

Introduzione allo studio della Bibbia

CONSIGLIO DI DIREZIONE

José Manuel Sánchez Caro (coordinatore)
Alfonso de la Fuente Adánez, Rafael Aguirre Monasterio
Julio Trebolle Barrera, Santiago Guijarro Oporto

PIANO DELL'OPERA

1. La Bibbia nel suo contesto
2. Bibbia e parola di Dio
3. Pentateuco e storiografia biblica
4. I libri profetici
5. Libri sapienziali e altri scritti
6. Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli
7. Scritti paolini
8. Scritti giovannei e lettere cattoliche
9. Letteratura giudaica intertestamentaria
10. Letteratura ed esegesi cristiana antica

Paideia Editrice

Libri sapienziali e altri scritti

Víctor Morla Asensio

Edizione italiana
a cura di Antonio Zani

Paideia Editrice

pertura di un indubbio percorso evolutivo, consapevole o meno. Possiamo parlare d'innovazione e di rottura anche nella storia religiosa del popolo ebraico, in particolare nel tema che stiamo trattando, una rottura riscontrabile nelle circostanze storiche e culturali che diedero origine al giudaismo classico. All'interno di queste coordinate culturali si riscontra un movimento che, partendo da una storia sulla quale agisce direttamente la rivelazione divina, s'incetra sullo studio e sulla reinterpretazione di questa rivelazione. Gli scribi sapienti dell'Israele antico furono i guardiani del tesoro rivelato e lo mettevano per iscritto così come l'avevano ricevuto. I nuovi sapienti, nati ed educati nel clima dell'incipiente giudaismo, si dedicarono ad ampliare questo tesoro con un certo metodo esegetico.⁷⁵

Al riguardo è emblematica la figura di Esdra. Secondo *Esd.* 7,10 questo esperto nella legge mosaica svolse la sua attività studiando (*drš*)⁷⁶ e insegnando (*limmad*) la torà. Egli si dedicò, in altre parole, all'insegnamento della rivelazione scritta mediante uno studio esauriente e ispirato. Questo cambiamento di prospettive nell'attività del sapiente è riscontrabile anche nel Siracide, in cui di nuovo *turb* appare come complemento oggetto del verbo *drš* (35/32,15). D'altra parte l'autore del Siracide è persuaso del carattere quasi-profetico del proprio insegnamento (cfr. 24,33) e concepisce la «meditazione della legge dell'Altissimo» come il principale compito del sapiente (cfr. 39,1). L'esegesi della rivelazione scritta, favorita dall'aiuto divino, diviene un veicolo di *revelatio continua*. La parola viva comincia a perdere terreno di fronte al consolidarsi della rivelazione esegetica. Questo è un nuovo modo di accesso alla volontà di Dio, che riflette le caratteristiche di un nuovo tipo di comunità. L'istruzione della comunità è basata sullo studio esegetico della torà; l'esegesi diventa l'autentica struttura dell'esperienza religiosa.

Anche i settari di Qumran seguono questo percorso. Per gli esseni la legge mosaica costituiva la loro eredità peculiare, perché l'interpretazione che ne davano, agevolata dall'ispirazione del Maestro di giustizia, era l'unica interpretazione possibile. L'esegesi della torà e la sua messa in pratica diventano il vero cammino della salvezza.

In questo contesto storico, in cui la profezia è venuta scomparendo e perdendo terreno davanti allo studio e all'insegnamento della torà, dobbiamo situare il passaggio dalla sapienza tradizionale al rabbinismo.

75. Questa situazione «segna la fine dell'Israele antico» e il preludio del «giudaismo antico» (M. Fishbane, *From Scribalism to Rabbinism*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 440).

76. Il verbo *drš* è usato nella letteratura deuteronomistica e profetica per descrivere la «consultazione» dell'oracolo. Il suo impiego in questo testo di Esdra è significativo: non si tratta di consultare il Signore, ma la torà, la norma scritta.

Capitolo II

Tradizione sapienziale ed espressione letteraria

I. TRADIZIONE SAPIENZIALE E FORME LETTERARIE

Bibliografia: L. Alonso Schökel - J. Vélchez Líndez, *I Proverbi*, Roma 1988, 72-78.

1. Manifestazioni della tradizione sapienziale nell'Antico Testamento

In diverse occasioni si è sottolineato come sia preferibile ricorrere alla formula «tradizione sapienziale» anziché «letteratura sapienziale». Tra le altre ragioni si è ricordata la presenza di materiale e interessi «didattici» al di fuori dell'ambito letterario propriamente sapienziale.¹

a) Il Pentateuco

Nelle narrazioni del Pentateuco soltanto Giuseppe viene designato con l'aggettivo *hākām*. Tuttavia atteggiamenti e caratteri generalmente associati al mondo dei sapienti (sagacia, perspicacia, spirito di sopravvivenza) si possono facilmente individuare in altre figure maschili e femminili del Pentateuco. Possiamo ricordare l'astuzia di Giacobbe per carpire la primogenitura a Esaù o la dissimulazione e la finzione cui ricorrono le matriarche israelitiche per perseguire i loro scopi: i sotterfugi di Sara per sbarazzarsi di Agar; l'opportuno intervento di Rebecca affinché Isacco mandi Giacobbe in Mesopotamia a cercarsi una sposa; il consiglio di Rachele affinché Giacobbe prenda come concubina Bila per procurarsi una discendenza. In tutti questi casi le matriarche ricorrono a una retorica particolare. Esse non affrontano direttamente il marito perché risulterebbero sconfitte; e nemmeno ricorrono al linguaggio della sottomissione, perché la loro richiesta sarebbe debole sul piano psicologico. I loro discorsi sono basati su una retorica capace di suscitare e fomentare nel marito il senso di colpa. In *Gen.* 16,5 Sara dice ad Abramo: «La violenza che subisco ti è ascritta a colpa... Che il Signore giudichi tra te e me».

1. Fondamentale la lettura di W. McKane, *Prophets and Wise Men*, London 1965; J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence Upon «Historical» Literature*: JBL 88 (1969) 129-142. Inoltre R.N. Whybray, *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 8-20; I Kings 1 and 2*, London 1968; D.F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions*, Oxford 1981, spec. 45-136.

Astuzia femminile? No, semmai astuzia «sapienziale» giacché lo stesso tipo di trucchi ricorre nel comportamento di alcune figure maschili.

La costante tonalità «intellettuale» del Deuteronomio, il suo carattere didascalico e riflessivo e inoltre la sua preoccupazione per la scrittura e l'istruzione (imparare e insegnare la legge, le imprese di Jahvé e la storia della salvezza) suggeriscono che quest'opera fu scritta da persone vicine (se non appartenenti) a circoli di scribi.

b) *La storia deuteronomista*

Prendendo in esame la storia deuteronomista si scopre che il modello del sapiente israelita è Salomone, l'uomo più sapiente che sia mai esistito² (cfr. *1 Re* 5,9-14). Jahvé concesse al re di Gerusalemme un «cuore saggio e prudente» per governare il popolo (*1 Re* 3,12), cioè il frutto di un dono particolare. Se si eccettua questa tradizione la storiografia deuteronomista non presenta una visione molto positiva della sapienza tradizionale. Probabilmente ciò esprime un conflitto tra il punto di vista deuteronomista (che riteneva l'essere sapiente una caratteristica insufficiente per essere un buon re) e le fonti letterarie della storiografia deuteronomista. In effetti queste fonti rivelano una concezione della sapienza intesa come sagacia, astuzia e perspicacia che emargina (o prescinde da) preoccupazioni etiche. La sapienza è la capacità di riconoscere gli schemi del comportamento umano e di sfruttarli a proprio vantaggio. È sufficiente riprendere *2 Sam.* 13,1-19; 14,1-20; 20,14-22 per mostrare che il termine saggio o saggia non è necessariamente legato alla dimensione etica. Tuttavia nei circoli deuteronomisti la sapienza intesa come perspicacia va perdendo terreno di fronte al trionfo della torà. Secondo *Deut.* 4,5-6 una condotta sapiente è correlata alle «leggi e ai precetti» di Jahvé. Se Israele li mette in pratica sarà internazionalmente riconosciuto come «popolo sapiente». In breve, il punto di vista deuteronomista sulla sapienza differisce dall'idea tradizionale attestata dalle fonti della storia deuteronomista. La concezione che vede nella sapienza la perspicacia nel comprendere a fondo l'ordine sociale e il cuore umano viene sostituita dalla volontà di comprensione del volere e delle decisioni di Jahvé. «Nella tradizione salomonica la sapienza è un dono immediato, carismatico e l'intelligenza di Salomone ne è la prova. Nel pensiero deuteronomista la sorgente della sapienza è la torà e la prova ne è l'obbedienza del popolo».³

2. Si veda R.N. Whybray, *The Succession Narrative*; R.B.Y. Scott, *Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies*, 84-101; P.K. McCarter jr., *The Sage in the Deuteronomistic History*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 289-293.

3. P.K. McCarter jr., *op. cit.*, 292.

c) *La letteratura profetica*

Per quanto riguarda la presenza del pensiero sapienziale nella letteratura profetica,⁴ ci si trova di fronte a una polarità: da una parte è probabile che il libro di Osea rispecchi indirettamente la presenza dei sapienti nel corpus profetico in qualità di redattori; d'altra parte i sapienti menzionati esplicitamente come *hākāmīm* nella letteratura profetica sono quasi sempre antagonisti dei profeti in questioni connesse al tema della giustizia e, soprattutto, nelle decisioni politiche. Interrogarsi sulla natura di questi sapienti comporta quindi la soluzione di due problemi: qual era il ruolo sociale del sapiente che appare nella letteratura profetica; com'è possibile «distinguere i sapienti buoni da quelli cattivi». L'opera di Whybray costituisce un buon punto di partenza, poiché studia approfonditamente il valore contestuale dei termini connessi alla sapienza, come *hkm* e altri.⁵ Suo unico errore è ritenere che il termine *hākām* non venne mai usato in senso tecnico per designare una classe sociale determinata.⁶ Alcuni testi, come *Is.* 3,1-4; 5,18-24; 29,13-14; 31,1-3; *Ger.* 18,18; 49,7; 50,35-36; 51,57, comparati con altri testi dei Proverbi,⁷ che rispecchiano una sede cortigiana in cui può svilupparsi la giustizia o la corruzione, rivelano che gli *hākāmīm* oppositori dei profeti sono uomini di stato, consiglieri, membri delle classi elevate ricche e corrotte e anche scribi. Tutti costoro pongono la loro sapienza umana al di sopra dei disegni di Jahvé rivelati ai profeti.

d) *L'opera del Cronista*

Per quanto attiene all'opera del Cronista (primo e secondo libro delle Cronache, Esdra e Neemia) è da osservare che il sostantivo *hākām* non viene mai impiegato nel senso di «sapiente», il che non significa che l'autore non fosse interessato all'ambito sapienziale. Se si vuole comprende-

4. Si vedano, tra gli altri, J. Fichtner, *Isaiah among the Wise*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies*, 429-438; J.L. Crenshaw, *The Influence of the Wise upon Amos*: ZAW 79 (1967) 42-52; J.W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, Nashville 1971, 21-26; J. Vermeylen, *Le Proto-Isaïe et la sagesse d'Israël*, in M. Gilbert (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979, 39-58; D.F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament*, 13-29; R.N. Whybray, *Prophecy and Wisdom*, in R. Coggins e altri (edd.), *Israel's Prophetic Tradition*, Cambridge 1982, 181-199.

5. R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition*, Berlin - New York 1974. Sull'importanza metodologica di questo studio cfr. R.E. Clements, *Prophecy and Tradition*, Atlanta 1975, 82.

6. W. McKane, *Prophets and Wise Men*, London 1965 critica questa posizione e, alle pp. 40-41, afferma: «Le persone che occupavano posizioni eminenti nel governo di Giuda, si chiamavano *sōf'rim*, *jō'āšim* o *sār'im*, erano senza dubbio *hākāmīm*, e risulta evidente in modo particolare che gli *hākāmīm* attaccati polemicamente da Isaia e Geremia sono in gran parte eminenti uomini di stato».

7. Ad es. *Prov.* 8,15-16; 16,10.12-13; 20,18.26.28; 21,30-31; 24,6; 25,5; 28,11; 29,4.14.26.

re il grado d'interesse del Cronista in questo campo, basterà prendere in esame le caratteristiche dell'ufficio di scriba: scrittore, notaio, ufficiale di corte, interprete e insegnante della torà.⁸

2. Le forme letterarie della letteratura sapienziale⁹

Bibliografia: L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *I Proverbi*, Roma 1988, 78-82; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* 1, Brescia, 1970, 177-188; G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Torino 1975, 31-53; J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone Alessandrino*, Brescia 1987, 462-468.

