha cambiato la sorte di Giobbe dandogli il doppio (42,10b), vengono parenti ed amici a consolarlo e a portargli aiuti materiali (42,11). In questo modo sembra che il finale della storia sia costituito da 42,11-17, il cui autore non conosceva 42,10b, né la visita dei tre amici venuti a consolare Giobbe.

Alle incongruenze all'interno della cornice in prosa si aggiungono le tensioni tra questa e la parte poetica: a) la diversità nell'uso del nome divino (la cornice usa il nome di Yahweh per 23 volte, mentre la parte poetica preferisce i nomi 'el, 'eloah, sadday b) nella cornice iniziale Dio appare come un signore buono che dialoga con i suoi cortigiani e si lascia ingannare facilmente da Satan, mentre nella parte poetica Dio appare sempre maestoso e potente e forse anche un po' crudele c) Anche la figura di Giobbe appare diversa nelle due parti: secondo la cornice è un ricco possidente, forse uno sceicco nomade, mentre la parte poetica lo descrive come un cittadino influente. Mentre nel prologo appare paziente e sottomesso al volere di Dio e l'epilogo dice che ha parlato di Dio con rettitudine (42,7), nella parte poetica appare amareggiato e ribelle, addirittura blasfemo d) l'interrogativo del prologo è sapere se Satan vincerà la scommessa con Dio, se cioè Giobbe sarà trovato integro e giusto, mentre la poesia si interessa di questioni più vaste, come il senso della vita, il problema del dolore, il modo in cui Dio regge il mondo, la relazione tra l'uomo e Dio e) infine in 19,17 e altri punti Giobbe parla dei suoi figli come se fossero ancora vivi, mentre sono già morti come si sa dall'inizio.

Un'altra incongruenza si presenta nello sviluppo dei dialoghi di Giobbe con gli amici, tanto che ognuno sembra esporre una sua argomentazione senza tenere conto della domanda

dell'interlocutore che ha suscitato l'intervento. In secondo luogo si notano incongruenze nel comportamento del protagonista stesso, il quale dopo aver dato una lezione di fede in Dio alla moglie (2,10) e dopo essersi chiuso nel suo doloroso silenzio (2,13), prorompe in una violenta maledizione (3,1ss). Anche l'inno alla sapienza del c 28 sembra essere fuori posto, dando l'impressione di essere un intermezzo o un'aggiunta posteriore. Infine i discorsi di Elihu (cc 32-37) non portano alcun sostanziale apporto al discorso come già svolto dai tre amici precedenti e né Giobbe né Yahweh ne tengono conto nell'epilogo.

L'unica cosa che si può affermare con certezza è che l'autore è un intellettuale che, come tutti i sapienti dell'oriente antico, ha vari interessi e indaga sulle relazioni tra l'uomo e Dio. La caratteristica della sua intelligenza è di essere critica: non accetta pedissequamente la sapienza tradizionale e condanna le risposte solite come 'proverbi di argilla' e chiama 'ciarlatani' i teologi ufficiali. Osa anche parlare duramente di Dio ad una società che condannava duramente chi avesse osato farlo. Il risultato è un'opera aperta, piena di interrogativi, nei quali gli uomini di tutti i tempi possono riconoscersi.

Data di composizione

La varietà di opinioni sull'autore spiega anche la varietà di datazioni proposte dagli studiosi, che vanno dall'epoca pre-mosaica al II secolo a.C.

Comunque intorno all'anno 200 a.C. il libro si presentava già nella sua forma definitiva, in quanto il Siracide, scritto all'incirca in questo tempo, dimostra di conoscerlo, non si può ragionevolmente abbassare la data di composizione oltre al 250 a.C.

Rapporto del libro di Giobbe con gli scritti extra-biblici

Il rapporto del libro di Giobbe con testi simili appartenenti a culture extra bibliche non deve intendersi in senso di dipendenza, per quanto i numerosi paralleli potrebbero farlo pensare, ma nel senso di espressione di temi della sapienza universale comuni a numerose culture antiche. Opere egiziane e mesopotamiche presentano tematiche ed espressioni letterarie simili all'opera biblica.

La lamentazione iniziale di Gb 3 ricorda molto da vicino l'egiziano *La disputa di un uomo con la sua anima* (2190-2040 a.C.). E' il dialogo di un uomo stanco di vivere, che pensa al suicidio, mentre la sua anima vi si oppone, temendo di non poter godere dei riti funebri degni. Interessante la descrizione della corruzione della società, che provoca solitudine:

‘A chi parlerò oggi?
I conoscenti sono malvagi,
Gli amici di oggi non amano,
.....
L'uomo onesto è scomparso
.....
Gli uomini si compiacciono del male
.....
La morte mi sembra oggi
come il luogo di riposo per un ammalato,
come un uscire all'aria aperta dopo essere stato rinchiuso.
La morte è oggi per me
Come il profumo della mirra,

come sedersi sotto una tenda in un giorno di brezza.
 La morte è oggi per me come il profumo dei fiori di loto,
 come sedersi sulla spiaggia del paese dell'ubriachezza
 La morte è oggi per me come un sentiero pianeggiante,
 come il ritorno a casa dopo un viaggio.....'

Più interessanti i contatti con la letteratura mesopotamica. *Il Poema del giusto che soffre* o *Ludbul bel nemeqi* (lett. 'Voglio lodare il Signore della sapienza' = il dio Marduk), sopra citato, è stato forse il testo più studiato in relazione a Giobbe. Nel lungo monologo il protagonista alla fine loda Marduk per averlo liberato da tutte le disgrazie, dopo averlo presentato in modo ambivalente:

'La sua ira circonda come tempesta turbinosa,
 ma la sua brezza è tanto dolce quanto lo zefiro mattutino;
 la sua collera non ha rivale, il suo furore è uragano devastatore,
 ma il suo cuore è compassionevole e pensa a perdonare'

La collera di Marduk si era manifestata quando lo aveva abbandonato:

'Il mio dio mi ha abbandonato ed è scomparso,
 la mia dea si è ritirata da me e se ne sta in disparte,
 lo spirito grazioso che mi stava a fianco se n'è andato'

Il fatto che anche la divinità possa essere sorda nei confronti dell'uomo è anche ciò che angustia Giobbe.

Mentre il poemetto del *Giusto che soffre* si avvicina a Giobbe perché tratta di un caso concreto, la *Teodicea Babilonese* gli rassomiglia nell'impostazione teologica: ragiona a partire dall'esperienza, per demolire la dottrina religiosa ordinaria, basata sulla retribuzione ('Chi fa bene avrà bene, chi fa male avrà male'; 'Chi onora gli dei è dagli dei sostenuto, difeso e premiato'). I versetti seguenti mostrano il lamento di colui che sa di soffrire ingiustamente:

'Il mio corpo è pieno di croste, la consunzione mi scolora;
 La mia fortuna se n'è andata, il mio prestigio è passato:
 La mia forza si è indebolita, è venuta meno la mia prosperità;
 Ansia e dolore hanno rese nere le mie fattezze:
 Il grano dai miei campi non riesce a saziarmi;
 Il vino, vita della gente, è lungi dal bastare.
 Forse che ci si può assicurare un giorno felice? Vorrei sapere come'.

A conclusione di questo rapidissimo excursus si può affermare che il libro di Giobbe è una vetta della letteratura sapienziale internazionale, tenendo presente la sua enorme estensione paragonata con le altre opere, la complessità della sua struttura, il drammatismo che la pervade fino all'ultimo, la ricchezza della problematica, i motivi nuovi (come l'importanza assunta dalla natura o dalla storia). Tuttavia il confronto è utile, perché insegna che l'autore non ha creato un'opera dal nulla, ha raccolto temi e motivi già noti, arricchendoli con la sua vena poetica e sapienziale. Soprattutto ha unito due atteggiamenti diversi davanti al problema, già presenti nei poemi mesopotamici: quello che sfocia nella lamentazione e nella supplica e quella che cerca di dare una ragione intellettuale ai problemi: il libro inizia con un lamento, ma poi attraverso i dialoghi cerca di approfondire razionalmente i motivi della sofferenza.

Struttura e contenuto del libro

La struttura attuale si presenta piuttosto semplice: una cornice in prosa comprendente il prologo (cc 1-2) e l'epilogo (42,7-17) che racchiudono il corpo dell'opera scritto in poesia (cc 3,1-42,6) di tipo didascalico.

a) *La cornice narrativa: il prologo*

Il prologo si può suddividere in sette scene di cui alcune si svolgono sulla terra e altre in cielo:

- 1,1-5 presenta la figura dell'uomo pio e ricco
- 1,6-12 Satan si presenta a Dio nella corte celeste
- 1,13-19 i beni e la famiglia di Giobbe vengono distrutti
- 1,20-22 la reazione di Giobbe
- 2,1-6 nuovo dialogo tra Dio e Satana
- 2,7-8 Giobbe viene colpito da malattia
- 2,9-13 nuova reazione di Giobbe

Come già accennato la cornice non sembra essere un pezzo unico. Il racconto originario probabilmente comprendeva 1,1-5.13-19.21-22 e 42,11-17. Esso parlava di uno straniero famoso per la sua pietà e perfezione morale, che messo alla prova accettò il suo destino con pazienza (cfr. 1,21, *nudo uscii dal ventre di mia madre e nudo vi ritornerò*) senza ribellarsi contro Dio (1,22, *In tutto questo Giobbe non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto*). Questa appare già come la conclusione di una storia. I suoi parenti, saputa la disgrazia vennero a consolarlo e ad aiutarlo materialmente (42,11), ma Dio stesso interviene restituendogli il doppio dei suoi beni (42,12-17). Era un semplice racconto didattico finalizzato all'esortazione alla pazienza e alla fiducia in Dio. Forse il racconto non era di origine israelita, come fa supporre l'identità del protagonista, però era diffuso in Israele, tanto che Ez 14,14 ricorda Giobbe assieme a Noé e Daniele come esempio di santità: essi avrebbero salvato se stessi a causa della loro santità.

Al semplice racconto didattico, già parte della tradizione orale, sarebbero stati, in un secondo momento, aggiunti i dialoghi, che con le loro tesi avrebbero modificato profondamente l'argomento della storia originaria. Il libro risulta così una sofisticata opera letteraria, contenente alcune tra le più belle pagine della bibbia, che impedisce di prenderne in considerazione la storicità. Alcune scene hanno addirittura un sapore mitico, come i due dialoghi tra Satan e Dio. La corte celeste è presentata sul modello di quelle terrene e Satan, lungi dall'essere una realtà diabolica ne è uno dei consiglieri (cfr. Is 6,8) incaricato di percorrere la terra per verificare la situazione del regno e il cui consiglio serve per sondare la fedeltà effettiva dei sudditi, in particolare di certi sudditi che godono di un credito speciale. In questo senso Satana è uno dei ministri del regno cui sta effettivamente a cuore l'interesse del suo sovrano.

Proprio da questo personaggio nasce una delle domande cruciali contenute nell'intera bibbia: la religiosità di un uomo che gode del favore del suo Dio non è forse interessata? (1,9-

11), può esistere una pietà disinteressata? La sofferenza sarà il metro di misura per verificare la fedeltà. Questo fa sì che il giusto che soffre non sia il tema centrale del libro, perché già in 1,21 e 2,10, il giusto dà la sua risposta (*il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore; Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?*).

La figura di Dio, come è presentata nel prologo, appare un po' discutibile: un sovrano un po' dabbene che si lascia convincere facilmente a mettere a dura prova un suo suddito, solo per avere un punto di onore. Tuttavia nell'affrontare questa pagina il lettore occidentale deve liberarsi da alcune pre-comprensioni sulla giustizia divina e sulla sua onniscienza. Per gli ebrei esisteva un lato misterioso di Dio che, non potendo essere spiegato, veniva accettato passivamente: Dio può beneficiare i suoi fedeli, ma da lui può venire anche il male, in quanto solo a lui, a somiglianza dei sovrani terreni, competono le decisioni che appaiono talora capricciose. Accettando la sfida di mettere alla prova il suo fedele suddito, colpendolo nei suoi beni e nella sua famiglia. Dopo la prima professione di fedeltà, permette a Satan di andare fino in fondo, colpendolo con una umiliante malattia. Davanti a questa anche la moglie di Giobbe reagisce con le stesse parole di Satan: *benedici (=maledici) Dio e poi muori* (2,5; cfr. 1,11), ma Giobbe si mantiene fedele alla religiosità tradizionale: se Dio è la causa di tutto, bisogna accettare tutto quello che viene da lui.

A questo punto si innestano i dialoghi dei tre amici, che danno una piega diversa al discorso.

b) I dialoghi

La grande sezione poetica è la parte fondamentale del libro: ne fa fede lo spazio concesso il numero dei personaggi introdotti; non si tratta più di un semplice dialogo fra due amici, come nell'opera babilonese *Ludlul bel nemeqi*, ma tre amici parlano con Giobbe nella prima parte, poi ne viene improvvisamente introdotto un quarto e alla fine Dio stesso dirà l'ultima parola.

I ciclo di discorsi

I dialoghi sono introdotti dall'intervento di Giobbe: è un grido di dolore che viene dal profondo (cfr. Sal 130,1, *dal profondo io grido a Te..*), il grido della passione, è più un lamento che una maledizione. Satan aveva fatto con Yahweh la scommessa che Giobbe, qualora fosse stato nella sofferenza avrebbe maledetto Dio direttamente. Giobbe, invece maledice il giorno della sua nascita, per gli ebrei porta di accesso alla vita, ispirandosi direttamente al profeta Geremia (Ger 20,14-18). La morte è guardata con nostalgia, come la realtà che dà sollievo al dolore e nella quale non c'è distinzione fra gli uomini, perché essa è il regno dell'uguaglianza e della libertà, come in molte letterature extra-bibliche. Il grido di dolore parte anche dall'incomprensibilità dell'agire di Dio: perché Egli dà la vita senza che lo abbiamo chiesto? Perché mantiene in vita chi desidera la morte? In questo Giobbe somiglia anche al profeta Elia, che pure aveva invocato la morte nel suo viaggio di fuggiasco verso l'Oreb (1Re 19,4) e a Giona di fronte alla conversione di Ninive (Gn 4,3).

Lo scopo dei dialoghi che seguono è approfondire il problema della sofferenza del giusto, che, comunque, l'autore ha già dichiarato fin dall'inizio integro e retto per bocca dello stesso Yahweh. Il poema lascia anche libero il campo al confronto con la teologia tradizionale, che viene espressa dagli amici.

Le tesi della religiosità corrente è sostenuta dagli amici di Giobbe. Le fonti del sapere di *Elifaz*, il primo degli amici che interviene, sono l'esperienza (4,8-11) e la rivelazione (4,12-21). Da queste egli trae per Giobbe insegnamento e consigli. La sua dottrina è fondamentalmente quella della retribuzione: Dio retribuisce il malvagio e il giusto secondo le loro azioni, pertanto al giusto tocca una giusta ricompensa in sorte, mentre il malvagio andrà in rovina (4,7-9). Il consiglio che egli dona all'amico è, pertanto, accettare la correzione, che genera sapienza e riconcilia con Dio. Nessun uomo, infatti è giusto davanti a Dio (4,17) e se da lui viene una correzione è per curare e insegnare (5,17-18, cfr. Os 6,1. L'immagine del Dio che cura è comune nella bibbia, Es 15,26; Dt 32,39; Is 30,26). Piuttosto che contendere con Dio è meglio raccomandarsi a lui, che è benefico, protettore degli oppressi contro gli oppressori. Il linguaggio del rimprovero / correzione salutare è sapienziale, come pure l'inizio della pericope 5,17-26 che è introdotta come beatitudine (*felice l'uomo che è corretto da Dio*).

Se il discorso di Elifaz appare logico e conseguente alla sana dottrina tradizionale, non lo è per Giobbe, che nella sua risposta all'amico difende una logica dell'assurdo, perché avverte il suo dolore come tale. Egli apre la sua difesa prima lamentando la sua situazione di sofferenza ingiusta, di fronte alla quale è meglio la morte (6,2-13), poi accusa gli amici di slealtà e di incomprensione (6,14-30), infine si oppone a Dio con un discorso molto simile ad un interrogatorio (7,7-21), in quanto infierisce senza motivo contro di lui, sarebbe meglio che intervenisse per farlo morire. I vv 6,22-23 usano una terminologia giuridica, che in 6,24-30 diventa un vero processo nel quale è in gioco l'innocenza di Giobbe.

Il c 8 contiene il discorso di *Bildad*, che si sviluppa in due parti: 8,3 enuncia il principio della giustizia divina, che è la realtà più importante del capitolo, poi ne trae le conseguenze (8,4-7): Dio non perverte il diritto. Tuttavia la motivazione rivela la fragilità dell'argomento: se i figli di Giobbe sono stati puniti è per la loro iniquità, mentre Giobbe è stato sì punito, ma in modo che possa avere il tempo di pentirsi. E' evidente il giudizio ingiusto e superficiale nei confronti dei figli. La seconda parte si introduce appellandosi alla tradizione (8,8-10), cui seguono alcuni esempi (8,11-19) che vengono poi applicati al protagonista (8,20-22). E' presente la sottile tentazione di una religiosità interessata.

La risposta di Giobbe inizia con una certa ironia: può concedere il suo assenso a quanto espresso dall'amico, anzi lui può addirittura meglio di loro lodare la potenza e la sapienza di Dio (9,1-13), però non è vero che Egli retribuisca i buoni e i cattivi secondo i loro meriti, anzi non distingue tra innocenti e colpevoli quando invia disgrazie (9,22), e *la terra è lasciata in balia del malfattore* (9,24). E' un vero e proprio processo contro Dio, ma è anche un processo pericoloso, perché Egli è forte e potente, è sapiente e può lasciare l'avversario senza risposta; è irritante che abbia sempre ragione, per di più con motivazioni che l'uomo non comprende. Nel giudizio

anche l'innocenza di Giobbe servirà a poco e anche l'intenzione di purificarsi è inutile (9,30). Nonostante ciò continua ad accusare Dio (c 10) per il suo modo di operare: perché ha creato un uomo per farne un sofferente? Al termine della sua seconda risposta, Giobbe non ha comunque maledetto Dio come Satan si aspettava, anzi, giungendo a disprezzare la vita, il suo rapporto con il Creatore è del tutto disinteressato.

Il c 11 è occupato dall'intervento di *Zofar* dalla struttura molto semplice: i vv 1-2 sono introduttivi; segue una pericope (4-12) sulla sapienza, tema rimasto in sospeso al c. 9, e che qui viene trattato come il sapere trascendente di Dio, che contrasta con l'ignoranza dell'uomo, che non lo comprende. La seconda parte tratta delle conseguenze benefiche della fedeltà a Dio e si conclude con la maledizione dei malvagi (13-20). Essa contiene una serie di dieci benedizioni promesse all'uomo retto e fedele: continua in questo modo la dottrina della retribuzione, che, assieme alla distanza incolmabile tra Dio e l'uomo, diventa anche una rinnovata implicita accusa a Giobbe: se Dio non risponde a Giobbe, non è perché gli manchino le risposte, ma perché ha tutte le ragioni.

La risposta di Giobbe si estende per tre capitoli (12-14): anche se accusato di ciarlataneria non teme di dilungarsi anzi, la sua idea di processo con Dio si consolida e diventa il tema centrale del suo discorso. E' il momento di correre qualunque rischio pur di affrontare Dio, ponendogli solo due condizioni: che non usi violenza e terrore (13,21) e che si scomodi a rispondere (13,22-24). Giobbe chiede apertamente al Signore di giustificare la sua condotta: in lui sta tutta la potenza e la forza, che senso ha che egli contenda con l'uomo? Questi capitoli riprendono temi già trattati, tra cui la tesi della retribuzione, sulla quale si impiantano la scommessa di Satan – se l'uomo riceve male, maledirà Dio – e l'argomento del Signore – anche se l'uomo riceve mali, benedirà – ma introducono un'altra idea, quella degli amici - se l'uomo riceve mali, confesserà il suo peccato, chiederà grazia e l'otterrà -. Giobbe non maledice, riconosce la grandezza di Dio, però, nel suo sforzo di comprenderlo, lo interroga chiedendogli conto del suo trattamento: gli schemi tradizionali sono infranti.

