

Introduzione allo studio della Bibbia

CONSIGLIO DI DIREZIONE

José Manuel Sánchez Caro (coordinatore)
Alfonso de la Fuente Adánez, Rafael Aguirre Monasterio
Julio Treballe 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

Dopo l'esposizione delle principali questioni riguardanti il ricco e complesso mondo della sapienza d'Israele, in questa seconda parte vengono studiati gli scritti biblici che costituiscono i cosiddetti libri sapienziali, ovvero il libro dei Proverbi, il libro di Giobbe, l'Ecclesiaste o Qohelet, l'Ecclesiastico o Siracide e il più recente di tutti, il libro della Sapienza. Lo studio di ciascun'opera letteraria segue uno schema generale articolato in cinque grandi questioni: dati generali, aspetti letterari, contenuto del libro con particolare attenzione agli aspetti religiosi e teologici, alcune osservazioni sulla storia della ricerca insieme all'esposizione di taluni problemi ancora aperti, e un'ultima sezione dedicata al commento della bibliografia più autorevole.

Capitolo III

Il libro dei Proverbi

I. IL LIBRO

Bibliografia: L. Alonso Schökel - J. Vilchez Lіндеz, *I Proverbi*, Roma 1988; É. Beaucamp, *I Sapienti d'Israele o il problema dell'impegno*, Cinisello Bals. 1991, 9-67; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento II*, Brescia 1982, 289-300; R. Michaud, *Proverbi e Giobbe*, Milano 1990, 57-83; A. Roccati, *Sapienza egiziana*, Brescia 1994; J.A. Soggin, *Introduzione all'A.T.*, Brescia ⁴1987, 469-472.

1. Titolo del libro

Come qualsiasi opera moderna questo libro ha un titolo: *mišlê š'elômôh* «Proverbi di Salomone». Si deve riconoscere che il termine italiano «proverbi» corrisponde solo approssimativamente all'ebraico *m^ešālîm*,¹ ma in ciò seguiamo la tradizione greco-latina: i LXX traducono *Paroimiai* e la *Vulgata Liber proverbiorum*. I primi scrittori cristiani chiamavano questo libro, come anche l'Ecclesiastico e la Sapienza, *Sophia* «sapienza». È probabile che questa denominazione risalisse a circoli giudaici.

2. Testo e versioni

Il libro dei Proverbi fu composto in ebraico classico. Per la maggior parte il testo è chiaro. Il maggior numero di errori è riscontrabile nei capp. 10-31. Questi errori risalgono generalmente a copisti e sono imputabili in parte alla loro ignoranza della tematica dell'opera e in parte alla libertà con la quale manipolavano le opere loro affidate. Contrariamente a quanto accade nei LXX non sembra che gli errori corrispondano a intenti di normalizzazione teologica o etica. D'altra parte il carattere prevalentemente non teologico del libro e, di conseguenza, la natura meno sacra e autoritativa rispetto alla torà e ai profeti favorirono l'intrusione di errori.

1. Il termine ebraico si riferisce in generale a un motto arguto o enigmatico, indipendentemente dalla sua estensione e dalle sue caratteristiche formali. Può corrispondere ai termini italiani «detto», «sentenza», «epigramma», «aforisma», «parabola», «oracolo», ecc. Si veda al proposito O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament* (BZAW 24), Berlin 1913; A.H. Godbey, *The Hebrew Mašal*: *AJSL* 39 (1922-1923) 89-108; A.R. Johnson, *mšl* (VTS III), Leiden 1955, 162-169. Più recentemente W. McKane, *Proverbs* (OTL), London 1977, 22-33.

Le versioni conservate sono quella dei LXX, la più antica e preziosa,² la Peshitta siriana, il Targum aramaico, frammenti di altre traduzioni greche (Aquila, Simmaco, Teodoziona) e la *Vulgata*. La versione dei LXX rappresenta in generale un testo più antico di quello ebraico sul quale si basa il T.M. Tuttavia, anche se in alcuni casi consente di correggere alcuni punti oscuri del testo ebraico, in generale è caratterizzata da una cattiva traduzione,³ omissioni, aggiunte,⁴ varianti e un ordine diverso rispetto al T.M.⁵ Tutti questi fenomeni rivelano come il testo ebraico fosse ancora poco stabilizzato quando fu compiuta la traduzione: l'attività editoriale e il processo creativo non erano ancora conclusi. Intere sezioni potevano cambiare di posto e addirittura si potevano aggiungere nuovi proverbi sia nell'originale ebraico sia nella traduzione greca.