Adottando il termine «letteratura» restringiamo intenzionalmente il campo d'indagine ai Proverbi, Giobbe, Ecclesiaste, Ecclesiastico e Sapienza. Oltre a riconoscere l'importanza della tradizione sapienziale nell'Antico Testamento, come abbiamo fatto sommariamente nella sezione precedente, sarebbe metodologicamente impossibile (e praticamente fonte di confusione) presentare una rassegna della ricerca critico-formale sulla sapienza secondo questa prospettiva.

Parlare di forme letterarie (sapienziali) presuppone la soluzione di una serie di problemi: da quali siano la finalità e la funzione di questo tipo di letteratura nella vita dell'Israele antico fino all'identità della sede vitale concreta di tali forme. Per cominciare consideriamo valida l'impostazione di Crenshaw: «La letteratura sapienziale si suddivide in quattro categorie: 1. giuridica, 2. naturalistica, 3. pratica e 4. teologica. È necessario distinguere tra letteratura sapienziale, tradizione sapienziale e pensiero sapienziale. Corrispondentemente abbiamo 1. una sapienza del clan o familiare..., 2. una sapienza di corte... e 3. una sapienza scribale».¹⁰

a) Il proverbio

La forma fondamentale della letteratura sapienziale è il proverbio (*māšāl*).¹¹ Sulla base della sua ipotetica etimologia gli specialisti hanno pro-

8. Ulteriori informazioni in J. Blenkinsopp, *The Sage, the Scribe, and Scribalism in the Chronicler's Work*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 307-315 e, dello stesso, il recente *Sage Priest Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville, Kent, 1995, spec. 9-65 (tr. it. in preparazione).

9. Si possono consultare, tra gli altri, R.E. Murphy, *Form Criticism and Wisdom Literature*: CBQ 31 (1969) 475-483; J.L. Crenshaw, *Wisdom*, in J.H. Hayes (ed.), *Old Testament Criticism*, San Antonio 1977, 225-264; R.E. Murphy, *Wisdom Literature* (FOTL XI11), Grand Rapids 1981; J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 36-39; G. von Rad, *Sapienza*, 31-53; C. Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, Göttingen 1990, 15-114.

10. J.L. Crenshaw, *Wisdom*, in J.H. Hayes (ed.), *Old Testament Criticism*, 227.

11. A questa parola ebraica corrispondono i termini italiani «proverbio», «massima», «sentenza», «apoftegma», «epigramma» e il generico «detto», anche se lo spettro semantico di *māšāl*

posto diverse spiegazioni di questo vocabolo ebraico, da «similitudine»¹² fino a «parola potente»,¹³ passando per «parola alata» a motivo del suo carattere paradigmatico e atemporale.¹⁴ Vi sono diversi tipi di *mašal*, quasi tutti attestati nel libro dei Proverbi: proverbio popolare, istruzione, esortazione, il proverbio numerico e la comparazione o paragone.

Il *proverbio popolare*, al di fuori della letteratura sapienziale, può apparire in prosa («È dunque anche Saul tra i profeti?», 1 *Sam.* 10,12) anche se si presenta, di solito, in forma metrica.¹⁵ In generale è formato da uno stico con i due emistichi articolati in parallelismo. Lo stile è lapidario ed epigrammatico, molto adatto all'elaborazione di metafore. Per lo più non è espresso in forma imperativa poiché, come risultato dell'esperienza sociale collettiva, si limita a riassumere le osservazioni della vita quotidiana. Tuttavia il suo scopo è eminentemente didascalico almeno nel senso più ampio del termine. Se il proverbio è una forma elementare di conoscenza che cerca di mettere ordine nella multiforme varietà dei fenomeni naturali e sociali per consentire all'uomo di dominare la realtà e di operare di conseguenza, scegliendo l'azione e il momento opportuni per valorizzare le proprie capacità di essere umano inteso come progetto e schivando al tempo stesso tutti gli scogli che porterebbero all'insuccesso e all'autodistruzione, allora la sua funzione può ben essere definita educativa.

Oltre al rapporto formale e temporale con il proverbio isolato si riscontrano nel libro dei Proverbi alcune aggregazioni tematiche, ad esempio 25,2-7 a proposito del re.

Secondo molti studiosi la funzione pedagogica del proverbio porta, dal punto di vista formale, alla sua disintegrazione, poiché alla forma semplice si vengono ad aggiungere elenchi d'imperativi e le motivazioni (generalmente proposizioni dichiarative o causali introdotte dalla congiunzione *kî*) che espongono le conseguenze negative derivanti dalla mancata osservanza dell'esortazione iniziale. La forma che ne risulta è detta *istruzione*, anch'essa caratterizzata dal vocativo «figlio» e particolarmente frequente in *Prov.* 1-9 (ad es. 1,8-19; 2,1-22; 3,1-12.21-26; 4,1-

è tanto ampio da poter comprendere persino un poema didascalico. Si veda O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, Giessen 1913; A.H. Godbey, *The Hebrew Mašal*: AJSL 39 (1922-1923) 89-108; A.S. Herbert, *The Parable (Mašal) in the Old Testament*: SJT 7 (1954) 180-196; A.R. Johnson, *Mašal*: VTS 3 (1955) 162-169; L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *I Proverbi*, Roma 1988, 109.

12. Per la sua capacità di «riprodurre» la realtà o per il suo inizio formale «Come...».

13. Pronunciata da un potente o dotata di uno speciale potere.

14. Questa etimologia è stata sostenuta da W. McKane, *Proverbs*, Philadelphia 1970, 22-33.

15. Confrontiamo i proverbi italiani: «fare di necessità virtù» (privo di rima e di ritmo), «cuor contento, il ciel l'aiuta» (privo di rima, ma ritmato), «il bel gioco dura poco» (dotato di rima e di ritmo).

9,10-27; 5,1-14; 6,20-35; inoltre *Prov.* 22,17-24,22) e nel Siracide (ad es. 2,1-6; 3,17-24; 11,29-34). Tuttavia l'idea che la forma semplice composta di un solo stico si sia evoluta fino a costituire gruppi di due o più stichi mediante l'aggiunta di motivazioni o di proposizioni subordinate¹⁶ ha cominciato a subire un processo di revisione e critica da un trentennio. Oggi, basandosi soprattutto sugli studi comparativi tra la sapienza israelitica e quella egiziana, si contesta questa presunta evoluzione formale.¹⁷

Il carattere didascalico del proverbio si riscontra anche nell'*esortazione* o avvertimento, orientato a inculcare un modo di pensare o una condotta corretta. A questo scopo il sapiente ricorre di solito al comando seguito dalla motivazione. Si possono avere esortazioni negative ma la distinzione risalente a Richter tra la forma impeditiva (con 'al) e quella proibitiva (con lō'),¹⁸ modellata in analogia con le forme negative dei testi giuridici, non è pertinente nella letteratura del *corpus* sapienziale.¹⁹

L'intento didascalico del *mašal* è espresso anche nel *proverbio numerico*, originariamente legato all'enigma e alla mnemotecnica. Il suo schema corrisponde alla formula $x / x + 1$, anche se forse il più comune è $3 / (3+1) 4$: «Vi sono tre cose che... e una quarta che...». Dopo aver riferito il termine « $x + 1$ », viene esposto ciò cui l'ultima cifra si riferisce. Celebri i proverbi numerici di *Prov.* 30; meno noti sono quelli di *Prov.* 6,16-19; *Sir.* 25,7-11; 26,28; 50,25-26; *Giob.* 5,19-22; 13,20-22; 33,14-15. Vi sono alcune varianti meno rigide sul piano formale, come i proverbi relativi a una sola realtà nonostante lo schema $x / x + 1$ (ad esempio Amos negli oracoli con cui si apre il libro, 1,3-2,8) o quelli in cui si parla soltanto di x (*Sir.* 25,1). Questa forma proverbiale risale probabilmente all'impiego dell'enigma in ambito scolastico. Il maestro propone la sfida dell' $x / x + 1$, incitando l'allievo a completare lo schema mediante la ricerca di analogie nella sfera naturale e sociale.

b) La comparazione

La comparazione o paragone, molto frequente nella letteratura sapienziale, si propone di sottolineare la superiorità di certi modelli di comportamento su altri. Particolare interesse per il sofisticato impiego d'immagini sono i paragoni dei capp. 25-26 dei Proverbi. Le varianti formali

16. Così già O. Eissfeldt, *op. cit.*; in seguito J. Schmidt, *Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur*, Münster 1936.

17. Così G. von Rad, *Sapienza*, 23-24. Si veda soprattutto Ch. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9* (WMANT 22), Neukirchen/Vluyn 1966.

18. W. Richter, *Recht und Ethos* (SANT xv), München 1966, 68-146.

19. Così Murphy, *art. cit.*, 481; cfr. Crenshaw, *Wisdom*, in J.H. Hayes (ed.), *op. cit.*, 235-236.

positive più comuni sono: (*come*) ... (*così*) («Come vernice applicata a vasellame di coccio, sono le labbra lusinghiere con un cuore perverso», *Prov.* 26,23; «Come il cane torna al suo vomito, lo stolto insiste nelle sue dissennatezze», *Prov.* 26,11; «Come crepitio dei pruni sotto la pentola, tale è il riso dello stolto», *Eccl.* 7,6; «Il fumo e il vapore del forno precedono le fiamme, così le ingiurie precedono il sangue», *Sir.* 22,24); oppure *X... come Y* («Le gambe dello zoppo vacillano incerte, come il proverbio sulla bocca degli stolti», *Prov.* 26,7); o ancora *X... e Y* («La porta gira sui cardini, e il pigro nel letto», *Prov.* 26,14); e infine *X... ma ancor più Y* (una serie si trova in *Sir.* 40,18-26). Le forme negative sono meno elaborate: *non... né* («Non giova mangiare molto miele, né eccedere in parole d'elogio», *Prov.* 25,27; «La neve non conviene all'estate, né la pioggia alla mietitura, né l'onore s'addice allo stolto», *Prov.* 26,1). Tuttavia il tipo di comparazione forse più ricercato è il proverbio *tôb... min* «Meglio (è preferibile) ... piuttosto che»: «È meglio abitare in un angolo di soffitta che in una casa grande con una moglie litigiosa», *Prov.* 21,9; «Un piatto di verdura con amore è meglio di un bue grasso con rancore», *Prov.* 15,17. Questo tipo di comparazione è usato spesso da Qohelet (4,6; 4,9.13; 6,9; 7,1-3.5.8; 9,4) e il Siracide (10,27; 19,24; 20,2; 20,18.25.31; 30,14.17; 41,15; 42,14).

c) L'enigma

Oltre al proverbio in senso stretto è opportuno ora sottolineare una forma letteraria che mostra con esso una certa affinità: l'enigma (*hîdâ*).²⁰ Dal punto di vista del contenuto e della funzione non vi è una differenza essenziale tra l'aforisma e l'enigma;²¹ la distinzione può essere di forma. L'ambiguità o la mutevolezza delle circostanze in cui si svolge l'esistenza dell'uomo implica da parte dell'educatore/sapiente un'impostazione e un'elaborazione in grado di riflettere quest'ambiguità. In tal modo si permette al lettore/alunno una scelta di tempo e d'azione che abbia successo o profitto. Ben conosciuta è l'apparente contraddizione espressa dalla coppia di frasi di *Prov.* 26,4-5: «Non rispondere allo stolto... Rispondi allo stolto...». Questo passo è sorprendentemente enigmatico; in realtà tale stile intende dare all'uomo la facoltà di scegliere atteggiamenti e interventi adeguati alla varietà di circostanze cui egli potrà trovarsi di fronte nel corso della vita. Da questo punto di vista l'aforisma riserva spesso sorprese e perplessità, molto simile in questo alla natura

20. Si veda H. Torczyner, *The Riddle in the Bible*: HUCA 1 (1924) 125-149; S.H. Blank, *Riddle*, in IDB IV (1962) 78-79; M. Hain, *Rätsel*, Stuttgart 1966; H.-P. Müller, *Der Begriff 'Rätsel' im Alten Testament*: VT 20 (1970) 465-489.

21. *Māšal* e *hîdâ* sembrano formare un parallelismo in *Sal.* 78,2; *Prov.* 1,6; *Sir.* 39,3.

dell'enigma. In proposito non è fuori luogo l'osservazione di Crenshaw secondo cui «l'enigma funziona come un paradosso esemplare rispetto al paradosso costituito dalla realtà, e colui che propone enigmi, ovvero il sapiente, ritiene sua funzione essenziale la formulazione di analogie in grado di rappresentare la realtà». ²² Tanto nell'apforisma quanto nell'enigma il lettore è costretto a «indovinare» ciò che quelle formule nascondono a causa della loro ambiguità.