Il ciclo di discorsi (cc 15-21)

Ricominciano a parlare a turno i tre amici e ricevono le relative risposte di Giobbe. A differenza del tono conciliante del primo discorso, *Elifaz* (c 15) inasprisce l'attacco contro il suo amico sofferente: all'impurità radicale dell'uomo Giobbe ha aggiunto anche il peccato delle sue parole, che sono indegne di un saggio (15,14-16), non restano che le minacce nei suoi confronti. Anche il tono della risposta di Giobbe (cc 16-17) è più aspro nei confronti degli amici di quelle precedenti (sono chiamati *consolatori molesti*, 16,2, e gente che *pronuncia parole campate per aria*, 16,3) e il lamento verso Dio è come quello rivolto a un nemico ingiusto (16,7ss), continuando il tono del dibattito giudiziario. Man mano che intervengono gli interlocutori presentano una escalation del tono aspro, tanto che *Bildad* (c.18) riprende con il quadro minaccioso del malvagio: se l'amico non ha risposto con le buone, forse otterranno qualcosa di buono le maniere forti. Ma la risposta di Giobbe (c.19) diventa sempre più sicura: nello stile classico della lamentazione descrive la sua situazione sventurata, l'allontanamento

degli amici e soprattutto emerge l'affermazione che Dio, suo nemico, opprime senza motivo (19,6-7). Il nuovo di questa supplica è il richiamo alla solidarietà familiare (caposaldo del rapporto tribale in Israele), secondo la quale i parenti o amici del clan dovrebbero fare lega comune contro il nemico anche di un solo membro della famiglia (19,21), perché ai familiari spetta il dovere di riscattare, di essere *go'el*. Il capitolo contiene anche i versetti più famosi e discussi del libro: *Io so che il mio go'el è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne vedrò Dio* (19,25-26). La traduzione è incerta, quanto il testo ebraico: sembrerebbe accennare alla resurrezione dei morti, ma l'ipotesi è improbabile, perché, questa non fa parte della teologia del libro, che anzi la esclude (cfr. 3,11-22; 7,9-10; 10,21; 16,22; 17,1.13.15.16; 23,17). I versi sembrano piuttosto riconoscere che come da Dio sono venute le sofferenze, da lui verrà la liberazione. Un'altra interpretazione è quella che colloca la vendetta in questa vita in una teofania immediatamente prima della morte, stato iperbolicamente descritto dal 'senza pelle e senza carne'. Il Vendicatore potrebbe essere lo stesso Dio, che ha dichiarato di voler vedere (19,27), sdoppiamento possibile, dato che ci si trova in un contesto di simboli. Ora vedere Dio è solo per i giusti e non per gli estranei, quindi i tre amici non si facciano illusioni, perché il Signore smetterà di agire come nemico e, riconciliato con Giobbe castigherà invece coloro che lo hanno perseguitato.

Per la seconda volta parla *Zofar* (c.20), il cui discorso non è altro che una variante sul tema della retribuzione del malvagio, dei suoi beni effimeri, dei suoi vizi con toni un po' esagerati se si pensa che Giobbe è appena intervenuto vigorosamente. Il castigo delle sue ingiustizie prende la forma della legge del taglione e della giustizia divina, che viene vendicata di fronte alle parole di Giobbe. Il tutto sembra prevedere l'infausta fine dell'amico. La risposta di Giobbe (c.21) è come ad una burla crudele: gli amici lo hanno ascoltato solo per coglierlo in fallo, confutare le sue ragioni. La loro prima intenzione era consolare, per questo hanno usato la dottrina della retribuzione, che in realtà di fronte alla sofferenza non meritata suona proprio come un'ingiustizia. Per Giobbe la cosa orribile è che invece Dio lascia impuniti i colpevoli (21,30): la dottrina della retribuzione, pertanto non è valida e ne è una prova il fatto che la morte uguaglia ricchi e poveri, felici e sventurati (21,23-26).

III Ciclo di discorsi

Nel capitolo 22, in cui *Elifaz* pronuncia il suo terzo discorso, predominano alcuni motivi letterari: Dio non guadagna nulla dall'onestà e sapienza dell'uomo e non lo accusa per il suo senso religioso, ma per i suoi peccati (22,5), specialmente le ingiustizie contro il prossimo. *Elifaz* si attribuisce qui il nuovo ruolo di profeta, mediatore o liturgo di una liturgia penitenziale, volta alla conversione dell'amico (22,21), il suo non è un atto di condanna, però è chiaro che per lui negare la provvidenza e la retribuzione conduce a una condotta depravata e questa causa il castigo. Da parte sua Giobbe (cc 23-24) non può accettare il giudizio, perché non può riconoscersi colpevole, ma vuole l'incontro personale con Dio (23,3-6), nel quale proverà la sua giustizia. Purtroppo Dio si nasconde sistematicamente, allora è meglio cessare di esistere e scomparire dalla faccia della terra.

Un po' strana appare la struttura dei capitoli che seguono, che contengono il terzo discorso di Bildad (c 25) e la risposta di Giobbe (cc 26-27). Molti considerano 25,1-6 e 26,5-14 come un unico discorso dello stesso personaggio per la somiglianza del tema. Contro la duplice pretesa di Giobbe di avere un giudizio (23,3-7) e il reclamo della sua innocenza (23,11-13) Bildad dirige al prima parte del suo discorso con immagini precedentemente usate da Elifaz (4,17; 15,14-16), mentre la seconda parte è un inno che annuncia la presenza di Dio nel cosmo, dove Giobbe dice di non trovarlo. La domanda che termina il discorso in realtà lo lascia aperto. Il seguente discorso di Giobbe (c. 26,1-4; 27,1-7) è per vari studiosi molto breve, se si attribuisce 26, 5-14 a Bildad e 24,18-24; 27,8-23 a Zofar, che altrimenti non interverrebbe affatto in questo terzo ciclo. Il discorso di Zofar non aggiunge peraltro nulla di nuovo alla solita dottrina della retribuzione del malvagio. La brevità del discorso di Giobbe è compensata dall'intensità fornita dalla pesante ironia dell'inizio e dal peso dei tre giuramenti della seconda (27,2-4). Satan aveva cercato di dimostrare che egli serviva Dio per interesse, gli amici avevano cercato di farlo confessare e pentirsi usando le lusinghe e le minacce della retribuzione, ma Giobbe non può accettare che non si dica la verità.

A questo punto si inserisce l'intermezzo che è uno splendido *inno alla sapienza*. Il tema è quello della sapienza apparsa più volte nel testo (8,8-10; 11,2; 15,2-8; 12,2; 13,5; 26,3). Era la sapienza della tradizione, il cui tema preferito è la dottrina della retribuzione. Quando Dio interverrà farà invece appello alla sua sapienza cosmica, non accessibile, che non fa parte della dottrina tradizionale; da questo sembra discostarsi il versetto finale, che appare come espressione della religiosità comune. L'andamento del discorso suona: dove si trova la sapienza e qual è il prezzo per comperarla? La soluzione è che essa si trova presso Dio che, come creatore del mondo la conosce e la possiede, senza che alcuno possa rivaleggiare con lui.

A conclusione del terzo ciclo di dialoghi sta *l'ultimo discorso di Giobbe* (cc 29-31), che lascia scaturire il ricordo della sua vita felice (c 29) di un tempo seguito dalla descrizione della situazione presente (c 30) e dal giuramento di innocenza (c 31) che raccoglie tutta la sua forza in una sfida, il cui culmine è il rimprovero a Dio.

L'intervento di Eliu

Occupano i cc 32-37, che non appartengono sicuramente all'opera originale. Sono stati aggiunti forse perché l'atteggiamento di Giobbe poteva apparire troppo provocatorio agli occhi dei circoli sapienziali di Israele, per questo viene introdotta una confutazione della debolezza dei discorsi degli amici e anche di Giobbe, perché ha offeso Dio. L'intervento di Eliu è inatteso, perché a questo punto ci si aspetterebbe l'intervento di Dio, questo personaggio, infatti, non è stato presentato in precedenza come gli altri tre amici. Potrebbe essere un passante che ha sentito la conversazione. Prende le distanze dai precedenti interlocutori di Giobbe in quanto non hanno saputo dargli una risposta soddisfacente.

Il c 33 affronta due proposizioni di Giobbe: la prima è l'affermazione della sua innocenza e dell'ingiustizia del trattamento da parte di Dio, la seconda è la mancanza di risposta da parte di

Dio stesso. Alla prima risponde richiamando ancora una volta la grandezza dell'Onnipotente, che non aggiunge nulla di nuovo, alla seconda appellandosi alla correzione del peccato con la sofferenza (33,19). L'argomento era già stato trattato in precedenza, ma la novità sta nel fatto che è proprio la sofferenza a costituire la risposta di Dio (33,19-30). In sostanza Eliu presenta Dio come un maestro sapienziale o come un padre che provvedono all'ammonizione, al rimprovero e al castigo del fanciullo perché può inclinare al male.

Il c 34 è un po' meno ordinato del precedente, comunque presenta fondamentalmente Dio come un sovrano che governa e giudica rettamente, senza preferenze di persone e al momento opportuno castiga il colpevole. Pertanto non spetta all'uomo dirgli come deve giudicare, non ha bisogno di processi pubblici come quello che Giobbe vorrebbe intentargli. Finora nell'AT non si era mai udito che un uomo intentasse causa a Dio, casomai era Dio ad accusare il suo popolo di infedeltà (Es Sal 50-51; Is 1,1-20).

Nel c 35 – in realtà non molto comprensibile – Eliu critica l'atteggiamento di Giobbe che si lamenta del fatto che l'onestà non gli porta alcun profitto: questa è una impostazione egocentrica, in quanto bisogna chiedersi che profitto porta a Dio e il fatto che questi non gli presti attenzione è ben meritato, perché Giobbe parla senza fondamento.

I cc 36-37 trattano prima del valore medicinale della sofferenza per il malvagio, perché questi collabori e si redima: se non lo fa al posto della salvezza arriva il castigo definitivo. Se però a soffrire sono degli innocenti, la sofferenza serve ad aprire loro l'udito (36,15), in quanto pur sempre bisognosi di apprendere. Quest'ultima idea è nuova rispetto al discorso di Elifaz che pure aveva trattato l'argomento.

L'intervento di Dio

Il finale stupisce un po'. La teoria degli amici era la retribuzione: Dio non la prende in considerazione, non proclama il suo principio, ma accusa Giobbe di peccato, che è quello di ignoranza presuntuosa. Giobbe chiedeva di incontrare Dio per difendersi in sua presenza e Dio interviene di persona, si manifesta nella tempesta (38,1) e alla fine il protagonista lo riconosce (40,4). Il contenuto del suo discorso si articola in una sequenza cosmica, che include in primo luogo terra, mare, fenomeni atmosferici (38,4-38), in secondo luogo una sequenza di animali selvatici (38,39-39,30) e in terzo luogo la presentazione di due grandi mostri di sapore mitologico (40,15-32). Giobbe risponde due volte, all'inizio dei cc 40 e 42. Il fatto che Giobbe abbia visto il Signore e sia rimasto in vita è già una grande vittoria, un segno del favore divino: c'è il passaggio dal livello sapienziale a quello della rivelazione che è accompagnata dal carattere numinoso della scena. Anche nel Sinai la teofania è stata lo scenario dell'alleanza.

Giobbe voleva incontrare Dio per dibattere con lui, stanco degli argomenti convenzionali e inconcludenti degli amici: questo gli è pienamente concesso e questo è un' importante vittoria. Il quesito principale di Giobbe era 'ma che cosa ho fatto di male? Qual è il mio peccato?' A questo Dio non risponde e il suo silenzio convalida il giuramento di innocenza del sofferente, solo lo rimprovera di parlare senza comprendere il piano divino. (cfr. 38,2-5.18.21.33; 39,1.2; 40,7; 42,2.3.4). Dio non vuole schiacciare Giobbe nella sua ignoranza, ma metterlo al suo giusto

posto, perché egli ha un piano (38,2) di cui fanno parte anche l'esistenza del male e dell'ingiustizia, che, tuttavia, egli controlla e domina continuamente, come forze del caos. Giobbe trova persuasivi gli argomenti di Dio, al contrario di quelli degli amici

Giobbe chiedeva anche una tregua alla sua sofferenza, prima di morire e invece ottiene non solo una lunga vita, ma il ripristino e la moltiplicazione dei suoi beni. A questo punto la provvidenza universale di Dio e l'innocenza del protagonista sono entrambe salve.

IL LIBRO DEL QOELET

Bibliografia: J.V.LINDEZ, *Qoelet*, Borla, Roma 1997; V.M.ASENSIO, 'Il libro dell'Ecclesiaste', in *Libri sapienziali e altri scritti*, 147-174; R.E.MURPHY, 'Qoelet lo scettico?', in *L'albero della vita*, 73-90; J.A.SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia ⁴1987, 542-550; J.L.CREMNSHAW, *Ecclesiastes*, The Westminster Press, Philadelphia 1987; N.LOHFINK, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia, 1997; R.N.WHYBRAY, 'Qoelet, Preacher of Joy', *JSOT* 23 (1982), 87-98.

Introduzione

Il libro del *Qoelet* fa parte della terza parte del canone ebraico (*K^etubim*) e, insieme a Rut, il Cantico dei Cantici, le Lamentazioni, e il libro di Ester costituisce il gruppo delle *m^egillot* ('rotoli') che venivano lette pubblicamente in occasione di grande feste ebraiche annuali. In particolare il *Qoelet* veniva letto durante la festa delle Capanne o dei Tabernacoli.

Il titolo e l'autore del libro

Come in tutte le opere del canone ebraico si deve ritenere il titolo dell'opera costituito dalla prima o dalle prime parole dell'incipit. Nel caso di *Qoelet* il primo versetto recita: *Parole di Qoelet, figlio di Davide, re di Gerusalemme*. Di queste parole solo le prime tre costituirebbero il titolo del libro. Tutta l'antichità (sia i Padri della chiesa che la tradizione della sinagoga) ha unanimemente attribuito la paternità dello scritto a *Salomone*. Tuttavia è assai probabile che l'attribuzione a Salomone sia un pura finzione letteraria assai frequente negli scritti del Vicino Oriente Antico.

Analizzato grammaticalmente il nome *Qoelet* risulta essere un participio femminile dalla radice *qhl*, che di per sé può essere sostantivo, con il significato di 'assemblea' o verbo, con il significato di 'riunire, convocare'. La traduzione greca dei LXX è *Ekklesiastés*, che indica 'colui che siede o parla nell'assemblea (*ekklesia*)'. Il problema è posto dalla forma femminile del participio verbale. Gli studiosi spiegano questo fenomeno come quello caratteristico di altre lingue semitiche, in cui i nomi di mestiere e i titoli hanno spesso forme femminili. La forma verbale indicherebbe dunque l'attività della persona svolta nell'assemblea come oratore o direttore, che sarebbe confermato dal fatto che in due casi il termine *qoelet* è preceduto dall'articolo.

L'autore come appare dal testo

Qo 12,9-10, probabilmente scritto da un discepolo dell'autore, informa che *Qoelet*, oltre a essere saggio, insegnò anche la scienza al popolo; ascoltò, indagò e compose un gran numero di massime. *Qoelet* cercò di trovare pregevoli detti e scrisse con esattezza parole di verità.

Tutto questo dipinge l'autore come un maestro di sapienza, verosimilmente ebreo, un aristocratico alla cui classe, generalmente abbiente, apparteneva il privilegio della cultura. Anche il taglio spirituale, dal tono un po' staccato, è quello di un aristocratico, che ha ricevuto una istruzione particolare. Come saggio o maestro di sapienza è verosimilmente impiegato come docente in una delle accademie sapienziali di Gerusalemme, al servizio dell'istruzione dei giovani. Attraverso il libro emerge un personaggio dalla personalità spiccata, che non teme di affrontare i problemi più gravi dell'uomo, mettendo anche in discussione le soluzioni tradizionali accettate normalmente dalla società del suo tempo. Quello che vede nella società non lo soddisfa, ma non rimane in silenzio, anzi dice a voce alta quello che molti altri pensano tacendo. In questo senso può considerarsi un innovatore. Qoelet non è un moralista, ma sa confrontarsi con i grandi temi tradizionali, come quello della retribuzione, e contraddirli (8,12-14; 7,15), così per quanto riguarda la gioia che viene dal possedere ricchezze, potere e onore in quanto la fine di tutti sarà la spoliatura totale (5,14-15; 6,1-2; 2,9.11). Anche il possedere figli non servirà a nulla, perché la sorte finale sarà per tutti l'oblio (1,11; 2,16; 9,5).

Nei confronti della vita e della realtà circostante ha posizioni chiare e definite. Innanzitutto distingue bene tra Dio e tutti gli altri, il che qualifica la sua educazione religiosa ricevuta, anche se non si distingue particolarmente per la sua pietà..

D'altro canto Qoelet è un buon osservatore della natura, con un campo di osservazione molto vasto, di ciò che accade 'sotto il sole', del lavoro umano (1,13-14; 3,10; 4,1; 7,15; 8,16) e un instancabile ricercatore, dalle molteplici esperienze. Ben lontano dall'essere sognatore, riferisce solo ciò di cui ha avuto esperienza.

Data e luogo di composizione

Se fosse vera la paternità salomonica del libro, esso sarebbe stato scritto nel X secolo a.C., tuttavia, da quando l'idea di Salomone come autore ha perso credito, la questione della datazione è stata molto dibattuta fra gli studiosi: c'è chi la colloca in periodo anteriore al III secolo a.C. e chi in periodo posteriore. In quest'ultimo caso non si può comunque andare oltre al 150 a.C. periodo al quale appartengono i frammenti del Qoelet rinvenuti nelle grotte di Qumran.

Le idee contenute nel libro contribuiscono notevolmente a precisarne la data di composizione: a prescindere dall'influsso dell' antica sapienza internazionale, per cui Qoelet presenterebbe affinità con il pessimismo di alcune opere egiziane e mesopotamiche, si nota anche l'impronta della tradizione sapienziale giudaica. L'evoluzione del pensiero dell'autore, comunque è tale da rappresentare una rottura con la sapienza tradizionale, che mette in crisi. Il convenzionalismo rappresentato dall'accettazione incondizionata dei principi della tradizione sapienziale di Israele (l'impegno nella ricerca della sapienza, la dottrina della retribuzione, che presuppone la fede in un Dio che dà a ciascuno secondo le sue opere), ben rappresentata da Proverbi, Sapienza, Siracide e dai discorsi degli amici di Giobbe, crolla (cfr. 2,11; 7,15; 9,11; 8,17). Per questo molti autori hanno pensato che Qoelet sia vissuto e abbia insegnato nel

periodo ellenistico, portatore di elementi di disfacimento della cultura ebraica (cfr. 1 e 2 Mac). In linea di massima il III secolo resta, dunque, il periodo più probabile.

Lo stile del libro del Qoelet

Per molto tempo lo stile del libro è stato considerato pesante e oscuro, di scarso valore letterario, anche perché così lontano dall'ebraico classico, ma ogni epoca e ogni autore si esprimono in modo personale e probabilmente il carattere iperbolico, paradossale dello scritto è voluta espressione della complessità dell'ambiente dell'autore.

Qoelet fa ricorso alle numerose risorse letterarie note agli scrittori del suo tempo.

Nel testo emerge una delle forme abituali con cui si esprime il genere sapienziale: il *masal* con le numerose varianti all'interno del quale si trovano formule stereotipate, giochi di parole, osservazioni e riflessioni, l'uso dell'interrogazione tipica dello stile didattico, in particolare a domande retoriche (1,3; 2,19.25; 3,9.21; 6,6.8.12; 7,13 ecc). Il libro presenta un numero sorprendente di ripetizioni: sulle 2643 parole contenute nei dodici capitoli, 25 radici ebraiche sono ripetute almeno cinque volte e alcune di esse dalle 30 alle 50 volte, rappresentando circa un quarto delle parole usate. Il termine più usato è 'vanità' (*hebel*), che ricorre ben 38 volte; il sintagma 'sotto il cielo / sole' si trova in 1,3.9.13.14; 2,3.11.17-20.22; 3,1.16; 4,1.3.7.15 ecc; 'tutto / totalità' si trova sedici vv nel c.1, tredici vv nel c.2, sette nel c. 3, cinque nei cc. 4 e 5 ecc; 'fatica' si trova in 1,3; 2,10.11.18.20.22; 3,13; 4,4.6.8.9; 5,14,17 ecc; 'non c'è utilità / vantaggio' si trova in 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10.11; 'porzione / ricompensa' si trova in 2,10.21; 3,22; 5,17.18; 9,6.9; 11,2; 'sorte / destino' si trovano in 2,14.15; 3,19; 9,2. Il numero rilevante di ripetizioni può dare l'impressione che ci si trovi davanti ad un testo facile da tradurre, mentre è l'esatto contrario. Si vedano in proposito le diverse traduzioni con cui viene reso lo stesso termine ebraico. Nel testo è anche presente una serie di sintagmi, che suggeriscono l'idea della ricerca e della riflessione propria del saggio in Israele: 'allora dissi tra me', 'poi incominciai ad indagare / esaminare', 'un'altra cosa ho osservato / notato', 'inoltre ho osservato', 'inoltre ho scoperto / ho visto', 'mi sono dedicato a', 'ho riflettuto' ecc.