La Peshitta presenta un testo sorprendente per la mescolanza di lezioni accolte: talora coincide con l'ebraico contro i LXX, talaltra il contrario. Non è possibile sapere con certezza se il traduttore o i traduttori si siano basati su una di queste due tradizioni testuali escludendo l'altra oppure se ulteriori traduttori corressero, sulla base dei LXX, una versione originariamente condotta sul testo ebraico. Pare che il Targum si basi sul testo siriano, benché non si possa escludere che in alcuni casi risalga al testo ebraico. La *Vulgata* segue in genere assai da presso il T.M., quantunque in alcune aggiunte testuali sembri avere di fronte la *Vetus Latina*, basata sul greco.

3. Posizione nel canone

Il libro dei Proverbi appartiene alla terza parte del canone giudaico, gli «scritti» (*k'tubim*). Tuttavia, stando ad alcune autorità rabbiniche, sembra che il cammino verso il suo riconoscimento come libro ispirato sia stato alquanto accidentato. Nel cap. 1 degli *Abot de-Rabbi Natan* si legge: «All'inizio si diceva che Proverbi, Cantico dei cantici ed Ecclesiaste erano (libri) apocrifi che adottavano un linguaggio metaforico e non facevano parte delle Scritture. (Le autorità religiose) decisero di escluderli (e mantennero questo giudizio) finché vennero gli uomini della grande assemblea e li interpretarono». ⁶ Alcune contraddizioni apparenti, come quella di 26,4-5, e testi come 7,7-20, tali da ferire certe sensibilità, ostacolarono un pacifico ingresso nel canone. La spinta definitiva la ricevettero probabilmente dalla presunta paternità salomonica. Il libro dei Pro-

2. Dalla quale dipendono probabilmente la versione copta e la siro-esaplare.

3. È possibile che in alcune circostanze il traduttore non abbia compreso il testo ebraico.

4. Non solo di dopponi, ma anche di materiale del tutto originale.

5. Per tutto quanto riguarda il testo dei LXX dei Proverbi si veda W. McKane, *op. cit.*, 33-47.

6. Traduzione di M.A. Navarro, *Abot de Rabbi Natán*, Valencia 1987, 32.

verbi è citato una ventina di volte nel Nuovo Testamento: ciò indica il grande prestigio raggiunto dal libro sul piano sia popolare sia ufficiale.

II. DIMENSIONE LETTERARIA

1. Prime impressioni sui Proverbi

A qualsiasi lettore dotato di un minimo di perspicacia e con un certo gusto letterario di fronte alla lettura continuata di questo libro non sfuggerà, di primo acchito, la differenza tra i primi nove capitoli e il resto dell'opera (soprattutto i capp. 10-29). Mentre nel primo blocco predomina l'esposizione tematica in unità piuttosto estese, nei capp. 10-29 prevale il proverbio isolato. In altre parole, il libro presenta una notevole varietà sul piano formale.

Inoltre saltano all'occhio le informazioni contenute in alcune intestazioni. L'opera inizia ricordando Salomone come autore del libro, attribuzione ripetuta in 10,1 e 25,1. Tuttavia in 22,17 si parla di «parole dei sapienti» e in 24,23 si presentano al lettore «altre (massime) dei sapienti». In 30,1 vengono citati i proverbi di un certo Agur e in 31,1 quelli di un non meglio precisato Lemuel. Che dire allora della paternità salomonica di 1,1?

Non è difficile rilevare nei Proverbi la presenza di alcuni dopponi. Si può paragonare, tra l'altro, 18,8 con 26,22; 19,24 con 26,15; 20,16 con 27,13; 21,9 con 25,24; 22,3 con 27,12. Fatta eccezione per alcune varianti puramente lessicali, in tutti questi casi siamo di fronte alla ripetizione dello stesso proverbio. Com'è possibile che ciò sfuggisse a un ipotetico autore unico?

Tutti questi dati (e alcuni altri non così evidenti a prima vista) mettono seriamente in discussione la paternità unica del libro dei Proverbi. Torneremo più avanti su questo problema.