Propriamente parlando l'enigma allo stato puro è raro nell'Antico Testamento. Il caso più celebre è rappresentato dall'indovinello proposto da Sansone ai filistei: «Da colui che mangia è uscito cibo e dal forte è uscita dolcezza» (*Giud.* 14,14). ²³ Non mancano tuttavia dati sufficienti per supporre il ricorso a questo tipo di strumento retorico e letterario nell'Israele antico, soprattutto in manifestazioni indirette e nell'uso frequente di un tipo di linguaggio caratteristico di questa forma letteraria. Jahvé «gli (a Mosè) parlò a faccia a faccia, apertamente e non per enigmi» (*Num.* 12,8); la regina di Saba cercò inutilmente di mettere alla prova Salomone mediante alcuni enigmi (cfr. *1 Re* 10,1-3). In ogni caso, come si è osservato in precedenza, l'enigma pare intimamente collegato al proverbio numerico sì che «potrebbe darsi che le sentenze numeriche appartengano immediatamente al genere degli enigmi». ²⁴ Sulla base di queste analogie letterarie e attraverso un appropriato studio delle figure retoriche, in particolare delle immagini, è possibile decifrare il linguaggio enigmatico presente nell'Antico Testamento. Le immagini sessuali si prestano particolarmente a questo impiego in tutte le culture, probabilmente a motivo del fascino e del carattere misterioso che hanno sempre circondato l'origine del sesso e dei rapporti sessuali. «Questo è il comportamento della donna adultera: mangiare, pulirsi la bocca e poi dire: 'non ho fatto niente di male'» (*Prov.* 30,20); «Fossa profonda è la prostituta» (*Prov.* 23,27a); «Come un viandante assetato apre la bocca e beve qualunque acqua in cui si imbatte, così essa si offre a qualunque uomo e apre la faretra a qualunque freccia» (*Sir.* 26,12). Si tratta di tre esempi di linguaggio enigmatico, anche se l'identificazione sintagmatica o contestuale impedisce di parlare di enigmi in senso stretto. Un linguaggio analogo, applicato ad altre realtà, si ritrova, ad esempio, in *Prov.* 5, 15-19; 6,23; 16,15; 20,27; 23,29-35; 25,2-3; 27,20; *Eccl.* 12,1-7.

22. J.L. Crenshaw, *Wisdom*, in J.H. Hayes, *op. cit.*, 240.

23. Su questo enigma cfr. O. Eissfeldt, *Die Rätsel in Jud 14*: ZAW 30 (1910) 132-135; Idem, *Introduzione* 1, 184 s.; J.P. Porter, *Samson's Riddle: Judges XIV,18*: JTS 13 (1962) 106-109.

24. G. von Rad, *Sapienza*, 42.

d) Favola e allegoria

Anche la favola e l'allegoria, ²⁵ il cui significato è cifrato mediante la metafora, sono collegate in qualche modo all'enigma. La favola si caratterizza per avere come personaggi realtà del mondo vegetale e animale. Questo travestimento di realtà umane sotto una veste non umana persegue una duplice finalità: intrattenere e ammaestrare. Da un lato è evidente la *vis comica* della favola: volpi che elogiano corvi o confidenze civettuole tra piante. D'altra parte questa sorta di alienazione di ciò che è realmente sperimentato o sperimentabile verso un quadro di riferimento non umano facilita una comprensione più immediata e profonda di ciò che s'intende trasmettere. La comicità e il ricorso a un universo simbolico costituiscono un modello di linguaggio di gran lunga superiore al linguaggio discorsivo. Altrimenti sarebbe inspiegabile il successo e il valore permanente dei film di Walt Disney che trascendono l'interesse legato all'età, alla cultura, al sesso e alla condizione sociale. Non a caso «la favola è una delle forme originali dell'attività intellettuale dell'uomo». ²⁶

Proprio come per l'enigma, è difficile trovare una favola completa nel *corpus* sapienziale. Al di fuori di esso possiamo citare *Giud.* 9,8-15, un attacco frontale alle pretese monarchiche di Abimelek, più che alla monarchia in quanto tale, come ritiene von Rad. ²⁷ Di fronte al rifiuto delle specie vegetali più nobili (ulivo, fico, vite) ad accettare il conferimento della regalità, l'arbusto più inutile e dannoso (il rovo = Abimelek) è pronto ad accettare. Il culmine tragicomico è rappresentato dall'invito pronunciato dal rovo: questo in realtà non dà ombra né chi cerca di ripararsi sotto di esso ne esce illeso! Oltre a questo testo soltanto *2 Re* 14,9 presenta elementi favolistici: è tuttavia troppo breve e l'applicazione al confronto tra Amazia e Ioas non sembra originale.

Per la sua capacità di rivelare satiricamente aspetti non interiorizzati (troppo ovvi e familiari) della vita quotidiana, la favola aveva facile impiego nell'ambito politico. Un artista in grado di manipolare la favola a scopi didascalici applicandola a circostanze politiche si avvicina, più o meno consapevolmente, all'allegoria, ²⁸ perché la maggior parte degli elementi morfologici della favola possono contribuire a un procedimento allegorico. «Molti di essi richiedono una puntuale attualizzazione interpretativa. Gli elementi non pertinenti vengono semplicemente trascurati». ²⁹ Così due favole originali sono state trasformate, da Ezechiele, in

25. Cfr. R.J. Williams, *The Fable in the Ancient Near East*, in E.C. Hobbs (ed.), *A Stubborn Faith*, Dallas 1956, 3-26; G. von Rad, *Sapienza*, 46-51; J.L. Crenshaw, *Wisdom*, in J.L. Hayes (ed.), *op. cit.*, 245-247.

26. G. von Rad, *op. cit.*, 46.

27. *Op. cit.*, 47.

28. Si veda J.L. Crenshaw, *Wisdom*, in J.H. Hayes (ed.), *op. cit.*, 246 s.

29. G. von Rad, *Sapienza*, 48.

pure allegorie: l'aquila e il cedro (17,1-10) e la leonessa e i suoi cuccioli (19,1-14).

Contro l'opinione di Crenshaw³⁰ riteniamo che *Prov.* 5,15-19 e *Eccl.* 12,1-6 non siano allegorie. Piuttosto si tratta di poemi in chiave allegorica. Dal punto di vista formale gl'imperativi e la domanda retorica del primo testo ne rendono impossibile l'inclusione in questa categoria letteraria. Il suo tono è esortativo e moraleggiante, esplicitamente didascalico. Il secondo testo non può essere definito un'allegoria per il carattere manifesto di alcuni passi. Converrà, allora, definirlo un poema elegiaco in chiave allegorica.

e) Il discorso sapienziale

Nel suo studio su *Prov.* 1-9³¹ Lang distingue tra istruzione (*Lehrrede*) e discorso sapienziale (*Weisheitsrede*). Esempi di quest'ultimo si trovano in *Prov.* 1,20-33; 8,1-11.12.21; 9,1-6: si tratta di un appello pubblico rivolto dalla sapienza stessa personificata. Lo stile è marcatamente didascalico e autodescrittivo. L'affinità dei suoi motivi con quelli della letteratura egiziana incentrata sulla *maat* (giustizia, ordine) è così notevole che sarebbe inadeguato parlare di semplici coincidenze. Allo stesso titolo della Sapienza di *Prov.* 8, questa semidivinità egiziana è caratterizzata dalla preesistenza; ama coloro che la amano (cfr. *Prov.* 8,17); offre vita e protezione a coloro che la servono (cfr. *Prov.* 1,33; 3,16.18; 8,35). Nell'arte essa viene rappresentata con il simbolo della vita in una mano e uno scettro, simbolo di onore e ricchezza, nell'altra (cfr. *Prov.* 3,16).³² Inoltre vi è un altro elemento notevole nell'appello della Sapienza: la sua intonazione profetica, evidente nell'annuncio del giudizio, nelle minacce, nella durezza d'orecchi di coloro ai quali essa si rivolge, l'idea del cercare e non trovare, ecc. Tutti questi aspetti sono presenti in modo particolare in *Prov.* 1.

f) L'inno

L'inno³³ occupa una posizione privilegiata nella ricerca sulle forme letterarie sapienziali, in particolare per la sua affinità con altri ambiti let-

30. J.L. Crenshaw, *Wisdom*, 246.

31. B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede*, Stuttgart 1972.

32. Cfr. l'ottimo studio di Ch. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9* (WMANT 22), Neukirchen/Vluyn 1966. Una rassegna di questi aspetti in R.E. Murphy, *Wisdom Literature*, 50-52.

33. Si può vedere W. Baumgartner, *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach*: ZAW 34 (1914) 161-198; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen/Vluyn 1969; B.L. Mack, *Wisdom Myth and Mythology*: Interp 24 (1970) 46-60.

terari. Prima di proseguire, sono tuttavia opportune un paio di osservazioni pratiche. Da un lato il ricorso al termine «inno» in questo contesto implica l'identificazione di alcuni elementi formali in determinati poemi sapienziali che consentano di accostarli alla categoria degli inni nei Salmi. Dall'altro parliamo di inni a proposito di poemi innici in lode o descrittivi della Sapienza intesa come tramite fra Jahvé e la creazione.

Da molto tempo sono stati identificati nella letteratura sapienziale alcuni motivi innici che indubbiamente ricordano i Salmi: *Giob.* 5,9-16; 9,5-12; 12,13-25; 26,5-14; *Sir.* 23,19-20; *Sap.* 11,21-26 (leggermente diverso è il caso di *Sir.* 39,16-35 perché il suo intento è fondamentalmente didascalico e corrisponde a un impulso istruttivo [39,12-15]). Tuttavia l'intrinseco rapporto formale e tematico di questi frammenti innici e gli inni dei Salmi costringe lo studioso a riconoscere l'impossibilità di parlare di un genere autonomo denominato «inno sapienziale». Ciò sarebbe sbagliato ed equivoco.³⁴ Diverso è il caso di quegli inni che cercano di definire il rapporto tra la creazione e il creatore, tra l'opera sapiente e il sapiente artefice, o di cantare l'origine divina della Sapienza e la sua «vocazione mondana». Si possono citare *Giob.* 28; *Prov.* 8,22-31; *Sir.* 24,1-22; 42,15-43,33; *Sap.* 7,22-8,1. Il retroterra egiziano di questa serie di inni e di altri testi sapienziali analoghi è stato illustrato da Kayatz.³⁵ Tutti questi testi sono così originali per quanto riguarda la tematica e la forma che possiamo parlare con tutta legittimità di un genere innico sapienziale: la lode della Sapienza. Questo tipo d'inno, sotto la patente della teodicea, cerca da un lato di rintuzzare le proteste contro la giustizia divina e, dall'altro, di preservare l'autorevolezza dell'insegnamento del sapiente. Al tempo stesso il rapporto tra Jahvé e il mondo è presentato evitando di ricorrere alla forma della rivelazione. Tuttavia risulta difficile ammettere che in quei testi la Sapienza abbia carattere d'ipostasi; riteniamo che la Sapienza personificata si avvicini di più alla categoria del mezzo espressivo letterario, quantunque non possa esservi ridotta.

g) Il poema didascalico

All'interno del poema didascalico si possono individuare esempi profani e religiosi. Questo tratto non influisce minimamente sulle sue caratteristiche formali, che sono il tema di questa sezione. Dal punto di vista del «modo» il poema didascalico è caratterizzato principalmente dal suo

34. Cfr. R. Murphy, *A Consideration of the Classification 'Wisdom Psalms'*: VTS 9 (1962) 156-167, spec. 160 s.

35. Ch. Kayatz, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, Neukirchen 1969, 70-78. Meno affidabile, per mancanza di equilibrio, B. Lang, *Frau Weisheit*, Düsseldorf 1975.

impulso educativo; sul piano formale questo genere letterario è per lo più espositivo e quasi del tutto privo d'imperativi. In un certo senso presenta numerose affinità con l'inno ma, a differenza di questo, ha un carattere meno obiettivo e magniloquente, più intimista ed edificante. D'altra parte questo tipo di poema enuncia dall'inizio il tema che sarà trattato, a differenza dell'inno il cui esordio consiste di solito in un'espressione di elogio o di lode. Un caso di poema profano è rappresentato da *Prov.* 24,30-34 (che presenta anche tratti autobiografici). «Sono passato vicino al campo del pigro...» preannuncia che sarà trattato il tema della pigrizia. Tra i poemi didascalici si possono comprendere *Sir.* 1,1-10; 1,11-20 e 39,16-35, benché si debba riconoscere che si avvicinano alle caratteristiche dell'inno. Anche in questi il tema viene annunciato dall'inizio («Ogni sapienza viene dal Signore», 1,1; «Il timore del Signore è gloria e onore», 1,11; «Le opere di Dio sono tutte buone», 39,16).