Contatti del Qoelet con le fonti extra-bibliche e con l'Antico Testamento

Come tutte le opere letterarie il libro del Qoelet nasce in un ambiente esposto agli influssi delle culture circostanti, tanto più se si considera la Palestina come luogo di origine del poema. Per il nostro testo non si può parlare di influsso diretto (come, per esempio, per quanto riguarda il libro dei Proverbi), in quanto non ci sono citazioni esplicite di una fonte letteraria, si può invece parlare di influsso indiretto, che si evidenzia per esempio nei luoghi paralleli, testi nati indipendentemente, ma in ambienti recanti idee simili. Essendo Qoelet un saggio colto, lo si suppone aperto alle altre correnti circolanti nella Palestina del suo tempo, senza che questo causi la perdita della sua originalità di israelita.

A causa del periodo in cui il libro è stato scritto, presuppone una certa familiarità con la filosofia popolare ellenistica. In realtà Qoelet non cessa di essere un ebreo, buon conoscitore della dottrina sapienziale di Israele nei confronti della quale si dimostra assai critico. Oltre l'ellenismo, le principali culture che possono aver influito su questo autore sono quella

mesopotamica e quella egiziana. Resta di fatto che nel Qoelet non si trovano citazioni dirette di motivi presenti in opere di quei due paesi, tutt'al più si possono trovare dei motivi comuni, come il pessimismo e l'esortazione a godere la vita di fronte al pensiero della morte.

E' molto più facile ravvisare in Qoelet dei contatti con la sua cultura israelitica, in particolare quella biblica. E' ovvio che lo scrittore conoscesse molto bene i libri del sacro canone ebraico, in particolare il Pentateuco. Naturalmente le affinità più spiccate si riscontrano con l'insieme dei libri sapienziali, come si deduce con chiarezza da 12,9-11. Molti sono i paralleli con il libro dei Proverbi e i temi comuni con il libro di Giobbe, mentre si continua a discutere sulle relazioni con il libro della Sapienza. In Sap 6-9 ci sarebbe un chiaro paragone con la concezione della sapienza in Qoelet.

La struttura del libro

La domanda in particolare è se esiste un filo conduttore o una logica interna che diano unità allo scritto. Per parecchio tempo molti studiosi lo hanno negato, anche se hanno riconosciuto che il libro sia qualcosa di più che una semplice raccolta di sentenze. Altri hanno riconosciuto in Qoelet uno sviluppo che procede dall'inizio alla fine più o meno linearmente: il libro avrebbe la forma di un discorso con una sua logica, un suo piano di svolgimento, l'unità si troverebbe nel messaggio spirituale dell'opera, non nella sua disposizione.

In genere c'è un accordo nell'individuare un prologo (1,1-11), un epilogo (12,9-14) e un corpo centrale del libro (1,12- 12,8). In questo caso la guida alla divisione è il testo stesso, in quanto, a parte il titolo (1,1) e l'epilogo (12,9-14), il poema appare incorniciato da un ritornello che si ripete all'inizio e alla fine: *vanità delle vanità, tutto è vanità* (1,2; 12,8) e che fungerebbe da inclusione. La fraseologia 'vanità' e 'inseguire il vento' si trovano ripetuti in particolare tra 1,12 e 6,9 che possono pertanto essere considerati come indizi del principio e fine della prima parte del poema. La seconda parte (6,10-11,6) è invece caratterizzata dalla fraseologia del 'sapere / non sapere', 'trovare / non trovare', 'non poter scoprire'. La parte finale è costituita da un poema sulla giovinezza e sulla vecchiaia. L'epilogo (12,9-14) è l'unica aggiunta certa di un redattore che parla di Qoelet in terza persona, a differenza del resto dell'opera nella quale l'autore parla in prima persona.

Tematiche del libro di Qoelet: i principali aspetti dottrinali

L'insieme delle tematiche trattate da Qoelet costituiscono lo scopo, la finalità del libro: *Tutto è vanità*.

In perfetta consonanza con la sapienza tradizionale il libro dei *Proverbi* proponeva ai suoi destinatari la via per raggiungere una vita felice e prospera attraverso il conseguimento della conoscenza reso possibile dal timore di Dio. Legata all'equivalenza tra sapienza / giustizia e stoltezza / malvagità era la dottrina della retribuzione. *Giobbe* dal canto suo, di fronte al mistero del dolore e di un Dio che si nasconde, non faceva vacillare la sua fede in Lui nella speranza di recuperarne l'amicizia e di trovare in Lui la sapienza.

Qoelet fa una grande deviazione rispetto alla strada precedentemente tracciata: diffida radicalmente della capacità di conseguire la conoscenza. L'espressione 'tutto è vanità', che

incornicia il corpo del libro e le numerose ricorrenze del termine in tutta l'opera la pervadono, almeno apparentemente, di un clima di pessimismo. Il sintagma 'vanità delle vanità' in ebraico esprime grammaticalmente il grado superlativo. Da questa realtà non è escluso alcun aspetto della vita: il piacere non porta a nulla (2,1-11), la fatica per avere i frutti del lavoro, non dà alcuna soddisfazione che resti a lungo (2,18-23; 3,9; 6,7-9), così le ricchezze (5,9-16; 6,1-6). Neppure la sapienza si riesce a raggiungere (7,23-24) né soddisfa (2,15, *perché dovrei essere saggio?*).

Il significato originario del sostantivo ebraico *hebel* - che viene appunto tradotto con 'vanità' - è 'vento / soffio / aria / esalazione / fumo / vapore', qualcosa che fondamentalmente sfuma (cfr. Is 57,13, *tutti (i tuoi guadagni) se lo porterà via il vento, e un soffio se li prenderà*; Prv 21,6, *Accumulare tesori a forza di menzogne è vanità effimera* - lett 'fumo, vapore' - *di chi cerca la morte*). Pian piano il vocabolo è passato a significare qualcosa di effimero (es Sal 144,4, *l'uomo è come un soffio e i suoi giorni come ombra che passa*; Sal 78,33, *allora dissipò come un soffio i loro giorni e i loro anni con strage repentina*). In seguito il sostantivo ha assunto l'accezione di 'inutile e vano' (cfr. Is 30,7, *vano e inutile è l'aiuto dell'Egitto*; Is 49,4, *Io ho risposto: invano ho faticato, per nulla e invano ho consumato le mie forze*). In quest'ultima accezione è anche compresa l'inflessione metaforica di 'falso, menzogna'. Nel Sal 62,10 si dice che *sono un soffio tutti i figli di Adamo* e così verranno chiamati gli idoli e gli dei pagani (Dt 32,21; 1Re 16,13.26; 2Re 17,15; Ger 2,5; 8,19; 10,3.15; Sal 31,7 ecc).

Il libro del Qoelet contiene 38 delle 73 citazioni veterotestamentarie del termine *hebel*, ma bisogna chiedersi con quale significato venga usato nei vari contesti.

In alcuni passi il libro associa *hebel* a *ruah* ('vento') il che farebbe supporre che Qoelet non ignori il significato originario del termine (1,14, *Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento*; 2,17, *Ho preso in odio la vita, perché mi è sgradito quanto si fa sotto il sole. Ogni cosa infatti è vanità e un inseguire il vento*; 4,4, *Ho osservato anche che ogni fatica e tutta l'abilità messe in un lavoro non sono che invidia dell'uno con l'altro. Anche questo è vanità e un inseguire il vento*; 6,9, *Meglio vedere con gli occhi che vagare con il desiderio. Anche questo è vanità e un inseguire il vento*). Tuttavia, se Qoelet ha fatto di *hebel* la chiave interpretativa di gran parte della sua riflessione, probabilmente si deve attribuire al termine la valenza di metafora o simbolo. Alcuni studiosi ritengono che con il nostro libro, il sostantivo sia giunto al culmine della sua evoluzione e non abbia più alcun valore di immagine: non può che significare 'delusione'. In realtà la negatività che predomina fra gli studiosi è comprensibile in quanto *hebel* è usato prevalentemente per definire esperienze umane negative per l'uomo: ne sono testimoni le varie traduzioni del termine ('Inconsistente / assurdo / senza senso / effimero / inutile / vacuo'), riferito alle cose in sé e per sé e dietro a ciascuna delle quali si trova una visione del mondo attribuita a Qoelet. Di fronte a questa interpretazione 'oggettiva' sta quella 'soggettiva', che riferisce *hebel* a ciò che si sottrae alla conoscenza dell'uomo: l'uomo non può giungere alla conoscenza delle leggi poste da Dio nella natura, come pretendeva la sapienza tradizionale. Per questo non stupisce che molti studiosi considerino 'assurdo' il miglior

modo per tradurre *hebel*, perché l'avvertire nell'esperienza quotidiana situazioni prive di senso porta come logica conseguenza il senso di vuoto e la delusione totale. C'è comunque da salvare il fatto che in Qoelet *hebel* non ha un'accezione morale: constatare che il mondo è delusione non significa disprezzarlo. Questa è piuttosto la caratteristica dell'interpretazione precristiana della LXX (che traduce *hebel* con *mataio,thj* / *matai,oj*, che aggiunge l'idea di follia e inganno) e della tradizione cristiana, che sono passate dalla constatazione della caducità, simboleggiata dal vento / soffio ecc, all'imperfezione di ordine morale. La dottrina medievale del disprezzo del mondo vorrebbe fondarsi sul Qoelet (cfr. la celebre *Imitazione di Cristo*: 'Vanità delle vanità, il tutto è vanità, tranne che amare Dio e servire Dio solo., I,1).

E' vero che del sostantivo *hebel* non possiamo dare una sola traduzione unica e valida, proprio perché Qoelet è un osservatore delle molteplici sfaccettature della variegata realtà umana, ed è altrettanto vero che dall'analisi del vocabolario prevale una visione dell'esistenza umana non positiva.

Che guadagno c'è.....in tutta la fatica?

Il giudizio negativo di Qoelet nei confronti della realtà viene espresso anche mediante espressioni alternative alla ripetizione di 'vanità'. Egli si interroga sul profitto (*yitron*) che si ricava dal fare certe cose (1,3, 2 *quale utilità ricava l'uomo da tutto l'affanno per cui fatica sotto il sole?*; 2,11, *Ho considerato tutte le opere fatte dalle mie mani e tutta la fatica che avevo durato a farle: ecco, tutto mi è apparso vanità e un inseguire il vento: non c'è alcun vantaggio sotto il sole*; 3,9, *Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?*; 5,15, *(le ricchezze...se ne vanno in fumo...quale vantaggio ricava dall'aver gettato le sue fatiche al vento?)*).

Il discorso del vantaggio si coniuga in tutto il libro con quello dell'inutilità dello sforzo umano (*'amal*): impegno e fatica profusi dall'uomo nella vita non producono che disinganno (2,20, *Sono giunto al punto di disperare in cuor mio per tutta la fatica che avevo durato sotto il sole, perché chi ha lavorato con sapienza, con scienza e con successo dovrà poi lasciare i suoi beni a un altro che non vi ha per nulla faticato. Anche questo è vanità*; 2,18, *Ho preso in odio ogni lavoro da me fatto sotto il sole, perché dovrò lasciarlo al mio successore: E chi sa se questi sarà saggio o stolto?*; 4,7 è il caso di chi non sa neppure a chi lasciare le proprie ricchezze; 4,4 o chi deve fronteggiare rivalità e invidie sul lavoro). La radice '*amal*' (sia come verbo che come sostantivo) ricorre 74 volte in tutto l'AT, di cui 34 nel libro del Qoelet, il che la riveste di un interesse del tutto particolare. Il significato originario del termine sembra essere quello di 'lavoro / azione umana' e come tale è passato a significare anche la fatica che questi comportano. In realtà anche nel Qoelet c'è da aggiungere un altro significato: il risultato positivo del lavoro, il guadagno, l'acquisizione, che è in stretto rapporto con il primo. Secondo 2,4-11 nell'amore per il lavoro e nel risultato acquisito l'autore trova un po' di gioia, anzi, il lavoro è tanto importante perché la sua fine equivale alla morte (9,5.6-10), tuttavia egli sa perfettamente che la felicità non sta nelle cose (4,8; 5,9-12; 6,2), anzi queste trasformano l'uomo in un essere amareggiato e deluso (2,18-20; 5,14-15). Tuttavia, anche se l'esperienza di Qoelet è chiaramente negativa riguardo al lavoro, egli non manca di correggere degli errori di principio sostenendo che è

meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un miglior compenso alla fatica. Infatti se vengono a cadere l'uno rialza l'altro. Guai invece a chi è solo: se cade non ha nessuno che lo rialzi (4,9-10).

Anche la sapienza è inutile

Oramai è un luogo comune che ritenere che Qoelet infranga gli schemi della sapienza tradizionale, che con lui entrerebbe in crisi. Tuttavia nel libro essa non pare sia considerata semplice fallimento e come tale da rigettare: basta dare un'occhiata al vocabolario legato alla ricerca di essa, per comprenderne l'alta considerazione nella quale è tenuta. Alcuni verbi caratteristici della letteratura sapienziale ricorrono varie volte: il verbo 'cercare' (*bqs*) si trova in una serie di passi (3,6.15; 7,25.28-29; 8,17; 12,10); il verbo 'ricercare / investigare' (*drs*) si trova in 1,13; 'indagare' (*hqr*) in 12,9 ed 'esaminare' (*twr*) in 1,13; 2,3; 7,25. Questi verbi sono completati da quelli dell'osservazione / constatazione: 'vedere / osservare' (*r'h*) in 1,8.10; 2,13; 3,10.16; 4,1.7; 8,9; 9,11; 10,5 e da sostantivi come 'esame' (1,14; 2,12; 11,4); 'atteggiamento riflessivo' (1,16); 'esperimento' (2,1; 7,11); 'scoperta' (2,3; 5,12; 7,13.27.29); 'verifica' (2,24; 3,18; 5,17).

Della sapienza tradizionale Qoelet non condivide l'ottimismo dello sforzo conoscitivo: egli ammette di non avere mai raggiunto la sapienza di cui è andato in cerca (7,23-24) e che non è possibile all'uomo arrivare a capire la ragione di ciò che accade nel mondo (8,17). Qoelet ritiene perfino la ricerca senza senso, perché le realtà del mondo (l'universo, il sole, i fiumi, gli stessi uomini) si ripetono senza possibilità di novità: a che serve allora ricercare se *non c'è nulla di nuovo sotto il sole?* (1,4.11). Inoltre al sapiente e allo stolto tocca la medesima sorte (2,13-14) e il primo non ha alcun vantaggio sul secondo (6,8), per questo *conoscere la sapienza e la scienza... è un inseguire il vento* (1,17). Il sapiente non riesce nemmeno ad individuare il momento giusto in cui compiere un'azione e, anche se ogni cosa ha il suo tempo, (3,1-8.17), tuttavia sarà la sorte ad avere l'ultima parola su tutti (9,11-12). L'uomo dunque non può controllare la sua vita, perché *ciò che è accaduto doveva accadere* (6,10). A tutto questo deve aggiungersi l'emarginazione sociale del sapiente, al cui consiglio sensato il potere politico preferisce la forza, perché spesso retto da persone incapaci (10,6). Qoelet coglie con acutezza gli squilibri sociali (3,16, *Ma ho anche notato che sotto il sole al posto del diritto c'è l'iniquità e al posto della giustizia c'è l'empietà*; 4,1, *Ho poi considerato tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole*). Sembra quasi attribuire la colpa di tutto a Dio (5,7, *...sopra un'autorità veglia un'altra superiore e sopra di loro un'altra ancora più alta*). Tuttavia anche nei confronti della condotta morale Qoelet sembra mettersi al margine del pensiero sapienziale: al posto della condanna spietata dell'ingiustizia (caratteristica per esempio dei profeti) pone un atteggiamento di prudenza che potrebbe lasciare perplessi (7,16-17, *Non essere troppo scrupoloso, né saggio senza misura. Perché vuoi rovinarti? Non essere troppo malvagio e non essere stolto. Perché vuoi morire innanzi tempo?*). Anche nel vivere la propria religiosità occorre equilibrio e misura: non è bene essere precipitosi nel fare promesse (5,4) ed è bene essere

parsimoniosi nelle parole, perché chi parla troppo è stolto, in massimo grado se in campo religioso (5,1.5)

Nonostante questo pessimismo nei confronti della sapienza tradizionale, gli argomenti che interessano Qoelet sono gli stessi che interessano i saggi (la vanità, la giustizia non ricompensata....) e il metodo è quello dei saggi: come loro cerca di capire che cosa sia giusto fare (2,3; 6,12); confessa che la sapienza è il mezzo da lui impiegato (2,3.9) e anche il già citato tema del profitto è indizio della ricerca della sapienza (1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10-11). Anche se Qoelet sembra perfino beffarsi della sapienza tradizionale (1,18; 2,13-15; 9,16-17), però questa è senz'altro da anteporre alla stoltezza, che è pericolosa anche per la sapienza stessa (7,5-7; 9,18-10,1). Egli è molto critico nei confronti dello stolto di cui bolla la verbosità (5,1-2; 10,12-15) e a buona ragione gli antichi gli hanno ritagliato il dovuto spazio fra i saggi di Israele.

La retribuzione e il tema della morte

La dottrina della retribuzione, consistente nel premio ai giusti e nel castigo ai malvagi, è sempre stato un baluardo inespugnabile della sapienza tradizionale (cfr. Prv 10,3; 13,25). Ciò che caratterizza la prospettiva di Qoelet che, se è data una retribuzione, questa deve attuarsi in questa vita, perché egli non crede in una vita dell'aldilà. L'interrogazione retorica di 3,21 si aspetta una risposta negativa (*Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso verso la terra?*). 12,7 d'altra parte afferma che dopo la morte lo spirito torna a Dio che l'aveva infuso nella creatura, ma questo non autorizza a pensare allo 'spirito' vitale come all' 'anima', quale è intesa nel cristianesimo! La morte, anzi, vanifica tutto quanto l'uomo può avere raggiunto con il suo sforzo e mette sullo stesso piano il sapiente e lo stolto, (2,16, *Infatti né del saggio né dello stolto resterà un ricordo duraturo e nei giorni futuri tutto sarà dimenticato. Allo stesso modo muoiono il saggio e lo stolto*) l'innocente e il colpevole (9,2, *Vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre, per il buono e per il malvagio, per chi giura e per chi teme di giurare. Questo è il male in tutto ciò che avviene sotto il sole: una medesima sorte tocca a tutti...*) e addirittura l'uomo con l'animale (3,19; *Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti, perché tutto è vanità. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere*). La morte dunque, nella prospettiva di Qoelet, è la fine di qualsiasi speranza, l'annientamento totale dell'individuo. Tuttavia, secondo un altro punto di vista essa può essere considerata come una liberazione dall'oppressione e dal dolore. In certe situazioni sarebbe addirittura meglio non essere nati come l'aborto (6,3-4, *Se uno....non gode dei suoi beni.....allora io dico: meglio di lui l'aborto, perché questo viene invano e se ne va nella tenebra*), anzi, essere come chi ha cessato di esistere (4,1-3, *Ecco il pianto degli oppressi che non hanno chi li consoli....Allora ho proclamato più felici i morti, ormai trapassati, dei viventi che sono ancora in vita*). E' meglio il momento della morte che quello della nascita, è meglio andare in una casa in pianto che andare in una casa in festa (7,2). Anche lo

splendido poema sulla vecchiaia (12,1-7), rivela l'amarezza dell'autore nel vedere il corpo oramai sfatto e che si avvia ineluttabilmente a sprofondare nella morte.