Vi sono, tuttavia, poemi di difficile classificazione a motivo della commistione di forme e contenuti che presentano. Il Siracide, che aveva il vantaggio di operare nel seno di una tradizione sapienziale lunga e vasta e aveva raggiunto un indubbio dominio delle proprie forme letterarie, presenta diversi esempi di questo tipo. Cosa si può dire, ad esempio, di *Sir.* 16,24-17,14? Si tratta di un inno, di un poema didascalico o di una istruzione?³⁶ Da un lato spiccano i motivi innici (ad es. 16,26 ss.); l'intento didascalico è rivelato dal fatto che questo testo è un commento a *Gen.* 1-2 e dal tenore letterale di 16,25 («ti esporrò la disciplina e ti farò conoscere la dottrina»); infine l'istruzione è evidente nelle caratteristiche formali dell'esordio: «Ascoltami, figlio, apprendi la dottrina, applica il tuo cuore alle mie parole» (uso degli imperativi e del vocativo «figlio»).

h) Il dialogo

Il dialogo costituisce un'altra forma letteraria sapienziale, limitata però al solo libro di Giobbe.³⁷ In realtà questo capolavoro della letteratura universale non può essere catalogato sulla base di un unico genere letterario. In Giobbe sono presenti alcuni tratti della disputa giuridica, della lamentazione (sia in forma drammatica sia come modello di una supplica che ha trovato ascolto), della controversia, ecc. Ma predominante è senza dubbio il dialogo, il modo più adatto per porre, discutere e risolvere una questione.

36. W. Baumgartner, *op. cit.*, 193-194 ritiene che si tratti di un inno.

37. Sul dialogo, in particolare nel libro di Giobbe e nella letteratura mesopotamica, si veda H. Richter, *Erwägungen zum Hiobproblem*: EvTh 18 (1958) 302-324; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, 51-78; J.L. Crenshaw, *Wisdom*, 253-256; G. von Rad, *Sapientia*, 44-46.

i) Il poema autobiografico

Il poema autobiografico ha indubbiamente le sue prime manifestazioni nella letteratura egiziana. Re e uomini di stato trasmettono le proprie esperienze a figli e successori.³⁸ La confessione autobiografica è espressa in prima persona singolare, anche se in realtà il maestro di sapienza può far proprie esperienze altrui. Solitamente si citano *Prov.* 4,3-9; 24,30-34; *Eccl.* 1,12-2,26; *Sir.* 33,16-18; 51,13-22. Le parti autobiografiche sono di solito introdotte da *rā'îti* («ho visto») o *jāda'tî* («so»). Anche *Prov.* 7 mostra alcuni tratti autobiografici (cfr. vv. 6 ss.).

j) La letteratura onomastica

Stando alla tradizione di 1 *Re* 5,13 («[Salomone] parlò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che germoglia sul muro, e di animali, uccelli, rettili e pesci»),³⁹ è probabile che in Israele fosse coltivato un genere di letteratura nota come onomastici,⁴⁰ i lontani progenitori delle nostre enciclopedie. In effetti queste liste di «nomi» comprendevano qualsivoglia tipo di realtà e fenomeni del mondo degli uomini e della natura: razze, paesi, vegetali, uccelli, rettili, ecc. In definitiva erano frutto della volontà sapienziale di porre ordine nel mondo dell'esperienza. Non sorprende che Israele coltivasse questo tipo di sapere quando si consideri l'abbondante materiale dell'Egitto e della Mesopotamia. Per quanto riguarda la letteratura sapienziale d'Israele vengono solitamente citati testi come *Giob.* 28; 36,27-37,13; i capp. 38-41; *Sir.* 43,1-26; *Sap.* 7,17-20; 14,25-26. Questa sapienza naturalistica svolge generalmente la funzione di manifestare la gloria di Dio nella creazione e di servire così da elemento di supporto nello spinoso problema della teodicea.

k) Il procedimento della soluzione differita

Fin qui si sono sommariamente esposte le principali forme letterarie della tradizione sapienziale. Tuttavia resta da ricordare un procedimento stilistico non ancora messo in rilievo dagli studiosi: la soluzione differita. Si tratta di un procedimento riscontrabile in pochi testi, ma che dovette essere usato volentieri dai sapienti nella loro attività educativa. I maestri ricorsero a tutte le astuzie della retorica per attrarre l'attenzione

38. In proposito si può vedere J.L. Crenshaw, *Wisdom*, 256-257.

39. Un elenco più articolato e completo si trova in *Sap.* 7,17-20, in cui si parla, in altri termini, di filosofia, cosmologia, astronomia, zoologia, demonologia, botanica e medicina.

40. Sul tema cfr. H. Richter, *Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob*: ZAW 70 (1958) 1-20; G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, 262-271.

dei loro alunni, stimolarne la curiosità, suscitare l'intelligenza e fornire strumenti atti a esercitarla. A tal proposito si è parlato dell'enigma e del proverbio numerico. Su questa stessa linea del ricorso all'elemento enigmatico e della sollecitazione dell'intelligenza si colloca la «soluzione differita». Almeno tre sono gli esempi: *Prov.* 5,15-19; 23,29; *Giob.* 28.

Negli ultimi due testi si esorta alla ricerca di una soluzione mediante il ricorso formale a una domanda. In *Prov.* 23,29 le domande consecutive sono sei. L'obiettivo è l'individuazione di un tipo di persona. Le prime cinque domande possono riferirsi a innumerevoli situazioni vitali: molti atteggiamenti sbagliati possono causare guai, lamenti, litigi, gemiti e percosse. L'alunno/ascoltatore è in grado di elencarne all'interrogante una lunga serie. Tuttavia l'immagine che costituisce la sesta domanda pone termine finalmente alla «suspense». «Di chi gli occhi annebbiati?». Gli occhi dell'alunno/ascoltatore s'illuminano: dell'ubriacone! E infatti la risposta è: «Di chi si perde dietro al vino...» (v. 30). Il ricorso alle domande costituisce anche l'intreccio tra le diverse parti del poema di *Giob.* 28. La lettura/ascolto dei primi 11 versetti, pur essendo intelligibile (il senso di ciò che viene detto è comprensibile), non consente di comprenderne lo scopo (dove andrà a parare l'autore?). La domanda del v. 12 già apre una pista: si tratta di riflettere sull'origine della sapienza. Una prima risposta in forma incompleta («L'uomo... non la può trovare... L'abisso dice: non è in me», vv. 13-14) non fa che accentuare l'interesse per la soluzione dell'enigma. Tuttavia il poeta continua con lo stesso stile descrittivo con il quale aveva cominciato. Nulla può essere paragonato alla sapienza. Il lettore/ascoltatore è sulle spine. Nuovamente risuona la domanda (v. 20) e ancora una volta si ricorre a una risposta incompleta e alla descrizione («È occulta... nascosta»; solo la sua fama è nota, vv. 21-22) ritardando intenzionalmente la soluzione, che arriva soltanto a partire dal v. 23. In *Prov.* 5,15-19 non si hanno domande. Il carattere enigmatico del poema, tuttavia, è scoperto sin dall'inizio in virtù delle immagini acquatiche. Per la verità il lettore «ignorava» il loro carattere d'immagini finché non gli viene fornita la chiave interpretativa. Fino al v. 18b si parla di «acqua», «correnti», «cisterna», «pozzo», «sorgenti», «ruscelli» naturali. La prima sorpresa si ha quando il poeta esorta a non dividere questi beni con gli altri. Perché? Perché questa fonte benedetta è la sposa della tua giovinezza (v. 18b). Il riferimento alla sposa rende improvvisamente evidente il valore d'immagini degli elementi acquatici menzionati in precedenza e facilita l'identificazione del significato approssimativo di tali immagini. Questa, come per gli altri testi sopra ricordati, è una «soluzione differita».

II. LA COLONNA VERTEBRALE DELLA TRADIZIONE SAPIENZIALE

Bibliografia: G. Pérez, *Humanismo y religión en los sabios de Israel: Salm 27* (1979) 349-383; 28 (1980) 5-33; Idem, *Sabiduría y Palabra*, León 1987.

Nei paragrafi precedenti si sono esposti in modo non sistematico numerosi punti dottrinali della tradizione sapienziale. In questa sezione si presenta un'esposizione succinta delle chiavi interpretative di questa tradizione: l'uomo come centro dell'interesse sapienziale, l'uomo in un mondo ordinato, la crisi della fede nell'ordine e nelle possibilità della conoscenza, il processo di teologizzazione della sapienza.

1. Antropologia e sapienza⁴¹

La questione fondamentale della sapienza potrebbe essere formulata nel modo seguente: che cosa è bene per l'uomo? L'essere umano costituisce il punto di partenza, il fondamento e il fine ultimo dell'impresa sapienziale. Tale considerazione ci servirebbe assai poco se perdessimo di vista la considerazione che il sapiente abita un mondo che egli considera *ordinato*.⁴² Questo mondo, che comprende l'essere umano, la natura e il cosmo, è retto dalle norme stabilite da Dio nell'atto della creazione. L'atto creativo originario di *Gen.* 1 è diretto a separare e ordinare. Il sapiente confida nella capacità della sua ragione di discernere, esporre in modo sistematico e rispettare (e contribuire a far rispettare) l'articolazione di quest'ordine. I proverbi, le esortazioni e le istruzioni dei sapienti nascono da un desiderio di oggettivare letterariamente le caratteristiche di quest'ordine e di prescrivere all'uomo la sottomissione ad esso, cercando il momento opportuno per portare a termine l'azione giusta. Chi si sottomette a quest'ordine e si astiene dal male riceve la garanzia di una vita compiuta. Al contrario chi crea disordine e vive in esso è destinato alla morte (fallimento dell'uomo inteso come progetto umano). Si può affermare che per il sapiente è bene ciò che, in conformità all'ordine sociale e cosmico stabilito da Dio, aiuta l'uomo nella realizzazione di sé.

La sapienza afferma di essere fondata sull'esperienza e perciò si presta, per definizione, alla verificabilità storica. Non a caso una delle fonti primarie della sapienza è la tradizione degli antenati. All'interno di questa tradizione il giovane israelita matura nel suo processo di socializzazione. Ma qual è il ruolo dell'esperienza e dell'ideologia nell'antica sa-

41. Proficue le osservazioni di H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 155-169.

42. Si veda in proposito il lavoro di L.G. Perdue, *Cosmology and the Social Order in the Wisdom Tradition*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 457-478; inoltre H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit*, 33-41.

pienza? Il binomio «giusto-malvagio», frequente nella letteratura sapienziale e nei Salmi, costituisce la base dell'antropologia religiosa biblica. A partire dalla categoria dell'ordine è giusta la persona non solo «onesta» ma anche volontariamente sottomessa (dietro la guida del sapiente) a quest'ordine.⁴³ Malvagio, d'altra parte, è detto l'uomo non solo nella sua dimensione etica negativa ma anche per il suo atteggiamento che prescinde dall'ordine o lo perverte. Non stupisce quindi che in diversi strati letterari della tradizione biblica si sovrappongano elementi etici e sapienziali: saggio è sinonimo di giusto e stolto equivale a malvagio. La dottrina della retribuzione garantisce il corretto funzionamento di questa tipologia. Si osservi che il libro dei Proverbi è basato quasi per intero su questo presupposto dottrinale.

Tuttavia le presumibili componenti ideologiche della retribuzione che resero questa dottrina un automatismo quasi dogmatico risultarono gravemente compromesse quando si cominciò a percepire l'incongruenza tra azione e risultato. Com'è possibile che un'azione o una vita oggettivamente buone possano portare alla sventura o al fallimento? Giobbe e Qohelet assumono al riguardo un valore simbolico: il dubbio del primo sull'esistenza di un ordine e sulla giustizia divina nasce dolorosamente dal suo incomprensibile declino fisico e sociale; il cinismo del secondo demolisce la fiducia dell'uomo nelle possibilità della conoscenza e perciò nel carattere illusorio dell'attività sapienziale.⁴⁴ In essi s'impone non solo un'irrisolvibile crisi epistemologica ma una perdita di fiducia nella conoscibilità di Dio e nella bontà del suo progetto creaturale. La crisi del progetto sapienziale risiede nella mancata persuasione che Dio abbia creato un mondo capace di ricompensare la virtù e punire il male.

2. Le risposte della teologia

Di fronte alla crisi della fiducia nella conoscenza umana, nella giustizia retributiva del mondo (e perciò nell'ordine) e nella conoscibilità del volere di Dio, la stessa sapienza cercò una serie di risposte a partire dall'ambito della teologia. Questo processo di teologizzazione dell'attività sapienziale⁴⁵ si manifesta in almeno quattro aspetti: la descrizione dell'*homo religiosus*, la personificazione della sapienza, la «nomizzazione» della sapienza, la storicizzazione della sapienza.