Se dopo la morte non c'è una vita che prosegue, non si può sperare in una retribuzione nell'aldilà (dissimilmente per esempio che nel libro della Sapienza). Il punto è che non esiste retribuzione neppure in questa vita: Qoelet ha osservato che *sotto il sole al posto del diritto c'è l'iniquità e al posto della giustizia c'è l'empietà* (3,16), ha considerato *tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole...il pianto degli oppressi che non hanno chi li consoli; da parte dei loro oppressori sta la violenza, mentre per essi non c'è chi li consoli* (4,1-2), ha visto empi venire condotti alla sepoltura, *invece partirsene dal luogo santo ed essere dimenticati nella città coloro che avevano operato rettamente....poiché non si dà una sentenza immediata contro una cattiva azione, per questo il cuore dei figli dell'uomo è pieno di voglia di fare il male; poiché il peccatore, anche se commette il male cento volte, ha lunga vita....vi sono giusti ai quali tocca la sorte meritata dagli empi con le loro opere e vi sono empi ai quali tocca la sorte meritata dai giusti con le loro opere* (8,10-14; cfr. anche 9,1-6).

A questo punto viene da chiedersi in che senso Dio è garante della retribuzione, come sostiene la religiosità ebraica, o a che servono i comandamenti se tanto chi li trasgredisce riceve la stessa sorte del giusto, o qual è il valore della pratica della giustizia, del culto, della fedeltà della virtù?. Qoelet evidentemente non è ancora arrivato a quanto insinuato dal salmista: *Ma Dio potrà riscattarmi, mi strapperà dalla mano della morte* (Sal 49,16) o nella vita presente o in quella futura.

Il concetto di Dio

Qoelet non chiama mai Dio con il tetragramma sacro YHWH, ma genericamente 'elohim, che ricorre per ben 40 volte. Egli è innanzitutto il creatore che *ha fatto bella ogni cosa a suo tempo* (3,11), di cui bisogna ricordarsi (12,1, *Ricordati del tuo creatore nei giorni della tua giovinezza*). E' il Dio che dà la vita (5,17; 8,15; 9,9), lo spirito vita (12,7), sapienza, scienza e gioia (2,26) a chi gli è gradito. A qualcuno dà anche ricchezza e gloria (6,2). Dio è anche colui che agisce, fa (7,29, *Dio ha fatto l'uomo retto*; 7,13, *osserva l'opera di Dio*; 8,17, *ho osservato tutta l'opera di Dio*; 11,5, *ignori l'opera di Dio che fa tutto*). In genere nella bibbia le opere di Dio sono ricordate per essere lodate (Sal 19,2; 104,24; Gb 34,19) tra cui la salvezza da Lui operata (cfr. Sal 66,3; 111,2-7; 118,17), perché muovono l'ammirazione degli uomini. Per Qoelet ciò che Dio fa non suscita meraviglia, perché è misterioso, non comprensibile agli uomini (3,11); la sua opera è contorta (7,13) e l'uomo non può comprenderla (8,17).

Il quadro che ne risulta è quello di un Dio misterioso, che non si può conoscere né attraverso la ragione né attraverso la rivelazione. Dio non lascia nella creazione segni che possano suggerire la sua presenza e anche quello che Lui fa è misterioso (11,5, *Come ignori per qual via lo spirito entra nelle ossa dentro il seno di una donna incinta, così ignori l'opera di Dio che fa tutto*). Non solo, ma l'uomo non sa quale sia la disposizione di Dio verso le sue creature (9,1; 3,18, *Poi riguardo ai figli dell'uomo mi sono detto: Dio vuol provarli e mostrare che essi di per sé sono come bestie*). Qui sembra molto lontano dalla dignità attribuita alla creazione

dell'uomo in Gen 1-2. Qoelet non dipinge un lato 'buono o dolce' di Dio, ma lo descrive così come è, diversamente che il resto dei libri sacri che lo dipingono in termini di prosperità o avversità o di salvezza.

Qoelet, dunque, parla spesso di Dio in termini negativi, tuttavia non si lamenta né si ribella (cfr. invece l'atteggiamento di Giobbe). Questo, secondo molti autori è, paradossalmente indice della fede profonda dello scrittore: il punto è comprendere che cosa egli intenda per Dio. Per alcuni si tratta di un Dio personale, per altri di una realtà impersonale, una sorta di principio metafisico, ma l'interpretazione migliore sembra essere quella che vede rispecchiato nella fede di Qoelet il Dio della tradizione veterotestamentaria di Israele, anche se ci sono differenze con gli altri autori sacri. Le riflessioni di Qoelet non sono finalizzate alla denuncia di un popolo deviante o all'incoraggiamento in periodi di difficoltà o al favorire la contemplazione, ma nascono dall'osservazione e dalla riflessione su una realtà spesso non pulita, dura e spregevole. Questo tuttavia, non è un buon motivo per negare l'esistenza di Dio: Qoelet è un autentico credente, anche quando vede la discrepanza tra il Dio creatore nelle cui mani tutti siamo e il cumulo di miserie di cui è fatta la vita.

Il timore di Dio

Molte volte Qoelet parla del timore di Dio: 3,14, *Dio agisce così perché si abbia timore di lui*; 5,6, *Abbi dunque il timore di Dio*; 7,18, *chi teme Dio riesce in tutte queste cose*; 8,12s, *poiché il peccatore, anche se commette il male cento volte, ha lunga vita. Tuttavia so che saranno felici coloro che temono Dio, appunto perché provano timore davanti a Lui, e non sarà felice l'empio e non allungherà come un'ombra i suoi giorni, perché egli non teme Dio*; 12,13, *Temete Dio e osservate i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto*. Il timore di Dio gioca dunque un ruolo importante nel libro di Qoelet. Gli studiosi non interpretano in modo univoco il concetto di timore di Dio in Qoelet: per alcuni si tratta di reale paura davanti ad una divinità misteriosa che ha il potere di distruggere o premiare. L'unico atteggiamento davanti a un tale Dio è la sottomissione. Una posizione del genere dimentica che l'autore è un ebreo e come tale ha un'esperienza religiosa di rapporto con Dio, che è Signore e Creatore, la cui grandezza e trascendenza supera qualunque possibilità di comprensione umana, ma di cui può dire: *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* (3,14). In questo caso il timore non si identifica con un 'sapere' su Dio, ma piuttosto con una sorta di speranza / fiducia in lui, è fondamentalmente un atteggiamento religioso mediante il quale si riconosce la trascendenza di Dio, infinitamente superiore all'uomo. Qoelet esorta in sostanza a quella particolare riverenza che il credente prova davanti alla maestà divina. *Tu, invece, temi Dio* (5,6) non è solo un segreto per tirarsi fuori dai guai, ma è un programma di vita perfettamente compatibile con la fede del popolo ebraico.

Qoelet è veramente pessimista o predica anche la gioia?

Troppo spesso si è enfatizzata la qualità pessimistica del pensiero di Qoelet. Invece uno sguardo attento al testo porta all'individuazione di alcuni passi in cui è raccomandato il godimento della vita, che pertanto costituiscono un problema per i critici. Essi sono precisamente:

2,24a, *Non c'è di meglio per l'uomo che mangiare e bere e godersela nelle sue fatiche*
 3,12, *Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita*
 3,22a, *Mi sono accorto che nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere*
 5,17, *Ecco quello che ho concluso: è meglio mangiare, bere e godere dei beni in ogni fatica durata sotto il sole*
 8,15a, *Perciò approvo l'allegria, perché l'uomo non ha altra felicità sotto il sole che mangiare, bere e stare allegro*
 9,7-9a, *Và, mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto... In ogni tempo le tue vesti siano bianche e il profumo non manchi sul tuo capo....Godi la vita con la sposa che ami*

11,7-12,1a, *Stia 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. Caccia la malinconia dal tuo cuore, allontana dal tuo corpo il dolore....Ricordati del tuo Creatore*

Per comprendere a fondo il ruolo di queste pericopi all'interno del libro occorre passare in rassegna i contesti nei quali sono inserite. Il punto che ricorre nei contesti immediati di tutti i versetti sopra citati riguarda il 'dono di Dio': l'opportunità che egli dà di godersi la vita. Altri tre motivi sono: la necessità di accettare la propria parte, che è immutabile (2,26; 3,14; 3,22b; 5,18; 9,9), la brevità della vita (5,17b; 9,9b; 11,9; 12,1b) e l'ignoranza del futuro da parte dell'uomo (3,11; 3,22b). Questi motivi apparentemente deprimenti vengono mutati da Qoelet in incentivi a godersi tutto ciò che Dio dispensa al presente. Ciò appare chiaro se si considerano i brani nei loro contesti più remoti.

1) Qo 2,24-26 conclude la sezione 1,12-2,26 nella quale l'autore lamenta che i suoi sforzi per trovare soddisfazione prima nell'acquisizione del piacere, poi della sapienza sono falliti ed egli è giunto ad odiare la vita (2,17) e il suo lavoro senza frutto (2,18). Nello sforzo umano, dunque non c'è gioia. La risposta al problema viene dal v 24: l'uomo può trovare gioia nelle cose della vita, perché queste vengono dalla mano di Dio. Solo Dio può dare gioia e piacere.

2) Il tema di 3,1-15 è come l'uomo deve comportarsi di fronte all'ignoranza del futuro. Le cose che accadono all'uomo (es nascita e morte) accadono nel tempo che Dio ha fissato, perché egli ha fatto ogni cosa a suo tempo (3,11), però siccome l'uomo non può comprendere le cose che Dio fa e l'ordine di esse, a che serve all'uomo affannarsi?. Tuttavia ancora una volta l'uomo che accetta ciò che Dio dà trova la gioia (3,13). Il messaggio è molto positivo: proprio perché l'uomo ignora ciò che gli riserva il futuro, deve riconoscere e usare appieno dei doni che Dio gli dà nel momento presente.

3) Il tema di 3, 16-22 è l'ingiustizia nel mondo. Davanti a questo problema Qoelet riafferma il credo tradizionale che *Dio giudicherà il giusto e l'empio* (3,17), ma la difficoltà è che l'uomo non sa quando questo accadrà. Davanti a questo stato di cose di nuovo Qoelet assume una posizione positiva: in fondo è *non c'è nulla di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché questa è la sua sorte. Chi potrà infatti condurlo a vedere ciò che avverrà dopo di lui?* (3,22)

4) Qo 5,9-19 parla della ricchezza. Da essa non può venire alcuna soddisfazione (5,9), essa non dura e si può facilmente perdere (5,12-13), non può essere portata con sé al momento della morte. A questo punto ricorre il ritornello che invita a mangiare, bere e gioire (5,17) e anche a godere delle proprie ricchezze, ma solo perché è Dio che concede questo (5,18).

5) Il tema di 8,10-15 è simile al precedente. Il cuore del problema è espresso dal v.11, *Poiché non si dà una sentenza immediata contro una cattiva azione, per questo il cuore dei figli dell'uomo è pieno di voglia di fare il male*. La risposta di Qoelet è: *Tuttavia so che saranno felici coloro che temono Dio....e non sarà felice l'empio* (8,12). Apparentemente in contraddizione con il verso seguente, sembra una glossa scritta per salvare l'ortodossia, ma in realtà è in linea con 3,17 che prevede un giudizio dei buoni e dei cattivi di cui ignorano il tempo. Per questo occorre resistere alla tentazione di imitare il malvagio e invece cogliere l'occasione che Dio porge, *perché l'uomo non ha altra felicità sotto il sole, che mangiare e bere e stare allegro* (8,15).

6) 9,1-10 affronta due problemi: l'uomo non sa se le sue azioni sono gradite a Dio (9,1) e la morte sarà uguale per tutti (9,2-3a). In 9,3b Qoelet descrive come gli uomini reagiscono comunemente a questi fatti: essi si danno al male, perché non c'è alcun freno, oppure cadono preda della follia di voler raggiungere qualcosa con le loro forze. Qoelet offre invece una via migliore: la vita è il dono più prezioso che Dio ha dato (9,4-6), e bisogna godersi la vita, perché proprio per il fatto che Dio dà la possibilità di gioirne, significa che ha già gradito le opere di coloro cui è data questa possibilità.

7) Per quanto riguarda 11,7-12,7, l'invito a godersi la vita viene all'inizio di questa sezione finale del libro (11,8-10) ed è seguito dalla famosa descrizione della vecchiaia che culmina nella morte. Il quadro sembrerebbe triste, invece la nota prevalente, espressa mediante degli imperativi, è positiva. Godersi la vita è un comando (11,9-10), perché questo è il modo per ricordarsi del Creatore, in fondo è fare la sua volontà (12,1). La brevità della vita stessa è un motivo ulteriore per goderla (11,10).

Riassumendo, in queste sette sezioni del libro Qoelet ha affrontato sette problemi della vita umana proponendo conclusioni positive:

1. La vanità dello sforzo umano (1,12-2,26)
2. La vanità dell'ignoranza del futuro da parte dell'uomo (3,1-15)
3. La vanità della presenza dell'ingiustizia nel mondo (3,16-22)
4. La vanità dell'inseguire la ricchezza (5,9-19)

5. La vanità della malvagità impunita (8,10-15)
6. La vanità del fatto che tutti gli uomini condividono la stessa sorte (9,1-10)
7. La vanità della brevità della vita umana (11,7-12,7)

Qoelet non solo non nega l'esistenza di queste vanità, ma le enfatizza, tanto da essere tacciato di essere maestro di pessimismo. Nonostante ciò, è proprio da esse che egli trae risposte positive, che in un certo senso trascendono i mali di cui il Creatore permette l'esistenza. Le conclusioni di Qoelet possono essere così riassunte: ciò che di buono Dio ci ha dato per la nostra gioia va preso con gratitudine, perché questo è fare la sua volontà; l'uomo deve accettare l'ignoranza dei piani di Dio, perché non può cambiare la sorte che egli ha deciso per gli uomini; riconoscere che la fatica è parte di ciò che Dio ha dato all'uomo nella sua vita, gli impedisce di contare sui propri sforzi e lo mette in grado di trovare gioia nonostante il travaglio. La vita umana è dunque una triste faccenda e quindi vanità, però questo non è una contraddizione del suo insegnamento positivo, bensì un supporto ad esso.

E' vero che nel testo del Qoelet ci sono espressioni molto negative, ma frasi come la famosa *così ho preso in odio la vita* (2,17), se ben esaminate non sono parte dell'insegnamento di Qoelet, ma del pensiero del 'supposto' Salomone e riflettono la delusione da lui provata prima di giungere alle riflessioni più mature che culminano nella positiva conclusione di 2,24-26. In questa ottica va letta anche la riflessione di 6,3-5, che sarebbe stato meglio non essere nati. Qoelet non fa qui una osservazione generale, semplicemente si riferisce in generale a chi possiede ogni vantaggio dalla vita, ma che non ne approfitta per goderne. L'unico passo che sembra veramente negativo è 4,2-3, dove i morti sono proclamati più felici dei vivi, lamentazione nella quale Qoelet prorompe dopo aver visto tutte le azioni malvagie che si commettono sotto il sole. Questa triste riflessione non è unica nell'AT, Gb 3 e Ger 20,14-18 si esprimono in modo simile. Geremia in particolare, però fa comprendere che la disperazione del momento non esprime il suo atteggiamento di fondo che è, invece, permeato di profonda fede. Così l'espressione di Qoelet non deve essere interpretata come la sua ultima parola sulla vita, ma piuttosto come espressione del suo credere nella vanità del mondo, che gli permette di esprimere il suo consiglio positivo. Vedasi 9,4, *Certo, finché si resta uniti alla società dei viventi c'è speranza: meglio un cane vivo che un leone morto* e 8,15, *Perciò approvo l'allegria*, che sembra essere veramente il consiglio fondamentale che l'autore ha inteso dare ai suoi lettori.

IL LIBRO DEL SIRACIDE

Bibliografia: R.E.MURPHY, 'Ben Sira: il sapiente tradizionalista', in *L'albero della vita*, 91-110; V.M.ASENSIO, 'Il libro dell'Ecclesiastico', *Libri sapienziali e altri scritti*, 175-208; G.VON RAD, 'La sapienza di Gesù di Sirac', in *La sapienza in Israele*, 216-252; J.RYBOLT, *Siracide*, Queriniana, Brescia 1997; J.G.GAMMIE, 'The Sage in Sirach', in *The Sage in Israel*.

Introduzione

Secondo gli studiosi il libro del Siracide costituisce l'esempio più completo di letteratura sapienziale dell'Antico Testamento. A questo è forse dovuta la grande popolarità di cui ha goduto sia nell'ambiente giudaico che in quello cristiano. Che l'autore sia fortemente condizionato dalla tradizione dottrinale degli antichi appare evidente sia dalle tematiche che dalle dichiarazioni aperte come quella contenuta in 8,9, *Non trascurare i discorsi dei vecchi, perché anche loro hanno imparato dai loro padri; da essi imparerai l'accorgimento e come rispondere a tempo opportuno*. Quello che stupisce enormemente è il fatto, che nonostante il contenuto perfettamente ortodosso, a differenza di libri più 'contestatori' come il Qoelet, l'opera non sia stata ammessa nel canone ebraico, anche se viene citato molte volte dal Talmud spesso accompagnato dalla formula 'Poiché sta scritto / come è scritto', riservata esclusivamente alla citazione dei testi ispirati.

Il Titolo e l'autore

Il titolo originale è conosciuto attraverso la tradizione greca e siriana, recanti in alcuni manoscritti un colofone che definisce l'opera *Sapienza di Gesù figlio di Sirac* e *Sapienza di Gesù, figlio di Eleazar, figlio di Sira*. Nella tradizione cristiana è stato chiamato *Ecclesiastico* sulla scorta dei manoscritti latini della Vulgata di S.Girolamo. In realtà questo titolo risale al tempo di Cipriano (morto nel 258 d.C.) ed è forse dovuto al fatto che i cristiani ne facevano un ampio uso.

La conclusione del libro (50,27) recita: *Una dottrina di sapienza e di scienza ha condensato in questo libro Gesù figlio di Sirac, figlio di Eleàzaro, di Gerusalemme, che ha riversato come pioggia la sapienza dal cuore*. E' una cosa insolita per i libri biblici che generalmente non erano firmati o erano tutt'al più attribuiti pseudepigraficamente a personaggi importanti del passato (Salomone, Davide). Tutti gli studiosi concordano nel considerare il Siracide come uno dei saggi di Israele, impegnato nell'attività di insegnamento a Gerusalemme. In realtà egli stesso si considera come l'esecutore testamentario dei sapienti antichi, la cui tradizione ha ereditato e che ha cercato di trasmettere. Tre passi particolarmente significativi dicono la comprensione che l'autore ha di se stesso: 24,30-33; 33,16-18; 50,27-29. Il primo brano recita: *Farò ancora splendere la mia dottrina come l'aurora; la farò brillare molto lontano. Riverserò ancora l'insegnamento come una profezia, lo lascerò per le generazioni future*. Siccome la Sapienza e la Tora' sono paragonate ai grandi fiumi dell'antichità (24,23-25) egli sviluppa la metafora

dell'acqua applicandola a se stesso: *Ed ecco il mio canale è diventato un fiume, il mio fiume è diventato un mare* (24,29). E' evidente la professione di maestro di sapienza, al servizio di coloro che vogliono istruirsi in essa, *Badate che non ho faticato solo per me, ma per quanti cercano l'istruzione* (33,18). Comunque l'opera compiuta è dono di Dio, *Io mi sono dedicato per ultimo allo studio, come un racimolatore dietro i vendemmiatori. Con la benedizione del Signore ho raggiunto lo scopo...* (33,16-17).

Siracide ha un'alta opinione del sapiente e ne dà una descrizione ideale, che rivela quale sia l'obiettivo che egli ha perseguito nella sua vita. Il brano 38,24-39,11 mette in relazione la professione dello scriba agli altri mestieri: la vocazione del saggio supera tutte le altre per nobiltà, perché egli *si applica e medita la legge (Torah) dell'Altissimo*, si interessa alla sapienza degli antichi e studia le profezie (i tre blocchi in cui è divisa la bibbia ebraica). Il saggio è anche un uomo di preghiera: *Di buon mattino rivolge il cuore al Signore, che lo ha creato, prega davanti all'Altissimo, apre la bocca alla preghiera, implora per i suoi peccati. Se questa è la volontà del Signore grande, egli sarà ricolmato di spirito di intelligenza, come pioggia effonderà parole di sapienza* (39,5-6). Il quadro che poi dà dello scriba (39,9-11) è senz'altro idealizzato, però rispecchia decisamente quanto Siracide ricercava per sé. Anche le allusioni ai viaggi del saggio e la sua comparsa davanti ai governanti (39,4) sono indicazioni autobiografiche.

Data e luogo di composizione

La data che gli studiosi ritengono più appropriata per la composizione del *Siracide* è il primo quarto del secondo secolo a.C., prima della rivolta dei Maccabei scoppiata nel 168 a.C. Per quanto riguarda il luogo di composizione gli studiosi sono generalmente d'accordo su Gerusalemme, in considerazione della formazione di Sirac, della buona conoscenza della tradizioni sapienziali e teologiche di Israele e anche la sua dimestichezza con la cultura ellenistica che doveva far sentire il suo influsso molto di più nella capitale che in altre parti del paese.

Il testo del libro

Il testo di questo libro ha una storia molto complessa, in quanto, pur se scritto originariamente in ebraico (la chiesa cristiana lo conosceva mediante la versione greca prima, latina poi e quindi nelle varie traduzioni in altre lingue), nel mondo occidentale non si ha traccia del testo ebraico dall'epoca di S.Girolamo (che tradusse dall'originale) fino al 1896, anno in cui Salomon Schechter ritrovò quasi due terzi dei manoscritti del testo ebraico in una geniza (magazzino / ripostiglio in cui venivano deposti i rotoli consumati o illeggibili) del Cairo. Nel 1956 furono scoperti in una grotta di Qumran i frammenti di 6,20-31 e alcune lettere di 6,14-15 appartenenti a manoscritti della seconda metà del I sec. A.C., quindi il frammento di 51,13-20, risalente forse alla prima metà del I secolo d.C.. Lo scavo poi nella fortezza di Masada (1964) riportò alla luce il brano di 39,27-44,71, scritto forse un centinaio di anni dopo che il libro fu composto. Da ultimo, sempre fra i manoscritti della geniza del Cairo fu ritrovato un foglio contenente il testo di 31,24-32,7 e 32,12-33,8. Oggigiorno sembra del tutto chiaro che il testo originale sia stato scritto in ebraico. Sia nella tradizione ebraica che in quella greca il testo del

Siracide conosce due versioni: una breve e una lunga, realtà non nuova per i libri biblici (cfr. i libri di Geremia e Giobbe).

I generi letterari contenuti nel Siracide

L'autore ha usato tutta la gamma dei generi propri della letteratura sapienziale: oltre ai generi compresi nel *masal*, il Siracide comprende anche *inni*, *autobiografie*, il genere *onomastico*, *preghiere*, il *grande poema didascalico*, il *poema didascalico breve*, l'*istruzione*, un *salmo di ringraziamento*. A questo si aggiunga il *proverbio numerico*, abbondantemente presente nel libro dei Proverbi. Alcuni esempi: 23,16-18; 25,7-11; 26,5-6; 50,25-26. Anche il *poema didascalico breve*, finalizzato ad insegnare una vita retta, può considerarsi parte del *masal* (10,6-18, contro l'orgoglio; 22,19-26, sull'amicizia; 27,22-29, sull'ipocrisia). L'*istruzione* presenta le caratteristiche del poema didascalico e in più aggiunge formule come 'figlio mio', e altre del genere seguite dal tempo verbale all'imperativo (10,26-11,9; 12,1-7; 13,8-13; 31,12-24). Ben Sira fa anche uso dell'*ammonizione*, di cui una forma particolare è la proibizione introdotta per esempio da 'non dire'. E' una raccomandazione a non fare / ascoltare qualcosa suggerita da una massima che viene citata (es 5,1-6, *Non fidare nelle tue ricchezze e non dire 'questo mi basta'. Non seguire il tuo istinto e la tua forza, assecondando le passioni del tuo cuore. Non dire 'chi mi dominerà?' perché il Signore senza dubbio farà giustizia. Non dire 'ho peccato e che cosa mi è successo?', perché il Signore è paziente. Non essere troppo sicuro del perdono tanto da aggiungere peccato a peccato. Non dire 'la sua misericordia è grande'; mi perdonerà i molti peccati*. Cfr. anche 15,11-12; 16,17-18).

L'*inno* non è da intendersi necessariamente secondo categorie liturgiche, in quanto non sempre c'è l'invito alla lode o alla contemplazione e comprende qualunque brano poetico che abbia per oggetto Dio, e proclami le sue opere e le sue qualità. Tre inni presenti nel libro sono particolarmente interessanti (16,24-18,14,.... *Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa tornare di nuovo. Egli assegnò agli uomini giorni contati e un tempo fissato, diede loro il dominio di quanto è sulla terra...*; 39,12-35, che è un invito alla lode di Dio, il quale provvede tutto a suo tempo, anche la retribuzione per i giusti e per gli ingiusti....*Ascoltate, figli santi e crescete come una pianta di rose su un torrente. Come incenso spandete un buon profumo,benedite il Signore per tutte le sue opere, magnificate il suo nome; proclamate le sue lodi...* In questo si differenzia nettamente sia da Giobbe che da Qoelet, di cui non sembra tenere minimamente conto; 42,15-43,33, *Ricorderò ora le opere del Signore...Con le parole del Signore sono state create le sue opere...neppure i santi del Signore sono in grado di narrare tutte le sue meraviglie...*).

Con la *narrazione autobiografica* il saggio descrive un evento della propria vita cercando, attraverso di esso, di mettere in guardia i destinatari da un certo tipo di esperienza negativa al fine di evitare conseguenze disastrose per la propria vita o di indirizzare alla via della sapienza (24,30-3, *...farò ancora splendere la mia dottrina come l'aurora.....vedete non ho lavorato solo per me...*; 33,16-18, *...badate che non ho faticato solo per me, ma per quanti ricercano*

l'istruzione. Ascoltatemi, capi del popolo...; 51,13-22, Quando ero ancora giovane, prima di viaggiare, ricercai assiduamente la sapienza nella preghiera...).

I *poemi onomastici* sono una sorta di elenchi di nomi di specie animali, vegetali, minerali, di popoli e altri elementi del mondo naturale, presenti in vari punti della letteratura sapienziale. Nel Siracide sono presenti soprattutto negli inni (39,26-30, *Le cose di prima necessità per la vita dell'uomo sono: acqua, fuoco, ferro e sale...*; 42,15-43,33). Anche la descrizione dei mestieri in 38,24-34 (lo scriba, l'artigiano, l'artista, il fabbro, il vasaio) può considerarsi un poema onomastico.

Nel Siracide, a differenza che nel resto della letteratura sapienziale, compaiono anche due *preghiere* di domanda (22,27-23,6 e 36,1-22): nella prima l'autore chiede il dominio di sé (*Chi porrà una guardia sulla mia bocca, sulle mie labbra un sigillo prudente...?*) e nella seconda chiede la liberazione e la rinascita di Israele (*Abbi pietà di noi; Signore Dio di tutto....alza la tua mano sulle nazioni straniere...*). E' evidente il risvolto politico del brano: le nazioni straniere contro le quali Yahweh dovrebbe alzare la sua mano sono con ogni probabilità i Seleucidi che avevano iniziato a dominare in Palestina dopo il 198 a.C.. In questo modo Dio rinnoverà i prodigi dell'esodo contro i nemici del suo popolo e i giudei della diaspora saranno ricondotti in patria..

Il *grande poema didascalico* cc. 44-50 è costituito dall'elogio degli antenati dei quali si ricordano le gesta e le virtù, a partire dai patriarchi pre-diluviani (Enoch, Noè), ai patriarchi storici (Abramo, Isacco, Giacobbe), ai fautori dell'esodo (Mosé, Aronne, Pincas, Giosuè), i giudici e i re di Israele.

Alla conclusione del libro si incontra un *salmo di ringraziamento individuale* (51,1-12), che segue verosimilmente modelli anteriori.

Artifici retorici e stilistici

Per quanto riguarda lo stile, il Siracide segue senza dubbio i modelli della poesia ebraica. In genere prevale l'uso del *parallelismo*: antitetico, sinonimico e sintetico (esempi di parallelismo sinonimico si trovano in 22,19; 32,18; 7,19). Come in genere nella poesia ebraica sono frequenti l'*allitterazione*, l'*assonanza*, il *chiasmo* e spesso ricorrono dei *ritornelli* (2,7-9, *quanti temete il Signore*, usato per tre volte; 2,12-14, *guai*, che si ripete per tre volte; 2,15-17, *coloro che temono il Signore*, ripetuto ancora tre volte; 39,12-35 contiene per tre volte la formula *non c'è da dire*; in 19,13-17 si ripete in parallelo per quattro volte *interroga...*; *un amico fedele* ricorre per tre volte in 6,14-16. Il Siracide usa anche altre forme minori presenti nella tradizione sapienziale come i detti che iniziano con la formula *è meglio....che* (10,27; 20,18.31; 30,14); le serie di imperativi negativi, *non fare...*, *non dire.....* (7,1-20; 8,1-19; 9,1-12; 11,2.4.7-9) le serie positive, introdotte da *c'è chi...* (11,11.12.18; 20,5-6.9); i macarismi (14,1-2.20-21; 26,1); le domande retoriche (10,29; 13,17).

La struttura del libro

I tentativi fatti dagli studiosi per individuare una struttura definitiva del libro sono stati infruttuosi e la questione è tuttora dibattuta.

Qualche autorevole studioso ha individuato nel corpus del libro tre grandi sezioni dette 'inniche', perché si aprono tutte con un inno, e che espongono una profonda teologia della creazione (1,1-10); 24,1-21 in cui la sapienza fa l'autoelogio e descrive la sua presenza in Israele, dove ha portato i suoi frutti, soprattutto in quanto identificata con la Torah; 42,15-43,33, che canta la gloria di Dio nella creazione. I tre grandi blocchi che strutturerebbero il libro sono dunque: 1,1-23,27; 24,1-42,14; 42,15-50,29. Attraverso i tre inni si snoda un piano letterario come segue: la sapienza, nata da Dio, in particolare ha posto la sua dimora in mezzo al popolo eletto sotto la specie del libro dell'alleanza di Yahweh con Mosè, ma è stata anche effusa su tutto il creato le cui opere ne sono pervase. Essa è anche espressione dell'onniscienza dell'Onnipotente e scruta ogni cosa, anche il presente e il futuro.

Contenuto e finalità del libro

Il contenuto del libro è estremamente variegato e, come si è detto, è composto da una miriade di piccoli blocchi tematici, che talvolta si ripetono in varie parti dell'opera, dando l'impressione che il Siracide sia un'opera composita, frutto di più mani. Scorrendo i capitoli del libro è possibile fare un indice dei temi che si incontrano e che ricorrono in varie parti:

a. Varietà tematiche

Amicizia: 6,5-17; 9, 10-16; 11,29-12,18

Amici e nemici: 22,19-26; 27,16-21; 37,1-15

Autobiografie: 24,28-32; 33,16-18; 34,9-13; 50,27-29; 51,13-30

Comandi e proibizioni: 4,1-6,4; 7,1-8,19

Consiglio: 37,7-15

Creazione: 16,24-18,14; 39,12-35; 42,15-43,33

Discrezione e moderazione: 11,7-28

Dominio di sé: 18,30-19,3; 37,27-31

Donne, mogli, figlie: 9,1-9; 23,22-26; 25,13-26,18; 36,21-27; 42,9-14

Elogio dei Padri: 44,1-49,16

Elemosina e prestiti: 29,1-20

Galateo a tavola: 31,12-32,13

Genitori e figli: 3,1-16; 7,23-25; 16,1-4; 30,1-13; 41,5-10

Inni: (alla creazione) 16,24-18,14; 42,15-43,33; (alla provvidenza) 32,14-33,18; 39,12-35

Legge: 9,15; 11,1; 17,10-11; 19,18; 24,22-23; 32,14-33,3; 35,1; 39,1

Lingua: 5,9-15; 23,7-15; 28,8-26; (silenzio) 20,1-8

Medici: 38,1-15

Morte: 14,11-19; 38,16-23; 41,1-4

Paradossi: 20,9-31

Peccato ed empietà: 16,5-23; 19,18-20,31; 21,1-22,2

Perdono: 28,1-7

Preghiere: 22,27-23,6; 36,1-17; 50,22-24; 51,1-12

Professioni: 38,24-39,11

Ricchezza: 11,10-21; 14,11-19; 31,1-11; (ricchi e poveri) 13,1-14,10

Sacrificio: 34,21-35,13

Sapienza e timore del Signore: 1,1-10; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 24; 51,13-30; 19,18-20,31; 21,11-26; 32,14-33,6; 37,16-26; 38,24-39,11

Sheol: 14,16-17; 17,22-23

Sommo sacerdote Simone: 50,1-21

Timore del Signore: (citato spessissimo anche con Sapienza) 1,9-2,18

Umiltà: 3,17-24; 7,16-17; 10,28

Vergogna: 41,17-42,14

b. coerenza dell'opera

La ricchezza e ripetitività degli argomenti potrebbe anche far pensare ad una raccolta di appunti scolastici, che Siracide avrebbe avuto modo di comporre e sistematizzare nella sua scuola di Gerusalemme. Seguendo l'andamento delle tre sezioni sopra proposte, il libro proporrebbe un discorso che si snoda nel modo seguente:

la *prima sezione* (1,1-23,37), divisa in *quattro sottosezioni* introduce l'origine e la natura della sapienza (1,1-10), che si raggiunge mediante il timore del Signore (1,11-20); seguono alcune condizioni umane necessarie per potersi accingere all'acquisizione della sapienza, autocontrollo, sincerità (1,22-30), pazienza e fedeltà (2,1-18); quindi vengono presentati gli ambiti in cui occorre esercitare la virtù: la famiglia (3,1-16), la società e in particolare i poveri (3,30-4,10). Anche la seconda sottosezione si apre con una presentazione della sapienza, questa volta vista come educatrice (4,11-19), che sarebbe il corrispondente di 1,1-10 nella prima sottosezione); segue una nuova introduzione degli ambiti in cui l'uomo deve mostrare l'esercizio della sua sapienza: la società (7,1-17), la famiglia (7,18-28), la religione (7,29-36). Fin qui i precetti sono positivi, poi alcuni passi della terza sottosezione che segue indicano ciò che si deve evitare, spesso introdotti da imperativi negativi: evitare rapporti umani sbagliati (8,1-19), soprattutto le donne pericolose (9,1-9), non abbandonare le buone amicizie (9,10-16). La quarta sottosezione della prima grande parte dell'opera è introdotta da un salmo sulla sapienza (14,20-15,10) e sulla protezione che tocca a coloro che la cercano. Chi pecca lo fa responsabilmente, perché non accoglie i precetti del Signore (15,11-20) e ci si deve anche aspettare una punizione degli errori da parte di Dio (16,1-14), perché egli ha sempre davanti la condotta dell'uomo (17,15), anche se poi si mostra misericordioso e giusto (17,15-24) pronto a perdonare, se l'uomo si pente (17,24).

La *seconda grande sezione* (24,1-42,14) riprende le tematiche della prima sviluppandone alcune (es il tema della donna buona e cattiva, 25,13-26,27) e aggiungendo qualcosa di nuovo (es i segreti, 27,16-21; l'ipocrisia, 27,22-29; la vendetta, 27,30-28,7; le risse, 28,8-12; i prestiti, 29,1-20; il castigo dei figli, 30,1-13; la salute, 30,14-25; il galateo a tavola, 31,12-24; il vino, 31,25-31; i testamenti, 33,20-24).

Concludendo quello che riguarda le prime due parti dell'opera si vede una certa coerenza tematica, tanto che c'è chi ha individuato in 14,20-18,14 un intero piccolo trattato sul peccato e in 27,8-28,26 un blocco sui pericoli della lingua.

Il *terzo grande blocco* (42,15-50,29) vuole ricapitolare i temi precedentemente trattati presentando la sapienza nella natura (42,15-43,33) e nella storia (44,1-50,29), guidata dalle grandi figure di Israele. I due ambiti sono strettamente legati, perché Dio ha immesso la sapienza nella creazione, questa poi stabilisce la sua dimora in Israele e fruttificando in mezzo al popolo eletto, dà origine ai grandi uomini che hanno popolato la storia della salvezza, i quali non sono altro che la manifestazione della sapienza divina.

I grandi temi del Siracide e la sapienza di Israele

a. La Sapienza

Una buona introduzione al mondo delle idee del libro è fornita, all'inizio, dal *prologo* (1,1-10): *Ogni sapienza viene dal Signore, ed è sempre con lui.....prima di ogni cosa fu creata la sapienza, e la saggia prudenza è da sempre. A chi fu rivelata la radice della sapienza? chi conosce i suoi disegni? Uno solo è sapiente, molto terribile, seduto sopra il trono. 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 lo amano.* La sapienza dunque è presso Dio e appartiene a lui. Egli poi la effonde generosamente su tutte le creature e per questo si può parlare di una sapienza come dote umana, quasi un carisma accordato da Dio. Questa apertura è una sintesi della nozione di sapienza come è stata elaborata dalla tradizione didattica precedente e con questa introduzione Siracide espone quello che sarà il soggetto di tutta la sua opera: la Sapienza. Leggendo poi il libro il lettore scoprirà di volta in volta quante sfumature acquista il concetto di sapienza, che può essere ordine del creato o virtù da praticare. In primo piano si trova il concetto di sapienza come qualità umana, per la cui acquisizione bisogna impegnarsi (6,18-33, *Figlio, sin dalla giovinezza medita la disciplina, conseguirai la sapienza fino alla canizie. Accostati ad essa come chi ara e chi semina e attendi i suoi ottimi frutti; poiché faticherai un po' per coltivarla, ma presto mangerai dei suoi prodotti...Introduci i tuoi piedi nei suoi ceppi, il collo nella sua catena....avvicinati ad essa con tutta l'anima...seguine le orme e cercala, ti si manifesterà; e una volta raggiunta non lasciarla. Alla fine troverai in lei il riposo ed essa ti si cambierà in gioia...*).

Tuttavia nel libro ci sono dei passi secondo i quali la sapienza non è l'oggetto di uno sforzo umano, ma è essa stessa ad agire nei confronti dell'uomo per formarlo: essa gli va incontro, lo accoglie, lo nutre, lo eleva (15,2-7,), anche se a volte lo fa passare per terreni tortuosi, perché impari ad avere fiducia in lei (4,11-19).