43. Sulla storia del binomio sapienziale «giustizia - ordine cosmico» si veda l'ottimo, stimolante lavoro di H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968, spec. 166-186.

44. Sui limiti della conoscenza si veda G. von Rad, *Sapienza*, 95-105; J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford 1983, 41-73. A proposito della crisi del senso in Qohelet si veda O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlin 1985, 91-109.

45. Si veda H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 144-155.

La descrizione dell'*homo religiosus* è tratteggiata con convinzione, e in modo più o meno preciso, in *Giob.* 28 e *Sir.* 1. Già nel prologo dei Proverbi accanto all'esortazione (ribadita mediante una serie di sinonimi) a conseguire la sapienza compare l'allusione al timore del Signore, menzione indubbiamente significativa; il compilatore dei Proverbi non intende spacciare una merce dubbia: «Il timore del Signore è il principio del sapere» (1,7). «Timore del Signore» equivale formalmente a spirito religioso, a coscienza di sé in quanto creatura.⁴⁶ L'autore dell'incomparabile poema di *Giob.* 28 si muove all'interno delle stesse coordinate: la ricerca della sapienza è votata al fallimento quando l'uomo basa la propria azione sull'impegno personale, l'abilità e la tecnica. La soluzione è indicata nel finale: «Temere il Signore [= essere religioso] è sapienza; evitare il male, intelligenza» (28,28). Solo l'apertura alla trascendenza (la sfera in cui dimora la sapienza) conferisce all'uomo sapienza e discernimento. Il timore del Signore è un punto programmatico nel Siracide; da questo punto di vista l'inizio del libro è privo di equivoci: «Ogni sapienza viene dal Signore (1,1) ... Il timore del Signore è motivo di gloria e di onore (1,11) ... Il timore di Dio allietta il cuore (1,12) ... Colui che teme il Signore finirà bene (1,13) ... Principio della sapienza è temere il Signore (1,14) ... Pienezza della sapienza è temere il Signore (1,16) ... Corona della sapienza è temere il Signore (1,18) ... Radice della sapienza è temere il Signore (1,20) ... Il timore del Signore cancella i peccati (1,21)».

La descrizione della *hokmâ* celeste costituisce un'altra risposta della teologia alla crisi della conoscenza. La virtù del timore del Signore non risolve l'intero problema: come può, infatti, manifestarsi la verità nell'ambito del discorso umano? Come può sapere l'uomo se le deduzioni basate sull'osservazione dei fenomeni naturali e dei rapporti umani hanno carattere di oggettività e valore? Su che cosa si basa la pretesa autorevolezza del sapiente? I Proverbi, il Siracide e la Sapienza propongono soluzioni analoghe e complementari. Nei Proverbi una serie d'istruzioni abbandonano la finzione paterna dell'«Ascolta, figlio» per cedere il posto a un personaggio femminile dai tratti di profetessa. La Sapienza personificata esorta l'uomo ad ascoltare e a eseguire i suoi precetti «pena la morte», arrogandosi perciò una prerogativa che apparteneva in maniera quasi esclusiva a Jahvé (*Prov.* 1,20-33; 8,1-21; cfr. *Sir.* 4,15-19). Veniamo in seguito a sapere che questa Sapienza è un'entità celeste, una creatura di Jahvé che precede la creazione (*Sir.* 24,1-6.9) ma dotata di una vocazione terrena, giacché «gioiva insieme ai figli degli uomini» (*Prov.* 8,22-31; cfr. *Sir.* 24,7-8). Non vi è dubbio che la funzione di questa personificazione poetica consiste nell'affermare con chiarezza che la sapienza è un attributo di Dio, una qualità che lo accompagna da sempre; e

46. Su questo concetto nell'ambito della conoscenza cfr. G. von Rad, *Sapienza*, 57-74.

tuttavia essa è alla portata dell'uomo in ogni circostanza purché egli sia aperto verso la sua origine. D'altra parte la menzione della «casa» della Sapienza in 9,1-3 fa pensare che dietro la personificazione si trovi la figura del sapiente che invita i discepoli a frequentare la propria scuola («la casa dell'insegnamento» di *Sir.* 51,23). Così la sapienza si definisce piuttosto come «carisma» che non come «capacità». Di fronte a questa idea della sapienza come dono, una sapienza che guida l'uomo verso il proprio compimento religioso e umano, sarebbe eccessivo affermare che ci troviamo di fronte agli albori della teologia della grazia?

Il terzo aspetto della teologizzazione della sapienza si trova ancora una volta nel Siracide al cap. 24.⁴⁷ Si osserva un evidente processo di «concentrazione» della sapienza: essa lascia la propria smisurata dimora celeste, viene ad abitare in Giacobbe, si stabilisce a Gerusalemme e termina incarnandosi nella legge. Questo percorso sfocia in ciò che abbiamo chiamato «nomizzazione». Si tratta di un'evoluzione sorprendente della teologia del Siracide, che ha indubbiamente avuto un'influenza decisiva nella teologia della legge del giudaismo. Il Siracide affronta con fermezza e decisione la crisi epistemologica della sapienza: nella legge divina è racchiuso tutto ciò che occorre all'uomo per essere sapiente.

Con la nomizzazione della legge da parte del Siracide si dà luogo alla storicizzazione e alla nazionalizzazione della sapienza.⁴⁸ Il processo cominciato nel cap. 24 trova il proprio culmine in *Sir.* 44,1-50,21. L'«elogio degli antenati» tende a sottolineare che la sapienza si è via via incarnata nei principali personaggi ed eventi della storia d'Israele.

III. STORIA DELLA RICERCA

Tenuto conto dell'esposizione presentata sin qui di numerosi aspetti dottrinali della tradizione sapienziale connessi alla storia della ricerca, ridurremo il contenuto di questa sezione al tentativo di superare alcuni vieti pregiudizi sulla natura della sapienza, a proiettare uno sguardo retrospettivo sulla sapienza delle culture antiche confinanti con Israele e a tratteggiare la proiezione verso il futuro della stessa sapienza d'Israele.

1. Natura della sapienza biblica

Bibliografia: J.R. Busto, *El descubrimiento de la sabiduría en Israel: EstEcl 56* (1981) 625-649.

In diverse occasioni, soprattutto nei decenni passati, è stata mossa al-

47. J. Marböck, *Weisheit im Wandel: BBB 37* (1971) 34-80; J. Blenkinsopp, *op. cit.*, 140-145.

48. Su questo processo di nazionalizzazione cfr. J.C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, Chicago 1946, 18-46.

la sapienza l'accusa di essere pragmatica ed eudemonistica. La parziale veridicità di questa tesi, corrispondente a una visione scorretta e poco rigorosa della sapienza biblica, obbliga ad approfondire la questione.

a) Pragmatismo?

L'accusa di pragmatismo è basata indubbiamente su dati oggettivi presenti in alcune testimonianze dell'antica sapienza di *Prov.* 10-29 e in certe istruzioni del Siracide. In questi testi la domanda «che cosa è bene per l'uomo?» riceve risposte apparentemente estranee alle esigenze dell'etica e vicine al proprio interesse. Alcuni esempi possono dare l'idea: «Il servo intelligente si guadagna il favore del re, l'inetto è oggetto della sua ira» (*Prov.* 14,35); «Il dono è un talismano per chi lo offre, ha successo in qualunque circostanza» (*Prov.* 17,8); «Il regalo apre tutte le vie all'uomo, lo fa giungere fino ai grandi» (*Prov.* 18,16); «Un regalo fatto in segreto calma la collera, un segno discreto di ossequi placa il furore violento» (*Prov.* 21,14). Tuttavia non mancano esempi di segno opposto: «Chi brama guadagni eccessivi distrugge la propria casa, chi detesta i regali vivrà» (*Prov.* 15,27). In realtà negli esempi addotti non si è di fronte a una raccomandazione assoluta del dono interessato, perché le sentenze sono meramente descrittive, senza alcuna valutazione etica. Il sapiente coglie l'ambiguità delle situazioni e anche la sua risposta partecipa di questa ambiguità; la prudenza deve far da guida in simili frangenti: «Non essere tra quelli che si fanno garanti, non impegnarti per debiti altrui; se non hai di che pagare, ti toglieranno il letto su cui riposi» (*Prov.* 22,26-27). In ogni caso si tratta di un pragmatismo giustificato, della necessità di non assumere atteggiamenti sconsiderati che compromettano l'esistenza propria e quella della famiglia. A proposito di garanzie il Siracide presenta una serie di casi che richiedono prudenza, ma introdotti da un'osservazione dettata da un profondo senso di umanità: «L'uomo buono garantisce per il prossimo... ma bada di non rovinarti» (*Sir.* 29,14a.20b). Questo consiglio trova conferma altrove: «Non offrire garanzie al di là delle tue possibilità» (*Sir.* 8,13a). In termini generali la sapienza antica affonda tuttavia le proprie radici in una *humus* etica così solida che l'accusa di pragmatismo si rivela in realtà infondata.

b) Eudemonismo?

Il presunto vizio di eudemonismo fustigato da alcuni studiosi⁴⁹ è del pari fuori luogo. In proposito si citano di solito affermazioni di Qohelet,

49. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit*, 7-11 la liquida come «Fehlinterpretation», interpretazione erronea.

in genere fuori contesto, sul godersi la vita. Tuttavia è necessario osservare che quando l'autore dell'Ecclesiaste dà questo consiglio, considera i beni da godere come un dono di Dio: «L'unico bene dell'uomo è mangiare e bere e godere il frutto del proprio lavoro, e anche questo ho visto che è un dono di Dio» (2,24); «Ho concluso che l'unico bene dell'uomo è godersela e avere una buona vita. Ma che un uomo mangi e beva e goda del prodotto del suo lavoro è un dono di Dio» (3,12-13); «Se Dio concede a un uomo beni e ricchezza e la facoltà di goderne... anche questo è un dono di Dio» (5,18). Il consiglio di Qohelet non è, dunque, basato su un freddo eudemonismo, sulla ricerca del piacere per il piacere (atteggiamento che egli considererebbe certamente «vanità») ma nella persuasione che le occasioni per l'uomo di un sano godimento delle cose dipendono dall'imperscrutabile disegno divino.

Non si può negare che gli attributi di «pragmatismo» ed «eudemonismo» applicati alla sapienza furono largamente accettati nel passato. Indubbiamente la domanda fondamentale della sapienza riguarda ciò che è bene per l'uomo. Tuttavia l'interprete non deve dimenticare che è impossibile comprendere la sapienza biblica se si prescinde dal concetto d'ordine. Il mondo è una creazione ordinata affidata all'intelligenza umana. Ma è anche una creazione morale, capace in se stessa di premiare la giustizia e punire i disordini. Il sapiente è chiamato a scoprire le risorse della creazione che la costituiscono appunto come «ordine» e a sottomettersi al principio che le regola: soltanto così il «sapiente potrà essere giusto». Pragmatismo? In ogni caso si tratta di un pragmatismo che corrisponde alla volontà di attenersi a un «ordine del creato».

c) Internazionalismo?

Spesso la sapienza biblica è stata definita «internazionalista». Effettivamente se si confronta la letteratura sapienziale dell'Antico Testamento con l'abbondante lascito letterario dalle caratteristiche analoghe particolarmente delle culture dell'Egitto e della Mesopotamia, si dovrà concludere che, per i contenuti e le forme letterarie, Israele sembra debitore della cultura letteraria di altre regioni del Vicino Oriente. Da questa prospettiva risulta appropriato definire universalista la letteratura sapienziale biblica. Tuttavia, e soprattutto in seguito al puntiglioso studio di Schmid,⁵⁰ non è possibile ricorrere a questa definizione senza articolare le proprie affermazioni.⁵¹ Al di là della vicinanza tematica e formale della

50. H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 144-201.

51. Si può parlare di internazionalismo soprattutto per la tendenza dell'antica sapienza ad apprendere dalle altre nazioni: cfr. R.E. Murphy, *The Hebrew Sage and Openness to the World*, in J. Papin (ed.), *Christian Action and Openness to the World*, Villanova 1970, 219-244.

sapienza biblica e di quella extrabiblica, Schmid ritiene che, come accadde nel corso della storia dell'Egitto e della Mesopotamia, anche in Israele le circostanze storiche portarono decisamente a una «nazionalizzazione» della sapienza, in particolare con un processo di teologizzazione. Benché molti punti di questa linea interpretativa restano da chiarire,⁵² è certo che definire internazionalista la sapienza biblica comporta a questo punto un serio rischio di equivocità.

2. Il quadro del Vicino Oriente

Bibliografia: L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *I Proverbi*, Roma 1988, 44-51; T. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos de los sapienciales*: EstBib 6 (1947) 187-223; E. Bresciani (ed.), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1990; G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Lewisburg-London 1979; G.R. Castellino (ed.), *Testi sumerici e accadici*, Torino 1977, 471-515; B. Celada, *Sabiduría internacional en la Biblia*: CuadJer 23 (1966) 108-111; M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente (BAC)*, Madrid 1977, spec. 555-634; J. Lévêque, *Testi sapienziali dell'Antico Egitto*, in *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Roma 1990, 393-497; G. Posener, *Les Sages du Proche Orient*, Paris 1963; A. Roccati (ed.), *Sapienza egizia. La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, Brescia 1994.

La tradizione sapienziale d'Israele non fu un elemento originale nel mosaico di culture del Vicino Oriente. La Bibbia stessa parla della sapienza degli orientali e degli egiziani (1 Re 5,10-11; cfr. Is. 19,11-13) e arriva persino a includere testi sapienziali stranieri (*Prov.* 30: Detti di Agur, da Massa; *Prov.* 31,1-9: Parole di Lemuel, re di Massa). In Egitto e Mesopotamia furono coltivate prima che in Israele molteplici discipline che hanno lasciato un'importantissima eredità letteraria. Se paragoniamo queste opere con la letteratura sapienziale d'Israele sono immediatamente percepibili sorprendenti analogie e anche talune coincidenze formali e tematiche, e persino cosmografiche, benché non sfuggano le differenze, talvolta profonde.⁵³ Anzitutto lo stesso termine ebraico *hokmâ*, tipico della tradizione sapienziale biblica, non può essere applicato all'analogica letteratura egiziana, per la quale è preferibile parlare di «istru-

Questo è il percorso suggerito in particolare dalla tradizione salomonica di 1 Re 5,9-14. Tuttavia è riscontrabile nella sapienza israelitica una progressiva spinta centripeta, che in alcune delle sue manifestazioni favorì in parte lo sviluppo della corrente apocalittica.

52. «Si sa che la letteratura sapienziale biblica manifesta un carattere storico in termini di teologizzazione e nazionalizzazione; è noto, inoltre, che la sapienza è un fenomeno comune in Oriente. Tuttavia, a mio modo di vedere, siamo appena all'inizio di una ricerca sulla storia della sapienza in tutto l'Oriente antico e, di conseguenza, è soltanto agli esordi lo studio della letteratura sapienziale israelitica dal punto di vista della storia generale della sapienza» (H.H. Schmid, *op. cit.*, 198).

53. Sul contributo dell'Egitto alla sapienza israelitica cfr. G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom*, London 1979, spec. 15-56.

zione» (egiziano *sboyet*). Riguardo alla Mesopotamia, non vi è parola in grado di rendere, per quanto approssimativamente, lo spettro semantico dei termini ebraici *hokmâ* «sapienza» e *hâkâm* «sapiente».

La semplice presenza di queste analogie e differenze rappresenta, al di là di un mero interesse intellettuale, un incentivo alla comparazione dell'Antico Testamento con tutte queste letterature extrabibliche.

a) Egitto⁵⁴

Seguendo la suggestione di Crenshaw,⁵⁵ tratteremo anzitutto delle istruzioni, per affrontare in un secondo momento la letteratura di disputa. Le istruzioni, che implicano per lo più uno sfondo di circostanze politiche relativamente favorevoli,⁵⁶ tendono a inculcare forme adeguate di comportamento sociale, una dottrina morale di stampo tradizionale e i principi cui deve attenersi l'apprendista scriba. La letteratura di disputa è caratterizzata da una tonalità pessimista e tende a porre in discussione l'eredità teologica, filosofica e morale tradizionale.

Istruzioni. Le istruzioni sono presenti in Egitto nell'arco di tempo che va dall'inizio del terzo millennio circa fino all'anno 100 a.C. Sono di solito attribuite a faraoni o a sapienti consiglieri o *visir* e, anche se formalmente sono rivolte a figli o successori, risulta chiaramente dal contenuto che la loro funzione consisteva nell'educazione dei futuri membri dell'amministrazione pubblica e del corpo diplomatico. L'allievo dev'essere «silenzioso» e disciplinato; deve vivere conformemente alla *maat*,⁵⁷ in modo tale da godere una vita colma di benedizioni ed evitare la via dell'autodistruzione. Da questo punto di vista le istruzioni rappresentano uno spirito conservatore, pragmatico e utilitarista. In questa tradizione della *maat* non vi è spazio per l'esperienza personale.

Dall'epoca dell'Antico Regno ci sono giunti Ptahhotep, Kagemni e Hardedef. L'istruzione di *Ptahhotep* (circa 2540 a.C.; v. Roccati 33-34; ANET 412-414), *visir* della quinta dinastia, sottolinea l'importanza dell'eloquenza e della persuasione, che devono rendere degno di fiducia colui che le pratica.⁵⁸ Sincerità e onestà devono formare lo spessore morale di un uomo. Buone maniere a tavola (cfr. *Sir.* 31,12-32,13) e pruden-

54. Si veda, tra gli altri, H. Duesberg - I. Fransen, *Les scribes inspirés*, 43-57; H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 8-17; E. Würthwein, *Egyptian Wisdom and the Old Testament*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies*, 113-133; K.F.D. Römheld, *Die Weisheitslehre im Alten Orient*, München 1989, 16-80. 55. Si veda J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 213.

56. Non è tuttavia da dimenticare che alcune istruzioni sono opere d'imitazione probabilmente composte in epoche di crisi.

57. Sulla figura della *Maat* cfr. Schmid, *op. cit.*, 17-27; Gese, *Lehre und Wirklichkeit*, 15-21.

58. Sotto questo profilo i paralleli con il libro dei Proverbi possono essere sorprendenti.

za davanti alle donne arricchiscono il bagaglio di consigli. Colpisce la parentela tematica dell'esordio di questa istruzione con *Eccl.* 12,1-6: «La vecchiaia si è prodotta... gli occhi son deboli, le orecchie son sorde, il vigore deperisce per la fatica del mio cuore, e la bocca tace e non riesce a parlare... Il buono è diventato cattivo, ogni gusto se ne va» (Roccati 35; ANET 412). L'istruzione contenuta in quest'opera è chiaramente autorevole e non sottomessa a un giudizio critico. Tuttavia il suo contenuto non è incentrato tanto su un codice morale quanto sui requisiti richiesti a chi intende ricoprire in futuro un incarico pubblico. Il concetto più appropriato per riassumere l'*ethos* particolare di Ptahhotep è quello di «ordine» o meglio di «ordine giusto» (*maat*),⁵⁹ perché non è possibile prescindere dai suoi aspetti etici. Dal punto di vista formale l'opera è caratterizzata essenzialmente dall'uso dell'imperativo, le proposizioni condizionali e la motivazione che esorta a eseguire ciò che è stato prescritto.

Di *Kagemni* si è conservata solo la parte finale. Il contenuto ripete in sostanza i temi di Ptahhotep (anche Kagemni fu *visir*), in modo tale che può essere considerato anch'esso un manuale di disciplina per aspiranti all'amministrazione pubblica. Le perle dell'insegnamento dei sapienti ricordano esortazioni e consigli dei Proverbi e del Siracide. L'istruzione di *Hardedef* (Roccati 25-27; ANET 419-420) dovette essere apprezzata e ammirata in ampi circoli a giudicare dalle numerose citazioni riscontrabili nella letteratura egiziana posteriore. Malauguratamente ne sopravvivono solo pochi versi, nei quali viene attaccata l'arroganza e si danno consigli a coloro che stanno per sposarsi.

Al periodo del Medio Regno risalgono le istruzioni di Merikara e Amenemhat. Nemmeno l'istruzione per *Merikara*⁶⁰ (dedicata dal faraone al figlio) si è conservata completa. Viene nuovamente ricordato l'ideale egiziano dell'«uomo silenzioso» e il valore dell'eloquenza, mentre, tenuto conto del destinatario dell'opera, si sottolinea il ruolo essenziale del faraone nell'esercizio di un governo giusto (attuato ricorrendo a castighi che oggi consideriamo ingiusti per la loro smisurata crudeltà) accanto ad altri aspetti legati al mantenimento della sicurezza dello stato.⁶¹ Dal punto di vista religioso s'insiste sulla necessità dei sacrifici per poter contare sul favore degli dèi e sugli incantesimi per sfuggire a un eventuale destino spiacevole. Tuttavia, come contraltare, «è preferibile il carattere di un uomo giusto di cuore al buo del malfattore» (Roccati 70; ANET 417); vale di più una vita ben orientata sul piano etico della meticolosità nell'osservanza del ritualismo esteriore. In *Merikara* predomi-

59. Cfr. W. McKane, *Proverbs*, 57.

60. Roccati 55-71 (ANET 414-418); v. H. Gese, *op. cit.*, 23-27.

61. Cfr. W. McKane, *op. cit.*, 69.

na l'idea di un «ordine» onnicomprensivo (che integra armoniosamente la natura e la società), già ricordato a proposito di Ptahhotep. Gli elementi formali di Merikara sono essenzialmente: l'imperativo (formulato per lo più positivamente), la proposizione condizionale, la motivazione (semplice o articolata) e la perorazione finale.⁶²

L'istruzione di *Amenemhat*⁶³ (circa 1960 a.C.) fa eccezione per il tono pessimista, dovuto al fatto che il presunto autore, un faraone omonimo, venne assassinato a opera di alcuni congiurati. Di conseguenza egli raccomanda vivamente di non riporre la propria fiducia in nessuno: «Non ti fidare del fratello, non conoscere gli amici. Non coltivare l'intimità... Quando giaci addormentato, vigila tu sul tuo cuore, perché nessuno ti è amico nell'ora del bisogno» (Roccati 75; ANET 418). In *Amenemhat*, a differenza di Merikara, è assente lo spirito religioso. L'opera, che rispecchia una profonda sfiducia politica, dovette essere popolare, poiché fu spesso copiata come esercizio scolastico durante le dinastie XVIII-XX del Nuovo Regno (1580-1085 circa).

Il Nuovo Regno presenta una diversa prospettiva religiosa causata in parte dalla crisi di fede nell'ordine divino favorita da alcuni mutamenti socio-politici. Analogamente alla trasformazione sperimentata in Israele dopo la catastrofe dell'esilio, quando la mediazione regale e profetica soccombe a vantaggio di una religiosità maggiormente incentrata sull'individuo, in Egitto i sapienti e gli scribi cominciano a svalutare la fiducia nella struttura religioso-sacrale dello stato a vantaggio di una religiosità fondata sulla preghiera personale e sul culto in genere. Due istruzioni di questo periodo meritano una segnalazione: Ani e Amenemope.

Lo scriba autore di *Ani* (Roccati 107-108; ANET 420-421) che, come in altre opere esaminate in precedenza, adotta la forma dell'istruzione paterna, raccomanda tra l'altro obbedienza, santità di vita, rispetto per gli anziani e osservanza dei doveri religiosi e rituali. Si deve prestare la massima attenzione a non indisporre la divinità. Riguardo all'educazione dei futuri funzionari in Ani si raccomanda la coltivazione di un carattere silenzioso, discreto, riservato, deferente e capace di mantenere i segreti. Per la ripetuta presenza del tema del matrimonio si ha l'impressione che l'autore (un ufficiale di corte) rivolga l'istruzione a un figlio sul punto di sposarsi. Vi è un testo in questa istruzione che ricorda la messa in guardia dei Proverbi contro la «donna straniera» (cfr. *Prov.* 2, 16-19; 5, 1-14): «Guardati da una donna di fuori... È un'acqua profonda, di cui non si conosce il corso. Quando la donna è lontana dal marito, 'Io sono carina!' ti dirà ogni giorno, quando non ha testimoni ed es-

62. Cfr. W. McKane, *op. cit.*, 79-82.

63. Roccati 73-78 (ANET 418-419). Cfr. anche H. Gese, *op. cit.*, 21-23.

sa è pronta a intrappolarti» (Roccati 110; ANET 420). Una caratteristica formale peculiare di Ani è l'uso della proposizione condizionale o circostanziale posta dopo l'imperativo anziché prima.