La sapienza di cui tratta il libro del Siracide è una potenza ordinatrice e salvifica nel campo della creazione, alla quale l'uomo è sottomesso. Essa cerca la creatura umana per condurla alla conoscenza.

b) Il sapiente

Se la sapienza è così importante nella vita dell'uomo, è chiaro che l'espressione più alta dell'impegno umano è quella di colui che dedica l'intera sua vita alla ricerca e all'insegnamento di essa: lo scriba / il saggio. I cc. 38,24-39,11 passano in rassegna vari mestieri e occupazioni, ma fra tutte la più eccellente è quella dello scriba il quale dona il suo tempo e il suo impegno allo studio della legge dell'Altissimo. Tutti i mestieri sono utili, socialmente, ma non chiunque li esercita è ricercato nel consiglio del popolo, né ha un posto speciale nell'assemblea. Solo ai 'saggi' spetta sedere sul 'seggio del giudice', perché conosce il diritto e fa brillare la sua istruzione, compare tra gli autori dei proverbi. Il Siracide fa dunque una sostanziale differenza tra chi si occupa delle cose materiali e chi si occupa di quelle divine. Sottolineando l'eccellenza di quest'ultima categoria, l'autore fa per la prima volta nella tradizione di Israele una categorizzazione precisa del sapiente. In che cosa si distingue il sapiente idealizzato da Ben Sirac da quello presentato dalla tradizione? Siracide lo identifica con colui che si dedica allo studio della Torah e delle profezie (39,1-2), il che evidenzia lo stadio di evoluzione al quale è giunto il concetto di Sapienza: questa e la legge sono oramai identificate. Per il resto, come in passato, il sapiente *indaga la sapienza di tutti gli antichi....conserva i detti degli uomini famosi, penetra la sottigliezza delle parabole, indaga il senso recondito dei proverbi e si occupa degli enigmi delle parabole* (39,1-3). Anche il concetto di sapiente ha dunque subito una evoluzione: l'esperto di enigmi, studioso di retorica, il forgiatore di detti, il maestro di sapienza, si fonde con l'uomo di preghiera, che *di buon mattino rivolge il suo cuore al Signore che lo ha creato, prega davanti all'Altissimo, apre la bocca alla preghiera, implora per i suoi peccati* (39,5): la sapienza, una volta popolare, di carattere secolare, si è pian piano 'sacralizzata' ed è al servizio delle tradizioni legali e religiose di Israele.

c) Il timore di Dio

Secondo quanto appena detto, la devozione costituisce uno degli elementi basilari nel cammino verso la sapienza e in Siracide diventa quasi un soggetto indipendente. Anche nella tradizione sapienziale il timore di Dio era principio di sapienza (cfr. il prologo di Prv 1,1-7). Siracide lo ripete più volte (1,12, *Principio della sapienza è temere il Signore*; 1,14, *Pienezza della sapienza è temere il Signore, essa inebria di frutti i propri devoti*; 1,16, *Corona della sapienza è il timore del Signore*; 1,18, *Radice della sapienza è temere il Signore; i suoi rami sono lunga vita*; 1,24, *Il timore del Signore è sapienza e istruzione*), tuttavia ha bisogno di un maggior sfoggio di parole. Per gli antichi maestri di sapienza bastava una semplice frase per dire che il timore di Dio è principio di sapienza, perché tutti sapevano immediatamente che cosa fosse il timore di Dio, Siracide, invece deve spiegarlo. Nella sapienza precedente il timore di Dio coincideva con l'obbligo di fare la sua volontà, con il Siracide esso diventa un contenuto della coscienza, di sentimenti e volontà. Il timore di Dio infatti è gioia (1,9-10, *Il timore del Signore è gloria e vanto, gioia e corona di esultanza. Il timore del Signore allieta il cuore e dà contentezza, gioia e lunga vita*), umiltà (1,27-29, *Non esaltarti per non cadere...il Signore svelerà i tuoi segreti e ti umilierà davanti all'assemblea, perché non hai ricercato il timore del Signore.*), amore di Dio (2,15-16, *Coloro che temono il Signore non disobbediscono alle sue parole; e*

coloro che lo amano seguono le sue vie: Coloro che temono il Signore cercano di piacergli e coloro che lo amano si saziano della legge). Ciascuno di questi aspetti definisce il timore di Dio e dietro a ciascuno di essi c'è una lunga tradizione di esperienza. Il timore di Dio cerca lui ed è orientato verso di lui (32,14, *Chi teme il Signore accetterà la correzione, coloro che lo ricercano troveranno il suo favore*). Ma particolarmente importante è l'adesione del timore di Dio alla Torah.

d) *La Torah*

Questo è il punto sul quale il Siracide si differenzia maggiormente dalla tradizione sapienziale precedente. Nel Siracide la Torah gioca un ruolo importante e ciò nettamente sotto la forma di una legge scritta (cfr. 1,23; 6,37; 10,20; 15,1.15; 19,17.18; 21,11; 23,27 ecc). Nei libri sapienziali precedenti manca qualunque indicazione in questo senso, mentre Siracide ha bisogno di fare riferimento ai comandamenti per definire e interpretare il timore di Dio. Per gli antichi, come già detto il timore di Dio coincideva con il fare la sua volontà, ma questa volontà divina, in tempi posteriori è presente nella Torah: è dunque l'adattamento ai tempi nuovi che fa la differenza fra Siracide e antichi maestri, non sono i concetti di base, anche se talvolta egli identifica letteralmente il timore di Dio con la Torah e questa con la Sapienza (1,16; 19,18; 21,11).

La retribuzione e il problema della teodicea

E' uno degli elementi dottrinali presenti nel Siracide, che vengono considerati come contraddittori. In realtà Siracide cerca di dare risposta in vari modi al problema della retribuzione, strettamente legato a quello della presenza del male: da una parte è la logica stessa del servizio a Dio che richiede di essere messi alla prova (2,1ss, *Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione...*), dall'altra è la Sapienza stessa che mette alla prova (4,17-19, *La Sapienza...si prende cura di quanti la cercano...dapprima li condurrà per luoghi tortuosi....li tormenterà con la sua disciplina...*). In altri esempi Siracide sembra rispondere ad alcuni antagonisti, accusatori di Dio e negatori della sua giustizia. Lo fa in particolare usando l'antica forma letteraria del dibattito introdotta dall'espressione *non si può dire* (15,11-12; 16,17; 5,1-6; 11,23-24) sempre usata in contesto pedagogico. Il problema è impostato in particolare nei tre grandi poemi didattici di cui il primo (16,24-17,14) appartiene ad un contesto più ampio che tratta della punizione del peccatore (15,11-18,14) e che risponde alla domanda: *Dio vede il peccato?*. L'enfasi che l'inno pone sull'ordine del creato, mette ancora più in evidenza la presenza del male che è violazione di questo ordine. Il secondo poema didattico (39,12-35) è sempre un invito alla lode perché l'ordine della creazione è buono (39,32-35), Dio ha creato cose buone per il giusto e cose cattive per il malvagio, ma quest'ultimo può stravolgere anche le cose buone, per questo ben Sirac afferma che il male è attitudinale nell'uomo. A suo tempo, comunque Dio punirà il male.

Nell'ultimo inno didattico (42,15-43,33) la lode per la grandezza dell'ordine del creato prevale sulla risposta polemica agli avversari. Una cosa tuttavia emerge: l'inadeguatezza che l'autore avverte nel tessere le lodi di Dio (42,17; 43,27-33) assieme al vocabolario usato

('gloria', 'meraviglie', 'terribile', 42,16-17.25; 43,2.8.29), che è lo stesso di 36,6 in cui invita Dio a ripetere i prodigi della storia della salvezza, esprimendo la tensione tra il passato glorioso e l'inattività presente della divinità. Le cose per il momento non sono come dovrebbero essere, perché il male prospera. Al tempo del Siracide si era persa la fiducia in alcuni segni della bontà divina, come la ricchezza, le alleanze davidica e di Aronne, il che dava origine ad un pessimismo dal quale Sirac non era completamente esente.

Un punto in comune con i precedenti libri sapienziali sta nel considerare Dio come giusto e imparziale (16,14, *Non sfuggirà il peccatore con la sua rapina, ma neppure la pazienza del pio sarà delusa*; 35,12, *il Signore è giudice e non v'è presso di lui preferenza di persone*; cfr. Sap 6,7; Gb 34,19). In sostanza il Siracide ripropone la tradizionale dottrina della retribuzione, secondo la quale gli uomini onesti vivono una vita felice e viceversa i malvagi (21,9-10; 41,5-13). Però il Siracide non crede nella resurrezione, pertanto la retribuzione dovrebbe avere luogo su questa terra. Uno dei momenti privilegiati in questo senso è proprio quello della morte. In particolare 11,26.28 (*E' facile per il Signore nel giorno della morte rendere all'uomo secondo la sua condotta. L'infelicità di un'ora fa dimenticare il benessere; alla morte di un uomo si rivelano le sue opere. Prima della fine non chiamare nessuno beato; un uomo si conosce veramente alla fine*) sembrerebbe suggerire una retribuzione ultraterrena. In realtà l'interpretazione esatta è che al momento della sua morte l'uomo ha uno sguardo panoramico sulla sua vita e vedrà se ha agito bene o male. Di conseguenza morirà tranquillo se la sua vita sarà stata ben vissuta, viceversa se sarà stata vuota: questa sarà la benedizione o la maledizione da parte di Dio nei suoi confronti; a nulla saranno servite ricchezza o potere nel giorno per eccellenza della 'sventura' (5,8), quello della morte. In sostanza se da una parte ben Sirac rifiuta la facile soluzione al problema del male mediante una ricompensa nell'aldilà, dall'altra tiene salda la tradizionale dottrina della retribuzione, ma la novità rispetto agli altri libri sapienziali è che egli lascia il campo dell'esperienza per passare a quello della conoscenza, psicologico e metafisico.

f. Il determinismo divino

Ancora Siracide tenta di rispondere alla domanda se è possibile che il malvagio riceva la punizione già su questa terra e su questo si vede come rispetto ai saggi precedenti l'atteggiamento sia diventato quello del teologo: la sua risposta tira in ballo il cosiddetto 'determinismo divino', che somiglia un po' a quello che la riforma protestante chiamerebbe 'predestinazione', con dei 'distinguo'. Cfr. 33,10-13, *Anche gli uomini provengono tutti dalla polvere...Ma il Signore li ha distinti nella sua grande sapienza, ha assegnato loro diversi destini. Alcuni li ha benedetti ed esaltati, altri li ha santificati e avvicinati a sé, altri li ha maledetti e umiliati e li ha scacciati dalle loro posizioni. Come l'argilla nelle mani del vasaio, che la forma a suo piacimento, così gli uomini nelle mani di colui che li ha creati, per retribuirli secondo la sua giustizia*. Tuttavia, anche se in queste frasi l'accento è posto sulla libertà delle disposizioni divine, ciò non significa che coloro che sono determinati da Dio al bene lo fanno, perché bisogna considerare che le disposizioni di Dio si trovano in opposizione polare. L'uomo si trova così tra il bene e il male e deve scegliere: egli sarà giusto o peccatore a seconda di ciò che

sceglie di fare. In questo modo è salvo anche il libero arbitrio. Cfr. 33,14-15, *Di fronte al male c'è il bene, di fronte alla morte la vita; così di fronte al pio il peccatore. Considera perciò tutte le opere dell'altissimo; due a due, una di fronte all'altra*. In sostanza Dio non ha creato nell'uomo la propensione verso il bene o verso il male, ma ha disposto che il risultato della sua scelta costruisca una vita giusta o meno. In questo senso ben Sirac insegna la difficile arte di trovare di volta in volta il giusto aspetto nelle realtà della vita, spesso ambigue, e di fare ciò che è giusto davanti a Dio. Nella pratica non vi può essere che una sola soluzione giusta e l'uomo, nella sua capacità di conoscere correttamente la realtà, può scegliere rettamente. Se dunque nella trama della creazione sia il bene che il male procedono da Dio, però paradossalmente l'uomo è un essere libero (15,14, *Non dire 'mi sono ribellato per colpa del Signore', perché ciò che egli detesta non devi farlo...Il Signore odia ogni abominio, esso non è voluto da chi teme Dio. Egli da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se vuoi osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere*). Si tratta spesso di trovare il 'momento favorevole', il *kairòs* (l'espressione ricorre circa sessanta volte nel testo greco), che l'uomo deve trovare per i compiti quotidiani, come il parlare con cognizione di causa e il saper tacere al momento giusto (4,23; 22,6; 6,8-11; 12,16; 19,5-12; ecc). Siracide usa una esortazione mutuata dalla tradizione antica: *Figlio mio, bada alle circostanze! (4,20) Poiché tra mattino e sera il tempo cambia*. Tuttavia la prospettiva di comprensione in cui la conoscenza antica si inserisce è molto cambiata, ma egli mette questa esperienza del cambiamento in rapporto con la teologia: è Dio che accorda all'uomo il suo tempo.

f. La creazione

Il problema ricompare nel contesto della teologia della creazione. Sir 39,12-35, *Quanto sono magnifiche tutte le opere del Signore! Ogni sua disposizione avrà luogo a suo tempo!..... Non c'è da dire 'che è questo? Perché quello? Poiché tutte le cose sono state create per un fine....Le sue vie sono diritte per i santi, ma per gli empi piene di inciampi. I beni per i buoni furono creati fin da principio, ma anche i mali per i peccatori. Le cose di prima necessità per la vita dell'uomo sono: acqua, fuoco, ferro e sale, farina di frumento, latte e miele, succo di uva, olio e vestito. Tutte queste cose per i pii sono beni, ma per i peccatori diventano mali*. In questo senso il Siracide tratta una linea che va in senso teologico: le cose sono diverse da quelle che appaiono. Vi sono cose che, pur essendo buone in quanto originate dalla benedizione divina, a suo tempo possono servire da castigo e diventare male per i peccatori e questo corrisponde all'ordine che Dio ha fissato per le sue opere e ciò per una disposizione segreta: *Tutte le opere del Signore sono buone; egli provvederà tutto a suo tempo* (39,33). Il problema è come Dio dirige gli avvenimenti: forse Siracide sta combattendo contro idee diverse dalla sua (implicite nel 'non c'è da dire') di persone che pretendono di giudicare di volta in volta l'agire di Dio per le cose negative che capitano. Per ben Sirac l'azione divina nella creazione e nella storia è di potenza e benedizione e ogni intervento di Dio nel mondo è buono, soddisfa ogni bisogno al tempo conveniente. Nella considerazione degli uomini fenomeni come il fuoco, la grandine, gli scorpioni, i serpenti sono una realtà negativa, però se Yahweh si irrita, anch'essi hanno il loro

tempo (39,30), questi fenomeni apparentemente negativi sono pure eccellenti e l'azione di Dio è buona e giusta anche in questa forma. Compito del sapiente è insegnare agli uomini a vedere di volta in volta ciò che è giusto, a sviluppare la loro capacità di discernimento e di scelta. Il Siracide non prende la vita alla leggera, non sottovaluta il compito di scegliere ciò che è giusto nelle circostanze di un mondo in cui il governo di Dio è nascosto. Ma la dottrina di Siracide non ha nulla di tormentato, ma è sostenuta da una ferma fiducia nella sapienza, cioè nella capacità dell'uomo di conoscere correttamente. Così l'uomo è uscito dalle mani di Dio: *Il Signore.... assegnò agli uomini giorni contati e un tempo fissato, diede loro il dominio di quanto è sulla terra.... a sua immagine li formòDiscernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro perché ragionassero. Li riempì di dottrina e di intelligenza e indicò loro anche il bene e il male. Pose lo sguardo nei loro cuori per mostrare loro la grandezza delle sue opere...* (Sir 17,1-8). Naturalmente Siracide segue il racconto sacerdotale della creazione, ma c'è una grande differenza e non solo a livello di linguaggio: qui prevale il senso di meraviglia, di stupore davanti alle capacità che Dio ha dato all'uomo per metterlo in grado di comprendere rettamente la sua opera. In questo è stato visto l'"ottimismo" di Siracide. L'uomo può cogliere l'ordine del mondo.

Resta di fatto che anche per Siracide c'è la scoperta di una inadeguatezza dei principi teorici rispetto alla realtà quotidiana (es la retribuzione) allora l'uomo ricorre alla fede, al timore di Dio, alla sapienza che sola può insegnargli come realizzarsi.

Tutto sommato la concezione che ben Sirac ha dell'uomo è fondamentalmente negativa: non solo l'uomo dovrà tornare alla polvere dalla quale è stato tratto (17,1; 33,10), ma il suo destino è lo *sheol* (7,17; 14,16-17; 17,22-23; 38,21a). La vita inoltre è piena di paure, ansia, invidie, rivalità, incubi, il che farebbe pensare piuttosto a un Dio ingiusto. Sono i poli opposti dentro i quali Siracide costantemente si muove. Anche la creazione presenta coppie di opposti (42,24, *Tutte [le cose] sono a coppia, una di fronte all'altra, egli non ha fatto nulla di incompleto*): il bene e il male, la vita e al morte ecc.

e) La storia

Legato al tema della creazione c'è quello della storia, che nel Siracide acquista toni sorprendentemente diversi da quelli tradizionali: egli infatti non incentra la storia sugli interventi di un Dio che entra in essa per liberare o salvare il suo popolo. Non c'è in Siracide una tensione tra promessa e compimento: realtà che era sempre stato motivo di vanto per Israele e di lode a Yahweh. Il centro della storia non è più Dio, ma sono gli uomini, in particolare i grandi uomini. Non che la divinità sia diventata assente, perché è pur sempre Dio che ha plasmato ed ha innalzato questi uomini alla gloria e a lui va la lode di ciò. Tuttavia la novità sta nel fatto che, essendo l'uomo reso capace di azioni politiche e spirituali, diventa oggetto di ammirazione e talvolta anche di timore. Come alleato di Dio, è un fenomeno anche estetico che affascina Siracide, come Aronne nei suoi abiti sacerdotali (45,6ss).

Collegato al tema della storia si può considerare quello dell'*universalismo* del Siracide. Già il profeta Amos aveva criticato la teologia dell'esodo che sanciva l'elezione esclusiva di Israele (Am 9,7) mentre Geremia ed Ezechiele avevano approfondito il senso della responsabilità

personale. Il Deutero-Isaia, poi con la sua concezione della missione universale affidata al popolo di Israele, prepara le condizioni per l'universalismo, caratteristica del giudaismo dei secoli successivi (cfr. Sir 10,14-17, *Il Signore ha abbattuto il trono dei potenti, al loro posto ha fatto sedere gli umili. Il Signore ha estirpato le regioni delle nazioni, al loro posto ha piantato gli umili. Il Signore ha sconvolto le regioni delle nazioni, e le ha distrutte fin dalle fondamenta della terra...*; 16,12-13.26-30). Tuttavia Israele resta sempre l'eredità del Signore (17,14, *Su ogni popolo mise un capo, ma Israele è la porzione del Signore*), il luogo del suo riposo (36,12), il suo popolo glorioso (24,8-12). Si comprende bene il desiderio ardente che Yahweh si affretti a rinnovare i prodigi della storia della salvezza, per annientare i popoli nemici di Israele (36,1-17).

g. *L'uomo pio come modello*

Nell'insegnamento del Siracide l'uomo in generale ha preso un posto nuovo: egli è circondato da grandi misteri, tuttavia si sente protetto da un ordinamento salvifico di Dio, che accorda la sua benedizione a chi lo cerca. La formazione degli uomini da parte del Siracide viene affrontata con altri presupposti: anche per gli antichi il timore di Dio era principio di sapienza, ma la componente religiosa riguardava più la conoscenza che il contenuto delle dottrine. In Siracide la componente religiosa diventa la più importante, infatti il modello educativo del Siracide è l'uomo pio, colui che si sforza nella pietà, colui che rispetta i riti della religione ufficiale, ma anche colui che rispetta le esigenze dell'etica. I sacrifici, fuori dell'esigenza di una buona condotta morale contano poco (34,18-35,24), i sacrifici degli empi non valgono nulla e la perseveranza nel peccato, la non volontà di espiare, invalidano le offerte dell'uomo. In particolare Siracide è sensibile alla giustizia sociale (34,20-22), per cui offrire sacrifici con i beni dei poveri equivale al sacrificare un proprio figlio: non è il sacrificio in sé che espia il peccato, ma la giustizia e la bontà (35,1-3, *chi osserva la legge moltiplica le offerte; chi adempie i comandamenti offre un sacrificio di comunione....Chi pratica l'elemosina fa sacrifici di lode. Cosa gradita al Signore è astenersi dalla malvagità, sacrificio espiatorio è astenersi dall'ingiustizia*)

Questo non toglie alcun valore all'offerta di sacrifici nel tempio (35,4-10, *Non presentarti a mani vuote davanti al Signore, tutto questo è richiesto dai comandamenti. L'offerta del giusto arricchisce l'altare...il sacrificio dell'uomo giusto è gradito....In ogni offerta mostra lieto il tuo volto, consacra con gioia la decima*).

Siracide tiene in grande considerazione il sacerdozio e il ritualismo del tempio ad esso legato: la Sapienza stessa dice: *ho officiato nella tenda santa davanti a lui e così mi sono stabilita in Sion* (24,10). Nell'elenco degli uomini illustri del passato (cc 44-45) i sacerdoti occupano un posto di rilievo, e mentre a Mosé sono riservati solo cinque versetti (45,1-5), la figura di Aronne occupa diciassette versetti (45,6-22) e il sommo sacerdote Siemone ne occupa oltre venti (50,1-21). Da questo si deduce che ben Sirac affonda le radici della sua sapienza nelle tradizioni culturali di Gerusalemme e connette strettamente la sapienza con la pietà.

Molto cammino è stato fatto dalle origini della sapienza popolare e secolare: questa è diventata da una parte accademica e dall'altra religiosa.

IL LIBRO DELLA SAPIENZA

Bibliografia: J.VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Borla Roma 1990; R.E.MURPHY, "La Signora Sapienza", in *L'albero della vita*, 111-127; V.M.ASENSIO, "Il libro della Sapienza", in *Libri Sapienziali*, 209-230; G.SCARPAT, *Libro della Sapienza*, Paideia, Brescia, 1989; A.SCHENKER, *Il libro della Sapienza*, Città Nuova, Roma 1996; A.WRIGHT, "The Structure of Wisdom 11-19, CBQ 27 (1965), 28-34.

Introduzione

Allo stato attuale degli studi sugli scritti sapienziali il libro della Sapienza è uno dei favoriti dagli esperti, in quanto esso è il frutto maturo della riflessione umana dentro una corrente storica e il suo contributo al patrimonio sapienziale è stato notevole. Esso affronta, infatti, i problemi degli uomini di tutti i tempi e in parte li risolve e in parte li illumina.

Anche se contenuto nella bibbia dei LXX, che non distingue fra libri canonici e deuterocanonici, il concilio ebraico di Iamnia non lo riconobbe tra i testi ispirati (forse proprio perché scritto in greco e in periodo tardivo). Il Nuovo Testamento mostra legami chiari con il libro della Sapienza (in particolare Gv, Rm, 1Cor, Col, Ef) e i primi scrittori cristiani la menzionarono molto spesso.