I trenta capitoli di *Amenemope*⁶⁴ ricordano formalmente *Prov.* 1-9 ma dal punto di vista del contenuto presentano un'impressionante coincidenza con *Prov.* 22, 17-24, 22. Le somiglianze tra Amenemope e questi due testi dei Proverbi sono state studiate da molti anni.⁶⁵ Orbene, è poco convincente parlare di un'influenza diretta del testo egiziano su questa serie d'insegnamenti biblici. Si dovrà pensare, piuttosto, a una fonte comune. Il senso della pietà di Amenemope, la sua impronta morale e le sue motivazioni etiche sono di gran lunga superiori alla portata dei consigli di Ani. Alla ricerca del proprio interesse, così diffusa nelle istruzioni dei secoli precedenti, subentra una profonda religiosità fondata sull'amore della divinità. L'istruzione di Amenemope è impregnata di un'esigenza di serenità (non di debolezza o mollezza) propria di colui che crede nella forza del destino. L'uomo sereno riconosce il carattere immutabile del fato e sa di poter prosperare solo se Dio glielo concede. Alcuni riferimenti all'etica professionale confermano la tesi che anche l'istruzione di Amenemope era rivolta all'educazione degli ufficiali di corte. Dal punto di vista formale quest'opera differisce da altri esempi egiziani d'istruzione nella disposizione del testo in versi, nel frequente ricorso al parallelismo e nella suddivisione in capitoli.⁶⁶

I testi demotici egiziani ci hanno tramandato *Onḥšēšonqy*,⁶⁷ opera vicina ai Proverbi, trattandosi di letteratura epigrammatica, di una raccolta di sentenze.⁶⁸ I circa 550 proverbi sono nella maggior parte formulati in un solo stico, con frequente ricorso al parallelismo sintetico o formale. L'inizio richiama i *Detti di Aḥiqar* (v. sotto) poiché si dice scritta da un sapiente che ha perso la fiducia del governante. Al di là della sua natura epigrammatica non si può dire che *Onḥšēšonqy* non abbia nulla a che vedere con l'istruzione. Ma, diversamente dalle altre istruzioni egi-

64. Roccati 123-141 (ANET 421-424). Cfr., inoltre, H. Gressmann, *Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*: ZAW 42 (1924) 272-296; C. Westermann, *Wurzeln*, 166-172; traduzione spagnola e commento in A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope*, Madrid 1965.

65. Si veda K.F.D. Römhild, *Weg der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22, 17-24, 22*, Berlin 1989, spec. 151-181. 66. Cfr. W. McKane, *op. cit.*, 110-117.

67. Traduzione italiana con introduzione e note in E. Bresciani (ed.), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1990, 825-846 («L'insegnamento di Anekh-scescionqi»). Inoltre si veda, tra gli altri, B. Gemser, *The Instructions of «Onchsheshonqy» and Biblical Wisdom Literature*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies*, 134-160; C. Westermann, *Wurzeln*, 172-175; M.C. Betò, *Considerazioni in margine ad un testo: Anchsescionqui ed il suo mondo*: Egitto e il Vicino Oriente 5 (1982) 25-33.

68. Sebbene alcune non siano strettamente proverbiali dal punto di vista formale. Cfr. W. McKane, *op. cit.*, 124-129.

ziane, non sembra rivolto a nessuna *élite* di corte bensì al popolo in genere (elemento confermato dallo spiccato sapore rustico dell'opera). L'alto grado di religiosità e il carattere pessimistico di quest'opera l'avvicinano ai Proverbi e a Qohelet.

Letteratura di disputa. I mutamenti politici negativi che segnarono la società egiziana, insieme ai corrispondenti disagi sociali, ebbero una profonda ripercussione nella letteratura di disputa, caratterizzata in generale dalla sfiducia nello stato delle cose, dal pessimismo socio-politico e dalla ricerca di soluzioni individuali per ottenere il benessere a qualsiasi prezzo. Ci limiteremo a quattro esempi significativi: *Lamentazioni di Khakheperraseneb*, *Disputa tra un uomo e la sua anima*, *Racconto del contadino eloquente* e *Canto dell'arpista*.

La prima opera (Bresciani 118-121) adotta la forma di un dialogo tra un uomo e il suo io. Il protagonista esprime una critica del linguaggio di bruciante attualità: l'uso quotidiano delle parole ne logora il significato e rende difficile la comunicazione. Bisognerebbe fare a meno del consueto linguaggio degli antenati e inaugurarne uno nuovo! In alcuni momenti le lamentele dell'autore ricordano lo scetticismo di Qohelet sulla possibilità di trovare alcunché di nuovo sotto il sole (cfr. *Eccl.* 1,9): «Ciò che è stato detto, sarà ripetuto». La comparazione con Qohelet potrebbe essere ampliata con numerosi esempi. La *Disputa tra un uomo e la sua anima* (Bresciani 198-205; ANET 405-407) affronta il tema dell'opportunità del suicidio quando le circostanze si fanno completamente avverse. Di fronte alla successive proposte del protagonista l'anima gli suggerisce, tra altre possibilità, il rifugio nei piaceri. Il *Racconto del contadino eloquente* (Bresciani 146-161; ANET 407-410) affronta in modo pessimistico il tema dell'ingiustizia sociale. Il *Canto dell'arpista* (Bresciani 206 s.; ANET 467) esorta al godimento del momento presente, poiché nessuno può portare con sé nulla nell'altra vita e nessuno ha mai fatto ritorno dall'aldilà. Perché perdere tempo nella costruzione di monumenti funebri in memoria di coloro che non sono più, quando il trascorrere del tempo trasforma tutto in rovine? Perciò: «Non affannare il tuo cuore, finché venga per te quel giorno della lamentazione».

b) Mesopotamia⁶⁹

Come l'egiziano Onhšešonqy, le *Istruzioni di Shuruppak*⁷⁰ costituiscono in parte un'antologia proverbiale che ricorda, dal punto di vista forma-

69. Si può vedere H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 85-94; K.F.D. Römhald, *Die Weisheitslehre*, 83-111.

70. B. Alster, *The Instructions of Šuruppak. A Sumerian Proverb Collection*, Copenhagen 1974.

le, gli omologhi egiziani. Al di là di questa comunanza di caratteristiche formali nella coltivazione della letteratura gnomica, la Mesopotamia si distingue dall'Egitto in ciò che concerne la letteratura di disputa e in particolare in quelle opere che, affrontando una problematica analoga a quella del Giobbe biblico, considerano esplicitamente il problema della teodicea.

In *Lūdlul bēl nēmeqi* («Voglio lodare il Signore della sapienza», Castellino 478-492; ANET 596-600) sono narrate le sventure di un ricco, la perdita del suo patrimonio, la sua infermità e la conseguente emarginazione sociale. La sua sofferenza psicologica è profonda poiché egli ignora ciò che è gradito al suo Dio: infatti ciò che è gradito a una persona può offendere il suo Dio e, inversamente, ciò che un uomo disprezza può essere gradito alla divinità. Come possono gli uomini apprendere la via del bene? Chi può conoscere la volontà degli dèi?

Il dialogo tra un sofferente e un suo amico nell'acrostico intitolato *Teodicea babilonese* (Castellino 493-500; ANET 601-604) ricorda in qualche modo i dialoghi di Giobbe. Nell'opera vengono crudamente esposti il remoto silenzio degli dèi e l'imperscrutabilità dei loro disegni che rendono l'uomo incline all'ingiustizia. Come il personaggio biblico, il protagonista di quest'opera proclama la propria innocenza e protesta di fronte all'amico per quello che considera un sopruso disumano da parte degli dèi. Tuttavia, a differenza di Giobbe, egli si umilia davanti agli dèi e ne invoca l'aiuto.

Nel *Dialogo pessimista tra padrone e servo* (Castellino 501-508; ANET 600-601) un servitore e il suo fattore conversano sulla felicità umana e ciò che può procurarla. Così viene passato in rassegna tutto ciò che, diremmo oggi, «dà un senso alla vita» o che «ci realizza come uomini». La drammatica lucidità del fattore è compensata dall'astuto e quasi comico servilismo del servitore. Tuttavia nel finale il giudizio sulla realtà intera trasuda pessimismo: data l'inettitudine della realtà a corrispondere in modo adeguato e soddisfacente alla ricerca da parte dell'uomo della bontà, la cosa migliore per quest'ultimo è «lasciare che gli spezzino il collo e lo gettino nel fiume».

La profonda intonazione religiosa dei *Consigli di sapienza*⁷¹ è riscontrabile non solo nel contenuto di alcune sue parti (onestà nello svolgimento della funzione pubblica; probità di linguaggio; amore per i nemici), ma anche nella pietà che ispira molte motivazioni. Nei *Consigli* la forma imperativa prevale su quella argomentativa e questo aspetto li avvicina alle istruzioni egiziane.

L'opera aramaica *Detti di Ahiqar*⁷² fu scritta nei secoli V o IV a.C. La

71. Castellino 512-515 (ANET 426-427); cfr. inoltre W. McKane, *op. cit.*, 153-156.

72. ANET 427-430. Ampio studio in W. McKane, *op. cit.*, 156-182; cfr. inoltre E. Martínez

sua somiglianza con Onhšēsonqy non consente di catalogarla come una pura e semplice istruzione. Pur composta da un uomo di stato, Ahiqar, per educare il proprio erede, alcune istruzioni sono di carattere generale e persino inadatte per chi aspira a diventare *visir*. In alcuni casi la forma imperativa nella seconda persona del singolare cede il passo alla forma iussiva in terza persona, trasformando l'istruzione in esortazione. La profondità religiosa e la serietà etica di quest'opera sono sorprendenti.

3. Sapienza e apocalittica

Il rapporto tra la profezia tarda e l'apocalittica è stato individuato da tempo. Sebbene la profezia sia scomparsa nel periodo postesilico, alcune sue rappresentazioni sopravvissero e furono rielaborate dalla nascente apocalittica.⁷³ La tesi secondo cui l'apocalittica affonda le proprie radici essenzialmente nel pensiero sapienziale è del pari già classica: il gusto dei sapienti per la pseudepigrafia è coltivato dall'apocalittica, i cui presunti autori sono sapienti (*Dan.* 1,3 ss.; 2,48) o scribi (Esdra); l'universalismo e l'individualismo dell'apocalittica hanno il loro modello nella sapienza; il determinismo storico dell'apocalittica, con la sua suddivisione della storia in periodi, trova le proprie corrispondenze nel pensiero sapienziale orientale che assegna un tempo prefissato a tutti gli eventi, essendo compito dei sapienti riconoscere i tempi opportuni; la sapienza e l'apocalittica, inoltre, condividono la preoccupazione per la teodicea.⁷⁴

In un articolo recente Gammie delinea altri possibili punti di contatto tra la sapienza e l'apocalittica.⁷⁵ Egli individua tre aree: famiglia, monarchia e infine Israele e le nazioni. Secondo la sapienza antica il *nucleo familiare*, prima della crisi provocata dall'influsso della cultura ellenistica, costituiva tra le altre cose un elemento essenziale in appoggio alla giustizia divina. Fino all'avvento del periodo ellenistico l'idea di solidarietà familiare giocava un ruolo importante tra i sapienti come mezzo per far fronte alla minaccia di un universo caotico, in cui fosse permessa la sofferenza del giusto e la prosperità del malvagio. Di fronte alla minaccia di questa anomia i sapienti si sforzarono di spiegare che, anche

Borobio, *Libro arameo de Ajjicar*, in A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Madrid 1982, 169-187; K.F.D. Römhald, *Die Weisheitslehre*, 113-121. Un'edizione italiana della versione siriana, con introduzione e note, è stata curata da F. Pennacchietti per il vol. 1 degli *Apocrifi dell'Antico Testamento* editi da P. Sacchi (Torino 1981, 51-95).

73. Si veda soprattutto P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1983; inoltre D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. - 100 d.C.)*, Brescia 1991.

74. La tesi è argomentata da G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, II. *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Brescia 1974, 356-364. Critica questa posizione W. Schmithals, *L'apocalittica. Introduzione e interpretazione*, Brescia 1976, 117-122.

75. J.G. Gammie, *From Prudentialism to Apocalypticism*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 479-497. Ci atterremo in larga misura a questo lavoro.

se un individuo iniquo fosse stato temporaneamente esente dal meritato castigo, questo si sarebbe abbattuto presto o tardi sulla sua discendenza (cfr. *Es.* 20,5-6; *Prov.* 21,12; *Giob.* 15,34-35; *Sir.* 41,11-13). Da un altro punto di vista il figlio ha il dovere di vendicarsi dei nemici del padre e rimeritare i favori degli amici (*Sir.* 30,6). Questa visione ideologica della vita della famiglia cercava di rispondere alle accuse d'ingiustizia rivolte a Dio (teodicea). Tuttavia nel periodo postesilico, soprattutto a causa del trionfo dell'individualismo, l'ideologia familiare cominciò a incrinarsi e i libri sapienziali non ricorsero più a essa, mentre si andava affermando la fede nella sopravvivenza ultraterrena. La famiglia come unità sociale non era più centrale nella difesa della giustizia divina perché nell'altra vita sarebbero state compensate le sofferenze del mondo presente. Da qui provengono certe affermazioni di alcuni scrittori tardi: «Non desiderare molti figli buoni a nulla... È meglio morire sterile che avere discendenti arroganti» (*Sir.* 16,1-3); «Beata la sterile irreprensibile... e l'eunuco che non si è macchiato le mani d'iniquità» (*Sap.* 3,13-14); «Meglio essere senza figli e avere la virtù» (*Sap.* 4,1). Queste e altre affermazioni analoghe erano impensabili nella sapienza antica.