Il Titolo

Come normalmente nei libri biblici, il libro della Sapienza non era dotato di un titolo nell'originale. La tradizione e i manoscritti invece gli danno un titolo. I manoscritti greci lo indicano come *Sapienza di Salomone*, la tradizione latina lo indica come *Libro della Sapienza di Salomone* o semplicemente *Sapienza di Salomone* e *Libro della Sapienza*.

L'autore

In modo simile ad altre opere sapienziali (Proverbi, Qoelet, Cantico dei Cantici) il libro della Sapienza è stato attribuito a Salomone. Tuttavia un'attenta lettura del libro della Sapienza pone seri dubbi sulla sua paternità, nonostante che i titoli dei manoscritti greci, le antiche versioni e molti Padri della Chiesa gliela riconoscano. Sembra piuttosto che ci si trovi davanti ad un altro caso di pseudonimia tanto comune nel Vicino Oriente Antico, come per primo ebbe a riconoscere S.Girolamo.

Anche se il personaggio non può essere individuato, tuttavia, attraverso l'analisi dei contenuti del libro si può affermare che si tratta di un giudeo, che osserva la sua religione (cfr. il disprezzo per l'idolatria e l'immoralità dei pagani, la fede in Dio unico e onnipotente sovrano dell'universo - 9,1-, l'ammirazione per il passato del proprio popolo che è santo ed eletto -cc.11-19 -, l'idea del dono della sapienza -9,17 -, il desiderio che Israele diventi il portavoce della legge -18,4-) è esperto della sacra Scrittura, delle cui espressioni e immagini si serve. Anche se tra le prime due parti del libro e i cc 11-19 c'è differenza, tuttavia l'unità del libro traspare dalle molte ripetizioni di termini in molte sue parti significative. L'unicità dell'autore è anche testimoniata dalla crescita organica delle varie parti, dalla loro complementarietà e dall'unità della visione teologica.

Dallo scritto è evidente che l'autore di Sapienza conosce il greco ellenistico, tanto che molti studiosi esprimono la convinzione che il libro sia stato redatto in Alessandria di Egitto da un giudeo la cui cultura ellenistica traspare in ogni pagina. Si trattava con ogni probabilità di un maestro di uno dei centri giudaici di insegnamento di Alessandria.

La data di composizione

Il periodo di composizione per alcuni risale al III secolo o alla prima metà del II secolo a.C.; per altri alla seconda metà del II secolo a.C.; per altri al I secolo a.C. fino al 30 a.C.; per altri è stato scritto tra l'anno 30 e la fine del I secolo a.C., cioè al tempo di Augusto; per altri intorno all'era cristiana, prima o dopo la nascita di Cristo; per altri ancora verso l'anno 40, sotto Caligola; infine alcuni lo pongono nel II secolo d.C. L'ipotesi più probabile è forse quella che ne colloca la composizione al tempo di Augusto, fra il 30 a.C. e il 14 d.C. La scelta di questa data è stata fatta in considerazione soprattutto delle allusioni a situazioni storiche dell'epoca dell'autore, degli influssi filosofici e letterari e del vocabolario. Al periodo in cui il libro della Sapienza è stato redatto, la comunità giudaica in Egitto era in pieno fermento intellettuale e tra i suoi frutti sono da annoverare appunto il libro della Sapienza e tutta l'opera di Filone. Secondo molti l'ambiente riflesso dal libro non è quello di un periodo di persecuzione contro i giudei, come alcuni avrebbero supposto, ma pare piuttosto riferirsi a situazioni della vita normale, nelle quali alcuni giudei sembrano avere abbandonato la fede e i costumi dei padri, per adeguarsi a quelli libertini dei pagani. Le allusioni ai grandi e potenti della terra di 1,1 (*amate al giustizia, voi che governate sulla terra, rettamente pensate del Signore, cercatelo con cuore semplice*); 6,1-11,21, non allude a dei persecutori, perché il tono è calmo e pacato anche se libero e coraggioso. Il periodo potrebbe essere proprio quello di Augusto in cui regnava la pace nel bacino del Mediterraneo.

I Destinatari

Anche a questo riguardo le opinioni degli studiosi sono varie. C'è chi vede lo scritto destinato solo ad un pubblico di Giudei, correligionari dell'autore, che si mantengono fedeli nelle tribolazioni, o che hanno rinnegato la propria fede, o che sono costituiti in autorità, oppure sono giovani da educare. C'è tuttavia chi considera i destinatari anche pagani, non dimenticando che Sapienza è un'opera letteraria che permette all'autore di raggiungere ambienti più aperti di quelli strettamente giudaici. A quel tempo la diffusione letteraria era grande e non esistevano barriere ideologiche, per cui si poteva influire in ogni direzione.

Il genere letterario e i generi letterari della Sapienza

Come in genere nei libri biblici, in Sapienza sono presenti vari generi letterari, tuttavia di recente gli studiosi hanno considerato il genere del libro nella sua totalità, come un unico grande genere letterario: un *midras*. Tuttavia si deve considerare il fatto che il *midras* di per sé è più un metodo, uno stile di affronto della Scrittura che non un genere. Un'altra serie di studiosi considera il genere letterario della Sapienza come un discorso *esortativo*, *parenetico*, volto a consolare, a mantenere i giudei nella fede dei padri, in mezzo alle avversità del mondo che tendeva a far abbandonare la dottrina e le forme di vita tradizionali. Per alcuni studiosi Sapienza

apparterrebbe al genere letterario *dimostrativo o epidittico* il cui scopo non è l'esortazione, ma la lode, l'elogio (*encomio*). Il nostro libro sarebbe un elogio della Sapienza

Naturalmente anche il libro della Sapienza raccoglie un certo numero di generi minori: *diatriba* (1,1-6,11), *comparazione* (cc 10-19). Es. l'ultima parte del libro mette a confronto egiziani ed ebrei entrambi proiettati sullo sfondo del cosmo, che diventa anche lo strumento della pena o della ricompensa. Infine Sap 10-19 per alcuni studiosi sarebbe un *midras* intendendolo nel senso lato di ricerca del senso della bibbia, una forma quindi di esegesi. Così 11-19 sarebbe un midras sull'Esodo in genere, a partire dalle piaghe di Egitto.

Influsso dell'ellenismo sul libro della Sapienza

Se è vero che gli ebrei della diaspora avevano dei loro centri autonomi, in quanto raccolti attorno alla sinagoga e quindi alla loro cultura tradizionale, è altrettanto vero che, abitando in un paese straniero, non potevano completamente sottrarsi all'influsso della cultura del luogo. Questo è tanto più vero se si pensa ad un autore come quello del libro della Sapienza, studioso, colto e quindi non indifferente alla cultura del suo tempo. L'autore della Sapienza fuse una profonda devozione al giudaismo con la conoscenza della lingua greca e del pensiero ellenistico. L'influenza dei pensatori greci sarebbe, pertanto, reale sul libro sacro e andrebbe al di là dell'utilizzo puro e semplice di termini tecnici, però nell'ambito religioso e morale sarebbe salva l'identità giudaica. Così questi autori non hanno difficoltà ad ammettere la presenza di idee Platoniche sul nostro libro, in quanto il suo autore è stato educato nella colta Alessandria, in cui si poteva disporre delle opere di tutti i maestri greci. Tracce della filosofia epicurea si sono viste in 2,1-11, in cui si parla degli empi, e nel quale lo pseudo-Salomone voleva confutare alcune idee epicuree tanto fiorenti nel I sec. a.C. C'è anche chi ha notato nel libro della Sapienza l'uso di un vocabolario tipico della scuola stoica. L'eredità di Platone fu anche accolta dai neopitagorici. Tipica è la credenza nell'immortalità dell'anima, che trova un certo spazio nel libro della Sapienza.

In conclusione si può dire che il libro della Sapienza è un'opera matura: in essa l'autore ha saputo conciliare le tradizioni di Israele con le correnti dell'ellenismo presenti in Alessandria, nell'apertura alla cultura universale del suo tempo. Tuttavia la sua utilizzazione dell'ellenismo è finalizzata a lanciare un ponte fra la fede biblica e la situazione contemporanea dei suoi lettori.

Rapporto tra Sapienza e Antico Testamento.

Un giudeo pio ed erudito come l'autore di Sapienza doveva sicuramente essere nutrito delle Scritture care ai Padri come pure delle tradizioni orali del popolo giudaico. Di tutto questo bagaglio il libro è intriso, per questo si può affermare senza ombra di dubbio che esso si pone in continuità con i libri biblici precedenti, anche se poi, adeguandosi al suo tempo e al suo ambiente, rappresenta una innovazione, che alcuni definiscono impropriamente 'rottura'.

In che modo l'Antico Testamento ha influito sul libro della Sapienza? Innanzitutto occorre rilevare un influsso certo della bibbia greca dei LXX. In secondo luogo è interessante rilevare come Sapienza non contenga citazioni dirette di passi di libri veterotestamentari, ma solo allusioni e riferimenti. Segnaliamo alcuni passi indicando i paralleli nei libri dell'AT:

Sap 1,1; 6,1ss // Sal 2

Sap 1,13-15; 2,23-24 riflette su Genesi 1-3 e presenta già la novità, che sarà sviluppata dal suo insegnamento, riguardo la retribuzione dopo la morte. Su questo argomento l'autore fa riferimento a Isaia e Salmi.

Sap 2,10-24; 5,1-5 affronta il tema del giusto perseguitato che sarà ricompensato dopo la morte ed ha chiari punti di contatto con il canto del Servo di Yahweh di Is 52,13-53,15 e il re Davide come è descritto dal Sal 89,39ss.

Sap 7,1ss presenta Salomone idealizzato, senza difetti ed ha come punti di riferimento 1Re 3,5-15; 2Cr 1,7-12

Sap 7,21 e 8,6 presenta la Sapienza creatrice, probabilmente ispirata da Prv 8,30

Sap 8 introduce la sapienza come sposa // Prv 4,6; 31,10ss; Sir 6,26-28; 15,2; Ct

Sap 9, la preghiera di Salomone, rimanda a molti passi dell'AT a cominciare da Gen, libri storici, fino ai Profeti e ai Salmi.

L'ultima parte del libro è quella in cui maggiormente si fa sentire l'influsso dell'AT.

Sap 10,1-14, parte dalla creazione, facendo chiaro riferimento al Gen

Sap 10,15ss inizia la riflessione sull'Esodo

Sap 11,15-12,27 utilizza il libro di Giona per rispondere alla domanda "perché Dio è così clemente verso gli altri popoli, pur meritevoli di castigo?".

Sap 13-15 riprende la tradizione biblica della polemica contro gli idoli.

Sap 16-19, nel riferimento alle sette piaghe di Egitto, segue fondamentalmente Esodo e Numeri, ma anche altre tradizioni bibliche ed extrabibliche.

A conclusione si può dire che l'autore di Sapienza utilizza l'intera bibbia, trattando però le sue fonti con libertà.

Struttura del libro

Si può dire che la struttura della Sapienza è solida e coerente, tuttavia, a seconda dei segnali interni (ripetizioni di parole, sentenze in posizioni strategiche, uso di parole-chiave, le assonanze ecc) gli studiosi dividono il libro in modi differenti. C'è chi sostiene che esso si componga di due sole parti, chi di tre, chi di quattro. La struttura più verosimile sembra essere la seconda che dividerebbe il libro come segue:

- I. 1,1-6,21, che tratta della vita umana e del giudizio escatologico
 - II. 6,22-9,18, che fa l'elogio della Sapienza
 - III. 10-19, che tratta della rivelazione della giustizia di Dio nella storia
- Conclusioni 19,13-21 conterrebbe le riflessioni finali;

19,22 è un inno di lode a Dio e costituisce la conclusione del libro

Tematiche del libro della Sapienza

La dottrina del libro della Sapienza costituisce il culmine della rivelazione veterotestamentaria e funge da ponte con la nuova era cristiana. L'autore, profondamente nutrito dei libri canonici di Israele, inserito nella corrente dei saggi giudei ed ellenisti, giunge a dare risposte a problemi che i precedenti autori sapienziali non avevano saputo risolvere: la

sofferenza dei giusti, la retribuzione, la morte. La chiave interpretativa del pensiero di questo autore è la fede certa nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione in una vita ultraterrena.

a. *La Sapienza*

La Sapienza è uno dei temi principali del libro, ma è quasi assente dalla prima parte del libro, mentre si può dire che sia la protagonista della seconda parte (6,22-9,18).

L'influsso dell'ellenismo

Nel libro della Sapienza si fondono assieme lo spirito particolaristico dell'israelita e quello universalistico dell'ellenista facendo scivolare la sapienza ebraica lungo il filo che l'ha trasformata in sophia greca.

La personificazione della sapienza

Il primo elemento di rilievo che balza agli occhi sull'argomento è la *personificazione della sapienza*, che qualcuno, esagerando, ha chiamato ipostatizzazione. In realtà si tratta di una figura letteraria, in cui la Sapienza viene trattata come persona, ma non lo è. Non si può neanche dire che sia solo una astrazione poetica, un semplice gioco di fantasia, perché è descritta come una realtà distinta da Dio: si può concludere che è una realtà a metà strada, che serve ad un credente monoteista per esprimere l'azione di Dio nel mondo, la sua presenza nell'universo e nelle persone giuste, senza uscire dal monoteismo. Così la Sapienza è vista come una realtà autonoma spirituale fin dall'inizio del libro (1,4.6, *La sapienza non entra in un'anima che opera il male...La sapienza è uno spirito amico degli uomini; ma non lascerà impunito chi insulta con le labbra*). In 6,12ss essa è il mezzo che i re della terra hanno per governare e, come persona reale, ella previene chi la cerca (*La sapienza è radiosa e indefettibile, facilmente è contemplata da chi la ama e trovata da chiunque la ricerca. Previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano. Chi si leva per essa di buon mattino non faticherà, la troverà seduta alla sua porta...Essa medesima va in cerca di quanti sono degni di lei. Suo principio assai sincero è il desiderio dell'istruzione; la cura dell'istruzione è amore; l'amore è osservanza delle sue leggi; il rispetto delle leggi è garanzia di immortalità e l'immortalità fa stare vicino a Dio. Dunque il desiderio della sapienza conduce al regno. Se dunque, sovrani dei popoli, vi diletate di troni e di scettri, onorate la sapienza perché possiate regnare sempre*). E' chiaro come Prv 8 sia la fonte del nostro autore.

Come anche nel Siracide (14,20-25) la Sapienza è cantata come sposa (Sap 8,2-9, *Questa ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza, ho cercato di prendermela come sposa, mi sono innamorato della sua bellezza....Ho dunque deciso di prenderla come compagna della mia vita, sapendo che mi sarà consigliera di bene e conforto nelle preoccupazioni e nel dolore....Ritornato a casa riposerò vicino a lei, perché la sua compagnia dà...contentezza e gioia*). La sua bellezza e la sua capacità di comunicare virtù le viene dal fatto che ella vive già in comunione di vita con Dio (8,3). Nel c 10 la Sapienza è presente fin dall'inizio della storia della salvezza ed agisce come *luogotenente di Dio* nel liberare il popolo di Israele, nel proteggere i giusti (al posto del tradizionale 'angelo di Dio' che ne indicava la presenza, cfr. Es 13-15).

La sapienza dell'uomo

La sapienza presente nell'uomo è acquisita mediante l'impegno costante, però è anche un dono di Dio (7,7ss). Per questo è più preziosa di qualunque oggetto terreno (cfr. Gb 28,15-19; Prv 3,14ss; 8,10s; 16,16) e anche della salute e della bellezza umane (7,10). Il suo splendore supera quello della luce, perché essa risplende della luce di Dio (7,10) e solo essa può far sì che l'uomo diventi a immagine dello stesso Creatore.

La Sapienza che viene da Dio

In questo senso il libro della Sapienza fa un salto qualitativo rispetto ai precedenti scritti sapienziali. La concezione più alta di sapienza finora ci era stata data da Prv 8 e Sir 24 con l'introduzione della 'Signora Sapienza', emanazione di Dio, potenza da lui creata, ma non ancora realtà divina. Fin dall'inizio del libro, invece, il termine 'sapienza' potrebbe essere sostituito con i termini 'Dio, Spirito' (1,3-7), il che la eleva alla sfera del divino dal quale è inseparabile. Anche in Prv 8 la Sapienza è unita a Dio, e quindi in un certo senso divina, però non sostituisce mai Dio stesso, come invece è possibile fare in 7,22-8,1. Non è una realtà divina accanto a Yahweh, anche se viene designata con il termine *paredron*, che nella cultura ellenistica designa le divinità minori (9,4), tuttavia è una realtà operante che plasma gli esseri (8,6), tutto rinnova (7,27), è presente dovunque (8,1), una sorta di personificazione di una qualità divina.

b. Lo Spirito

Il termine *pneuma* presenta nell'Antico Testamento una molteplicità di significati. Nel Libro della Sapienza se ne ritrovano tanti. L'autore del libro sacro ha saputo mettere insieme le concezioni di Spirito della tradizione ebraica e di quella della filosofia greca così diverse tra loro. Il significato originario veterotestamentario di 'aria, vento, soffio, alito, respiro' si ritrovano in 2,3; 5,3.11.23; 16,14; la visione antropomorfa dello 'spirito di Dio' è presente in 1,5.6.7; 7,7.22; 9,17; 12,1; 11,20. Questa seconda accezione è di gran lunga la più importante.

Spirito e Sapienza

Nell'AT lo Spirito non è assolutamente concepito come una realtà personale, ma come una forza che viene da Dio e trasforma le persone abilitandole ad esercitare qualche funzione particolare (Mosé, Nm 11,17.29; Giosuè, Dt 31,8.23; 34,9; Gs 1,9; i giudici, Gdc 3,10; 6,34; 11,29; i re come Saul, 1Sam 11,6; Davide, 1Sam 16,13; i profeti, come Isaia, Is 48,16; 61,1; Ezechiele, Ez 2,2). Talvolta l'espressione 'lo spirito di Dio', come 'il volto di Dio' sembrano sinonimo di Dio stesso, che agisce nelle persone. In ogni caso lo spirito di Dio, pur non essendo una persona, non è neppure separato da Lui. In Is 63,7-14, che narra i benefici di Dio nei confronti del suo popolo e la salvezza da lui portata, appare per tre volte la menzione dello spirito (63,10.11.14) e Sap 10,15-11,2, sembra avere degli agganci con questo brano.

Anche la concezione di *pneuma* presente nello stoicismo e inteso come anima e principio unificatore dell'universo, pare avere influito sul libro della Sapienza (1,7, *Difatti lo spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce*; 12,1 *...poiché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose*).

In origine spirito e sapienza sono due realtà ben distinte: lo spirito è una realtà naturale, come il vento e l'aria, mentre la sapienza è una qualità umana (abilità, perizia). Successivamente lo spirito viene applicato a Dio, al suo potere e la sua efficacia nell'azione, così la sapienza è associata alla sua pianificazione e governo del mondo. Con i profeti spirito e sapienza incominciano ad avvicinarsi (cfr. Is 11,2) e ancora di più con i sapienziali (Sir 1,1-10; Sal 104,27-30). Dopo l'esilio, i saggi prendono il posto dei profeti nella guida del popolo e con essi il processo di assimilazione della sapienza allo spirito di Dio continua. Così la sapienza è il potere creatore di Dio, che conserva il mondo e guida gli uomini, protegge il popolo santo (Prv 1-9; Qo; Sap). Solo con il libro della Sapienza, tuttavia, si giunge alla identificazione tra *sophia* e *pneuma*, che costituiscono il principio della vita fisica e di quella morale. (Sap 9,17, *Chi ha conosciuto il tuo pensiero, se tu non gli hai concesso la sapienza e non gli hai inviato il tuo santo spirito dall'alto?*; 1,4-9, *La sapienza non entra in un'anima che opera il male né abita in un corpo schiavo del peccato. Il santo spirito che ammaestra rifugge dalla finzione, se ne sta lontano dai discorsi insensati, è cacciato al sopraggiungere dell'ingiustizia....*; 1,7, *Difatti lo spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce*. Quest'ultima citazione descrive l'azione cosmica dello spirito divino della sapienza, che si identifica con l'azione creatrice e sostenitrice di Dio.)

Questo è il massimo punto di arrivo del libro, ma il processo di sviluppo del concetto non si ferma qui in Israele e sarà superato dalla dottrina cristiana.

c. *L'immortalità dono della sapienza*

Come in ogni libro sapienziale Sapienza parte dal presupposto che la morte è l'esperienza di ogni uomo (cfr. Sir 17,29, *nessun figlio di Adamo è immortale*), realtà considerata tale da tutte le culture di ogni tempo. Da una parte il libro presenta la mentalità materialistica con la quale la cultura profana del tempo affronta il problema (*Dicono fra loro sragionando: 'la nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi. Siamo nati per caso e dopo saremo come non fossimo mai stati'*, 2,1-2). E' l'argomentazione filosofica delle scuole del tempo. L'atteggiamento che ne deriva è quello di rassegnazione e anche di licenziosità sfrenata proprio a causa della brevità della vita..

L'autore di Sapienza si chiede se veramente l'ultima parola spetta alla morte, se cioè esiste una giustizia retributiva. In passato il problema non era stato risolto dai pensatori di Israele, tanto meno nel caso in cui un giusto era colpito dalla sofferenza, come nel caso di Giobbe, che si trasforma in portavoce di tutti coloro che non vedono luce oltre la morte. Il libro della Sapienza fa un passo avanti in questo senso, sostenendo che non è la morte a dire l'ultima parola: *Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono* (2,23-24). Come l'autore di Sapienza giunge a questa certezza? Già in Egitto e in Grecia si parlava di una vita oltre la morte e anche Qoelet e Giobbe si chiedevano se fosse giusta una retribuzione solo terrena. Quando Israele si trovò sotto la persecuzione di Antioco IV Epifane, il processo già iniziato a riguardo di una retribuzione ultraterrena giunge al suo

compimento con la dottrina della resurrezione dei morti (cfr. Dn 12,2; 2Mac 7). Anche i Salmi avevano espresso il desiderio, se non la speranza che il contatto con Dio e la gioia di stare con lui sulla terra, non finisse (Sal 16, 9-11; 17,13-15; 49,16; 73,24). Anche Is 26,19 aveva espresso la fede nella resurrezione dei corpi per la vita eterna. La dottrina dell'immortalità dell'anima era invece più consona agli ebrei della diaspora che vivevano in Egitto sotto l'influsso dell'ellenismo. Tuttavia la dottrina del libro della Sapienza ha una sua originalità: *l'uomo è stato creato per l'incorruttibilità* (*aphtharsia* sinonimo di *athanasia* = immortalità), termine che gli epicurei usavano per gli dei i quali, secondo il loro pensiero erano in un certo senso corporei, ma incorruttibili e quindi immortali. Così nel pensiero ebraico l'uomo è corruttibile, ma Dio ha voluto rendere gli uomini partecipi della sua vita, che non ha fine, mediante la creazione a sua immagine e somiglianza. Da qui anche la libertà concessa all'uomo e la capacità di scegliere le giuste vie per la sua salvezza. Non è difficile comprendere come il concetto di incorruttibilità sia nato all'interno dello stesso Israele, attraverso l'evoluzione del suo pensiero, soprattutto a riguardo della retribuzione da parte di un Dio giusto.

Nel libro della Sapienza compare per cinque volte anche il termine *athanasia* (3,4, *Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza è piena di immortalità*; 4,1, *Meglio essere senza figli e avere la virtù, poiché nel ricordo di questa c'è immortalità*; 8,13.17, *Per essa [la sapienza] otterrò l'immortalità e lascerò un ricordo eterno ai miei successori....nell'unione con la sapienza c'è l'immortalità*"; 15,3, *"conoscere la tua potenza è radice di immortalità"*). Una volta compare l'aggettivo *athanatos* (1,15, *la giustizia è immortale*). A questo termine greco è dunque legato sia il concetto di fama imperitura che quello di sopravvivenza, ma non si tratta della sopravvivenza di un'anima immortale, così come la concepiva Platone, bensì di un dono da parte di Dio dello stato di pienezza e felicità che si acquista quando si è uniti a lui, che è anche ricompensa di come si è vissuto. Non compare mai nel libro della Sapienza il concetto di resurrezione, né di giudizio dopo la morte, tuttavia è molto importante la novità introdotta rispetto alla sopravvivenza nello Sheol, che stabilisce una differenziazione tra giusti e ingiusti nell'aldilà. La morte non rende più tutti uguali, come sosteneva Qoelet, o non è la fine di tutto, perché Dio è giusto e la vita, se presa sul serio e vissuta responsabilmente, procura un destino di immortalità.

d. *Giusto e ingiusto nel libro della Sapienza*

Il rapporto giustizia- ingiustizia è un tema fondamentale nel libro, che si apre con questa frase: *Amate la giustizia, voi che governate sulla terra* (1,1) e che ricorda tanto la predicazione dei profeti (Am 5,7.10-15; Mi 3,1-3; Ger 22,13-17; Is 58,6-8). Nel libro il termine 'giustizia' è riferito in particolare ai re, governanti, o comunque potenti della terra (1,1; 6,1), ma anche a Dio (12,15). Essendo dunque la giustizia un attributo divino è immortale (1,15) ed è conseguente che anche l'uomo che la pratica debba partecipare dell'immortalità (5,4-5.15). Il suo opposto, il cammino dell'ingiustizia, porta logicamente alla morte (1,16; 5,14), perché lontano da Dio l'uomo prende come norma del suo agire solo la sua forza, che diventa violenza, mentre la forza di Dio è la sua bontà misericordiosa (11,24.26; 12,15) e solo conoscere Dio per quello che

è porta alla giustizia perfetta (15,3), mentre il disconoscerlo porta all'idolatria (13,1) e ad ogni altro male. Solo chi ama la giustizia, al contrario, può sviluppare tutte le virtù (8,7) e ben governare le creature sulle quali esercita la sua signoria in virtù della creazione a immagine di Dio. Tutta la prima parte del libro è occupata dall'antitesi giusto-empio

Anche nella terza parte del libro è presente il binomio giustizia-ingiustizia. I cc. 13-15 costituiscono un piccolo trattato sull'idolatria, che è ingiustizia, perché consiste nel misconoscere il vero Dio, come hanno fatto gli Egiziani, ritenendo dèi delle semplici creature animali. Il culto idolatrico è principio di ogni corruzione (14,12) dei costumi sociali, tuttavia l'autore esprime la speranza che la giustizia sarà ristabilita (14,31) e prepara la conclusione del piccolo trattato sull'idolatria che vede nella conoscenza di Dio il massimo della giustizia e il principio dell'immortalità (15,3).

e. *La provvidenza di Dio in mezzo al suo popolo*

La terza parte del libro è considerata da molti una meditazione sulle piaghe di Egitto, dalla quale l'autore trae degli insegnamenti. Nei cc 11-19 vengono presentati cinque quadri che mettono a confronto le esperienze degli egiziani e degli Israeliti: gli stessi elementi costituiscono una punizione divina per gli uni e una benedizione per gli altri (11,5, *Ciò che era servito a punire i loro nemici, nel bisogno fu per loro un beneficio*): gli Egiziani vengono puniti proprio attraverso quelle realtà che sono servite loro per peccare (es gli animali, da loro considerati divinità).

I vv 11,4-14 descrivono la prima piaga, l'acqua del Nilo trasformata in sangue: lo stesso elemento dell'acqua diventa per gli Israeliti una benedizione sgorgando dalla roccia per dissetarli. I vv.11,15-16,15, insieme ad una lunga requisitoria contro l'idolatria (cc.13-15) e l'esaltazione della potenza e misericordia di Dio (11,15-12,27), espongono il contrasto fra le piaghe del bestiame e le quaglie che furono cibo nel deserto per il popolo eletto (16,1-4), tra la piaga degli insetti e la salvezza dal morso dei serpenti (16,5-14). La critica all'idolatria è affrontata con ironia e sarcasmo: sono pezzi di legno intagliati da mano d'uomo per passatempo (13,14), la cui origine viene attribuita al culto dei morti (14,12-17), praticato in occasione di un lutto familiare o per ordine di governanti. La forza dell'ironia sta nel fatto che l'adoratore, tutto sommato, è meglio dell'idolo che adora, perché il primo è vivo, il secondo è inerte. La digressione che riguarda la misericordia di Dio identifica la medesima con il suo amore (11,17-12,8): egli concede anche ai suoi nemici di pentirsi, perché ama tutte le sue creature, che sono indistintamente pervase dal suo spirito. I pagani che sono stati trascinati al culto della natura, identificandola con la divinità, tutto sommato sono stati colpiti dalla bellezza che Dio ha infuso nella sua creazione, ciò non toglie che per analogia sarebbero potuti giungere ad adorare il creatore.

I vv.16,16-18,4 presentano il castigo della grandine, contrapposto alla manna nel deserto, la colonna di fuoco al posto della piaga delle tenebre (c 17), infine 18,5-19,22 presenta la salvezza mediante l'esodo al posto della piaga dei primogeniti di Egitto.

Dio quindi è fedele verso i giusti intesi singolarmente, come già indicato nei cc 1-5, e allo stesso modo verso l'intero popolo dei giusti, anzi l'esodo è preso a mo' di esempio di come egli agisce per salvare il giusto.

Il libro si chiude bruscamente con una breve dossologia alla provvidenza che Dio non fa mai mancare al suo popolo (19,22).

CONCLUSIONE

Nel breve esame dei libri sapienziali si è vista una progressione di pensiero: si è passati dalle certezze contenute nel libro dei Proverbi ai dubbi di Giobbe e alla constatazione di una realtà non graniticamente conforme all'ordine e alla giustizia voluti da Dio nell'universo, come espressi dal Qoelet. Ben Sirac ha cercato di raccogliere insieme e armonizzare tutte queste realtà, ma la Sapienza dello pseudo-Salomone rappresenta il vertice dell'evoluzione del pensiero sapienziale: la cultura e la lingua dell'ellenismo si integrano perfettamente nel descrivere la marcia parallela di Sapienza e storia della salvezza, che sfocia nella dottrina dell'immortalità dell'anima la quale non dovette essere coniata ex-novo, quasi a colmare un vuoto teologico, ma che dovette essere il frutto di una evoluzione del pensiero religioso di Israele. La novità grande del libro fu il cercare di trasmettere, attualizzandoli, i principi della cultura israelitica e le sue tradizioni in una cultura completamente differente, usando le sue stesse categorie. L'impatto fu forte e continuò ad esserlo sempre più con il messaggio dei vangeli nei quali i primi scrittori cristiani trasferirono a Gesù di Nazaret le caratteristiche della stessa sapienza personificata.

APPENDICE

GESÙ SAPIENZA DI DIO

Bibliografia: E.A.JOHNSON, "Jesus, the Wisdom of God", *ETL* 61 (1985), 261-194; B.B.SCOTT, "Jesus as Sage: an Innovating Voice in Common Wisdom", *The Sage in Israel*, 399-415.

Nell'intento di dare espressione alla salvezza sperimentata in Gesù e alla sua origine nella bontà misericordiosa di Dio, i primi cristiani non esitarono a mettere insieme la tradizione religiosa giudaica e la cultura ellenistica. Uno degli elementi più evidenti fu la figura della sapienza personificata (*hokmah* per gli ebrei e *sophia* per i greci), i cui attributi passarono ben presto al Cristo fino a giungere alla sua identificazione con la Sapienza stessa. Questo permise alle prime comunità cristiane di attribuire un significato cosmico alla croce di Gesù e di metterlo in relazione con la creazione e il governo del mondo. Tutto questo contribuì anche a porre le prime fondamentali pietre per l'enucleazione della cristologia dell'incarnazione (pre-esistenza, incarnazione, divinità di Gesù).

La prima realtà ad essere presa in considerazione ed espressa mediante categorie sapienziali è stato il significato salvifico di Gesù: il vangelo può essere considerato come la storia del profeta e figlio della Sapienza mandato ad annunciare l'amore del Padre per tutti gli uomini. Come la Sapienza stessa, egli è stato inviato a prendere dimora in mezzo al popolo di Israele e, come lei è equiparato alla Torah, la parola di Dio. La più esplicita identificazione

linguistica di Gesù con la Sapienza ricorre in 1Cor 1,22-24: "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; ma per coloro che sono chiamati, sia giudei che greci, predichiamo Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio". In questo modo S.Paolo attribuisce a Gesù la funzione salvifica che il pio israelita attribuiva alla Sapienza-Torah. Per il cristianesimo la sapienza divina è presente con la sua potenza salvifica e in modo definitivo in Gesù. Perciò i primi cristiani non traggono più la sapienza dalla natura o dalla Torah, ma dalla croce di Cristo. La Sapienza non si manifesta più nelle opere gloriose o in dottrine esoteriche, ma nella predicazione della croce: Dio ha scelto di agire nel mondo attraverso di essa. C'è un forte parallelo di 1Cor 8,6 ("per noi c'è un solo Dio, il Padre dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui") con Prv 3,19 ("il Signore ha fondato la terra con la sapienza, ha consolidato i cieli con intelligenza"). Applicando al Cristo il ruolo creativo della Sapienza, Paolo lo identifica con essa e gli attribuisce un ruolo che va al di là dell'osservabile influsso della croce: lo stesso potere creativo di Dio. Da questo la cristologia acquista una dimensione cosmica e anche trinitaria, in quanto Gesù non è solo un essere umano ispirato da Dio, ma è strettamente associato a lui. Siamo alle soglie della dottrina dell'incarnazione.

Gli inni cristologici del NT

Gli inni cristologici del Nuovo Testamento enfatizzano il motivo del governo del cosmo: Gesù Cristo è esaltato e intronizzato come Signore e Salvatore, proprio per essere passato attraverso la croce. Il primo è Col 1,15-20 ("Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; perché per mezzo di lui sono state create tutte le cose...Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui..."). L'inno continua lodando Cristo come capo della Chiesa e la sua opera salvifica per mezzo del suo sangue. Questa struttura bipartita presenta somiglianze con i testi che considerano la Sapienza dimorante al principio presso Dio e poi presente in mezzo agli uomini per dare loro il dono della vita. Un'altra forte somiglianza del Cristo con la Sapienza sta nel fatto che, come lei, egli è "immagine del Dio invisibile" (Col 1,15) e anche "irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza" (Eb 1,3 // Sap 7,26). Questa lode di Cristo mediante categorie sapienziali lo mette profondamente in relazione con l'azione creativa, rivelatoria e salvifica di Dio nel mondo e dà una forte spinta verso il credo di Nicea.

Il Vangelo di Matteo e la fonte Q

Il documento Q, composto nei primi tempi dell'era cristiana, presenta Gesù come un saggio che pronuncia detti sapienziali e anche come il figlio della Sapienza o il profeta da lei inviato, poi rifiutato e ucciso. Anche in Matteo Gesù è presentato come colui che parla a nome della Sapienza. La fonte Q (probabilmente rappresentata da Lc 11,49) dice "Per questo la Sapienza di Dio ha detto: 'Manderò a loro profeti e apostoli ed essi li uccideranno e perseguiteranno'". Matteo inserisce il detto in un discorso domenicale per cui è Gesù che parla: "Perciò ecco, io vi mando profeti, sapienti e scribi; di questi alcuni ne ucciderete e crocifiggerete..." (Mt 23,34). In

questo modo vengono attribuite a Gesù non solo le parole della stessa Sapienza, ma anche una delle sue attività: quella di inviare messaggeri, che nel caso di Gesù sono i suoi discepoli.

Una pericope di Q descrive il rifiuto del ministero di Giovanni il Battista e di Gesù e si conclude con l'osservazione "Ma alla sapienza è stata resa giustizia da tutti i suoi figli" (Lc 7,35). In Matteo questa diventa "Ma alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere" (Mt 11,19) e siccome il brano in cui l'espressione è inserita inizia con il fatto che Giovanni in carcere ha sentito "parlare delle opere del Cristo" (Mt 11,2), che nella stessa pericope consistono negli interventi di guarigioni miracolose, ne consegue che le opere di Gesù (annuncio della buona notizia ai poveri, l'amicizia con i diseredati e i peccatori, la guarigione dei malati) coincidono con quelle della Sapienza.

Il lamento di Gesù su Gerusalemme lo dipinge come la chioccia che desidera raccogliere i suoi piccoli, prima di abbandonare la città che lo rifiuta, esattamente come la Sapienza (Mt 23,37-39), mentre in Mt 11,25-27, la rivelazione che Yahweh riservava alla Sapienza è ora trasferita al rapporto Padre-Figlio ("Ti benedico, Padre...perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli... Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare").

Il seguente invito a prendere il suo giogo su di sé promettendo riposo (Mt 11,28-30) ricorda gli inviti della Sapienza personificata: in questo modo Gesù sarebbe il compimento della Torah, anzi, Egli stesso sarebbe la Sapienza-Torah, non più solo il figlio o l'inviato di Sapienza. In Matteo si trova anche lo schema umiliazione-innalzamento: sia la Sapienza che Gesù vengono ad abitare in mezzo al popolo di Israele ed entrambi sono rigettati, ma Gesù-Sapienza viene alla fine intronizzato.

Alla fine del rapido excursus sul vangelo di Matteo, si può concludere che nel suo vangelo Gesù diventa l'incarnazione della Sapienza.

Il Vangelo di Giovanni

Per Giovanni Gesù è l'esempio massimo della Sapienza attiva nella storia. A differenza che nei sinottici il quarto evangelista presenta il ministero di Gesù costellato da lunghi discorsi in prima persona, tenuti ad alta voce in luoghi pubblici, esattamente come la sapienza personificata. Come lei insegna, particolarmente ai discepoli e come lei è identificato con la Torah. Chi lo segue riceve il dono della vita, come chi seguiva la Signora Sapienza. In sostanza Giovanni presenta Gesù come la Sapienza personificata. In particolare il prologo (1,1-18) usa il concetto di Logos per identificare Gesù con il Padre, concetto mutuato per alcuni studiosi da Prv 8. Il prologo stesso appartiene stilisticamente al genere dei poemi sapienziali, cosicché la sequenza del suo pensiero e il vocabolario specifico sono presi dagli inni della Sapienza: il Logos esisteva presso Dio fin dall'inizio, è agente attivo della creazione, è il riflesso della luce di Dio che le tenebre non hanno potuto soprafare, è disceso dal cielo per dimorare in mezzo al suo popolo, è stato rifiutato da alcuni, ma ha dato vita a quanti lo hanno accolto. In sostanza al Logos fanno capo la creazione, la rivelazione e la salvezza, quello in cui il potere e l'attività di

Dio si rendono definitivamente presenti nella storia. Nella letteratura sapienziale si trovano in pratica tutti i motivi presenti nel prologo del quarto vangelo, tranne quando questo giunge all'affermazione che il Logos si è incarnato. In questo senso il cristianesimo ha fatto un grosso passo avanti rispetto all'AT.

La prima teologia cristiana

La teologia dei primi secoli cristiani continua ad usare le categorie sapienziali nella riflessione teologica. Gli apologisti e altri teologi orientali commentando i libri dei Proverbi, della Sapienza e il Siracide, identificano il Logos con la Sapienza. In particolare la grande scuola di Alessandria fa grande uso dei testi sapienziali ed identifica Sophia e Logos. Origene scrive: "Noi crediamo che proprio il Logos del Padre, la Sapienza di Dio stesso, fu racchiusa nei limiti di quell'uomo che apparve in Giudea; anzi di più, che la Sapienza di Dio entrò nel grembo di una donna, nacque come un bambino...." (De principiis, II.6.2).

Atanasio e i teologi Cappadoci usarono i testi sapienziali per confutare l'eresia ariana. La Cristologia della Sapienza si esprime anche nell'architettura, nella serie delle grandi chiese di Costantinopoli intitolate all'Aghia Sophia, cioè alla Santa Sapienza.

Anche in occidente si possono individuare alcune tracce della cristologia sapienziale: Gerolamo traduce il versetto del Targum aramaico "per mezzo della Sapienza Dio ha creato il mondo", con "per mezzo del Figlio ha creato il mondo" e S.Agostino afferma che "il Figlio di Dio non è altro che la Sapienza e il Figlio di Dio è veramente Dio".

A conclusione di questo breve capitolo si può affermare che l'esegesi biblica ha tolto dall'oblio la tradizione della sapienza personificata e ha dimostrato che essa ha giocato un importante ruolo nella primitiva riflessione cristiana sul significato creativo, rivelatorio e salvifico di Gesù di Nazaret, identificato da Paolo, Matteo, Giovanni e dagli inni cristologici con la Sapienza stessa. La terminologia della cristologia sapienziale, unita con quella del Logos e del Figlio di Dio contribuì notevolmente allo sviluppo della cristologia dei secoli successivi.