Anche per quanto riguarda i *re* si può osservare un significativo spostamento d'accento. Il re e il suo governo giusto occupavano una posizione privilegiata nel quadro dell'ordine divino della creazione (cfr. *Prov.* 25,2-3). Col passare del tempo, tuttavia (specialmente dopo il crollo della monarchia), l'ideologia regale cominciò a declinare tra i sapienti a favore dell'eternità della sovranità divina. Ciononostante gli apocalittici si spinsero oltre fino ad affermare che il regno eterno sarebbe stato trasferito da Dio a «uno dall'aspetto di figlio d'uomo» e «al popolo dei santi dell'Altissimo» (cfr. *Dan.* 7,13.27). Anche dal punto di vista dell'ideologia monarchica, dunque, si riscontra uno spostamento della sapienza verso concezioni di tipo apocalittico.

Nell'insegnamento dei sapienti su *Israele e le nazioni* si nota una focalizzazione dell'interesse per l'identità nazionale articolato in tre fasi: la sapienza personificata stabilisce definitivamente la propria dimora in Israele (cfr. *Sir.* 24); l'ascesa delle altre nazioni in questo mondo cesserà a vantaggio della preminenza del popolo di Dio nel mondo futuro; il resto delle nazioni sono idolatre. La storicizzazione della sapienza nel Siracide (il suo vincolo definitivo con Israele) è definita da Gammie «profetizzazione» della sapienza, appunto per via delle affinità con la teologia profetica dell'elezione. Il processo in virtù del quale viene messa a fuoco la visione d'Israele come regno dei santi dell'Altissimo può essere descritto come «escatologizzazione» della sapienza. La natura idolatrica del resto delle nazioni (cfr. *Sap.* 11,15-15,19) non è che un corollario dell'esclusivismo nazionalista d'Israele. Come nell'antica sapienza vi fu

un dualismo etico espresso nel binomio «giusto-malvagio», così l'identità nazionale d'Israele sfociò in un dualismo storico e cosmico: Israele come erede legittimo del futuro regno di Dio (con la conseguente emarginazione dei restanti regni empi); la decadenza del mondo presente e la messa in risalto del mondo futuro.

Pur condividendo, in generale, l'analisi di Gammie, riteniamo che egli non arrivi a chiarire del tutto i possibili punti di contatto tra il dualismo cosmico elaborato dal pensiero apocalittico e la sapienza. Ancora una volta dobbiamo rifarci all'importanza della teologia della creazione nel mondo dei sapienti.⁷⁶ Non risulta eccessivo asserire che i sapienti operano chiaramente all'interno della teologia della creazione e che la teologia dei sapienti è essenzialmente teologia della creazione. Né dobbiamo ritenere che si tratti di una «vocazione tarda» della sapienza. Lo stesso binomio «giusto-malvagio», indubbiamente antico nel campo sapienziale,⁷⁷ corrisponde all'idea di ordine giusto e alla fede in una creazione morale che retribuisce le buone azioni allo stesso titolo delle cattive. La profezia, invece, si manteneva in un ambito di riferimenti storici (non assimilati dalla sapienza almeno fino al Siracide e alla Sapienza): elezione e alleanza. Di fronte al fallimento storico d'Israele i profeti sperano in un nuovo Davide, una nuova Gerusalemme e una nuova alleanza. Poiché il presente si fa oscuro a causa dell'apostasia d'Israele, il profetismo cerca la nuova salvezza nel futuro. I profeti, dunque, coltivano una «teologizzazione del pensiero storico». Persino le sezioni inniche sulla creazione di Isaia sono intese in funzione della storia. Ovviamente nessuno può negare che l'escatologia profetica abbia fornito agli apocalittici materiale utile per elaborare il proprio schema dei tempi futuri. Tuttavia la teologia sapienziale della creazione presenta un quadro ideale per la comprensione del nuovo eone apocalittico. In effetti col passare del tempo si fece strada tra i sapienti il ragionevole dubbio che il mondo non corrispondesse adeguatamente alla condotta umana. In alcuni discorsi di Giobbe sembra di poter cogliere il sospetto che una sorta d'ingiustizia si annidi nell'ordine naturale (cfr. 14,7-12). Sarà Qohelet, tuttavia, a descrivere tragicamente il monotono andare e venire delle cose senza che appaia l'esistenza di un progetto sul cosmo (cfr. 1,4-7). Sulla base di queste prospettive pessimiste non sorprende che la speranza delle successive generazioni di scribi si concretizzi nella possibilità (sempre aperta all'onnipotenza di Dio) che questo cosmo decaduto ceda il posto a un nuovo ordine cosmico, retto dalla torà, in cui i giusti possano prosperare liberati dalla contaminazione degli empi. L'esistenza della

76. Al riguardo v. L. Boström, *The God of the Sages*, Stockholm 1990, 47-140.

77. Si tratta di una tipologia comune al pensiero israelita e alle letterature dell'Egitto e della Mesopotamia.

corruzione umana (dualismo etico) responsabile in ultima analisi della degenerazione del creato, non avrà ragion d'essere tra le possibilità della nuova creazione (dualismo cosmico). Tuttavia questo percorso di ricerca necessita di ulteriori approfondimenti.

IV. BIBLIOGRAFIA COMMENTATA

Come nei capitoli successivi, si presenta qui una scelta degli studi più importanti sul tema, accompagnati da un breve commento e valutazione critica.

· Crenshaw, J.L., *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Atlanta 1981. Questo noto e prestigioso esperto della letteratura sapienziale biblica offre un'opera esemplare, suggestiva e matura. Dopo una prima parte dedicata al mondo della sapienza e alla tradizione sapienziale, egli affronta la presentazione dei libri sapienziali includendo anche i salmi didascalici. Due capitoli finali sull'eredità della sapienza, con eccellenti suggestioni, e sulla letteratura sapienziale egiziana e mesopotamica concludono quest'ottimo lavoro.

· Crenshaw, J.L. (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976. Si tratta di una compilazione con traduzione dei testi originariamente non in inglese dei migliori articoli, a giudizio dell'editore, sulla sapienza pubblicati fino alla data di edizione. Apre il volume un eccellente *prolegomenon*, in cui il curatore presenta un compendio molto ben elaborato dei contenuti della tradizione sapienziale biblica. L'opera comprende ventisette articoli firmati, tra gli altri, da Alonso Schökel, Alt, Crenshaw, Di Lella, Fohrer, Gordis, Murphy, Skehan, Terrien, von Rad, Whybray, Zimmerli, ecc.

· Duesberg, H. - Fransen, I., *Les scribes inspirés*, Paris 1966. È un lavoro eccellente divenuto meritatamente un classico. Opera completa ed erudita, presenta un esame approfondito della letteratura sapienziale d'Israele, cui si aggiunge una esposizione della sapienza d'Egitto e della Mesopotamia, oltre a due capitoli finali sul «pessimismo ispirato» e «i misteri salvifici della sapienza». L'opera conserva la propria grande utilità malgrado la farraginosità degli autori e alcune opinioni datate.

· Gammie, J.G. - Perdue, L.G. (edd.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990. Il libro è un'ampia opera collettiva alla quale hanno contribuito i migliori specialisti statunitensi in letteratura sapienziale. Consta di sei parti: 1. il sapiente nella letteratura del Vicino Oriente antico (sei contributi); 2. sedi sociali e funzioni dei sapienti (nove contributi); 3. il sapiente nella letteratura sapienziale della Bibbia ebraica (sei contributi); 4. il sapiente in altri testi biblici (quattro contributi); 5. il sapiente tra l'epoca precedente la chiusura del canone ebraico e il periodo postbiblico (otto contributi); 6. l'universo simbolico del sapiente (tre contributi). Una ricca bibliografia e quattro ampi indici chiudono quest'opera indispensabile.

· Gese, H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958. Nella prima parte del libro, già divenuto un classico, intitolata «L'insegnamento sapienziale come tentativo d'interpretazione del mondo come ordine», l'autore mette a confronto la dottrina della *maat* degli insegnamenti egiziani con la percezione

del mondo come ordine espressa particolarmente dai Proverbi. La seconda parte è dedicata al libro di Giobbe, del quale l'autore cerca di dedurre il genere d'appartenenza e lo scopo sulla base di un'analisi dell'analoga letteratura sumero-accadica.

Murphy, R.E., *Wisdom Literature* (FOTL XIII), Grand Rapids 1981. È il volume XIII, primo in ordine di pubblicazione, della prestigiosa collana «The Forms of the Old Testament Literature» edita a cura di R. Knierim e G.M. Tucker. Purtroppo, ma in ossequio al canone protestante, l'opera non comprende il Siracide e la Sapienza; in compenso sono presenti Rut, Ester e il Cantico (!). La presentazione dei diversi libri biblici segue generalmente uno stesso schema: 1. il libro in sé (struttura, genere, ambiente vitale, intenzione); 2. singole unità, in cui vengono esposte le caratteristiche di ciascuna pericope (struttura, genere, ambiente vitale e intenzione). Non si tratta quindi di un commento ma di uno studio strettamente formale.

Preuss, H.D., *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987. È un'introduzione molto aggiornata alla letteratura sapienziale. Alla presentazione tradizionale dei cinque libri sapienziali Preuss aggiunge due capitoli su «il pensiero sapienziale al di fuori della letteratura sapienziale» e «ruolo teologico della letteratura sapienziale dell'Antico Testamento».

Sheppard, G.T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlin - New York 1980. Tenendo conto dell'indubbio influsso esercitato dalla sapienza sull'intero *corpus* della Scrittura, l'autore si propone di esaminare la funzione letteraria e teologica della sapienza nel periodo esilico e postesilico. Partendo dall'analisi del materiale sapienziale canonico ed extracanonico, egli giunge alla conclusione che nel processo di «redazione canonica» di alcune parti dell'Antico Testamento si osserva un'interpretazione in senso sapienziale di tradizioni originariamente non sapienziali.

Schmid, H.H., *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966. Secondo quanto afferma nell'introduzione dell'opera, l'autore cerca di stemperare le accuse rivolte alla sapienza di essere «utilitaristica, eudemonistica, razionalistica, originariamente profana, solo tardivamente religiosa, astorica e atemporale» (p. 3). In vista di ciò si propone una ricerca suddivisa in tre parti: 1. Egitto: fonti, struttura fondamentale della sapienza egiziana, storia della sapienza nel contesto della storia dell'Egitto; 2. Mesopotamia: fonti, storia della sapienza nel periodo sumerico, la sapienza del periodo accadico, la crisi della sapienza; 3. Israele: teologizzazione della sapienza, antropologizzazione della sapienza, elementi antichi presenti nella forma storico-sapienziale tarda della sapienza israelitica. L'opera si conclude con una cinquantina di pagine dedicate alle fonti sapienziali egiziane e mesopotamiche. Opera classica, imprescindibile.

Von Rad, G., *La sapienza in Israele*, Torino 1975 (1ª rist. Genova 1990; 3ª rist. 1995). È senza dubbio il miglior compendio tematico della sapienza israelitica composto finora. L'autore non segue la presentazione convenzionale dei libri sapienziali – soltanto alla fine le dedica un capitolo – ma approfondisce lo studio della visione del mondo e dell'uomo dei sapienti d'Israele. La riflessione è profonda ed equilibrata. Von Rad ha assunto tutto lo spirito umanistico necessario per affrontare la riflessione umanistica dell'Antico Testamento.

Westermann, C., *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*, Göttingen 1990. Come suggerisce il sottotitolo, l'opera è incentrata essenzialmente sul libro dei Proverbi. Westermann studia le forme proverbiali meramente espositive o dichiarative (*Aussagesprüche*), le istruzioni imperative e i poemi, e infine il passaggio dal detto sapienziale (*Weisheitsspruch*) al poema didascalico (*Lehrgedicht*). L'autore dedica un capitolo ai detti sapienziali attribuiti a Gesù e un altro al rapporto Dio-uomo nell'antica sapienza proverbiale. L'opera termina con un'appendice sulla letteratura proverbiale di Sumer, Egitto, di altri popoli africani e di Sumatra.

Whybray, R.N., *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135), Berlin - New York 1974. L'opera è essenzialmente uno studio sulla terminologia della sapienza nell'Antico Testamento, in particolare sui lessemi *hākām* e *hokmā*. L'autore intende raggiungere il nucleo essenziale di ciò che intende l'Antico Testamento quando parla di «sapienti» e «sapienza». Anche se alcune sue conclusioni sono state duramente criticate, l'opera ha tracciato un solco importante per ulteriori approfondimenti più rigorosi sul piano metodologico.