2. Aspetti letterari⁷

a) Il parallelismo

Nel libro dei Proverbi risalta la varietà e la ricchezza delle forme letterarie. In 10,1-22,16 e nei capp. 25-29 con pochissime eccezioni predomina il proverbio composto da un solo verso con i due emistichi articolati in parallelismo. Ciascun proverbio, generalmente indipendente da quelli vicini, costituisce un'unità autonoma. Rari sono i proverbi raggruppati tematicamente come ad esempio 12,17-23 (pregi e difetti del parlare) e di 16,10-15 (sulla figura del re). Come si è già osservato, il proverbio

7. Si veda R.E. Murphy, *Wisdom Literature* (FOTL XIII), Grand Rapids 1981, 50-52; G. von Rad, *Sapienza*, 23-53; L. Alonso Schökel - J. Vilchez Lincez, *I Proverbi*, 78-82.

formato da un solo stico presenta il parallelismo semantico: il secondo emistichio può ripetere il contenuto del primo (parallelismo sinonimico),⁸ può contrapporvisi (parallelismo antonimico o antitetico)⁹ o prolungarlo (parallelismo sintetico o progressivo).¹⁰ Nei capp. 10-15 e 28-29 predomina la forma antitetica; all'inizio del cap. 16 s'impone la forma sinonimica.

Una delle forme più comuni di parallelismo sintetico è il paragone formale («come... così») molto frequente nei capp. 25-26.¹¹ Sue varianti stilistiche sono le forme «meglio... piuttosto che»¹² e la comparazione «tanto più»¹³ (o «tanto meno»). Da tutto questo materiale si ricava l'impressione che, benché in origine si trattasse di proverbi popolari, non si può escludere una ripresa consapevole e colta da parte di una scuola.

In 22,17-24,34 le unità sono lievemente più ampie. Si trova frequentemente il detto costituito da due stichi, sempre articolato in parallelismo; il secondo, introdotto spesso dalla congiunzione «che» o «perché»,¹⁴ costituisce di solito la motivazione del primo.¹⁵ Nel blocco ricordato in precedenza compaiono anche unità leggermente più ampie, come 23,1-3 (avvertimento contro la ghiottoneria), 23,29-35 (le lamentazioni dell'ubriacone) e 24,30-34 (sulle conseguenze negative della pigrizia).

b) L'istruzione

Esaminando i capp. 1-9 si avverte immediatamente che in questa sezione predomina la forma discorsiva, la composizione tematica, che tornerà nella parte finale del libro (capp. 30-31). Nei primi nove capitoli il genere letterario adottato è quello dell'istruzione,¹⁶ particolarmente rap-

8. Ad es.: «È meglio comprare sapienza che oro | meglio comprare intelligenza che argento» (16,16).

9. Ad es.: «La donna saggia edifica la sua casa | la stolta la distrugge con le sue mani» (14,1).

10. Ad es.: «Quando il Signore si compiace della condotta di un uomo | lo riconcilia persino con i suoi nemici» (16,7).

11. Ad es.: «Come il cane torna al suo vomito | così lo stolto insiste nelle sue sciocchezze» (26,11).

12. Ad es.: «Meglio vivere in un angolo del terrazzo | che in una casa grande con una moglie litigiosa» (25,24).

13. Ad es.: «Il sacrificio dei malvagi è esecrabile | tanto più se offerto con cattiva intenzione» (21,27).

14. Così: «Non stare fra quelli che s'inebriano di vino | né tra quelli che s'ingozzano di carne || perché gli ubriacconi e i mangioni s'impoveriscono | e la pigrizia li farà vestire di stracci» (23,20-21).

15. Sulla funzione della motivazione (anche in sentenze di un solo stico) e i suoi vari tipi cfr. Ph.J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (BZAW 158), Berlin 1982, 18-82.

16. La distinzione formale più chiara tra istruzione e proverbio (o gruppo di proverbi) è che

presentato da 1,8-19; 3,1-12.21-35; 4; 5; 6,1-5.20-35; 7,1-5.24-27. L'istruzione è leggermente indebolita in 2; 3,13-20; 6,6-11; 7,6-23. Nel cap. 2 mancano gli imperativi sostituiti da serie di protasi e apodosi.¹⁷ Il marcarismo che apre la sezione 3,13-20 introduce un'unità di carattere innico. Negli altri esempi citati si fa maggiore affidamento sul valore della descrizione e sull'intento didattico anziché sull'uso dell'imperativo vero e proprio. Negli esempi citati nel primo gruppo di testi si percepisce immediatamente che l'istruzione dà ordini mediante l'uso dell'imperativo, persuade ed esorta mentre al tempo stesso presenta argomenti per suscitare l'obbedienza. Tali argomenti sono per lo più introdotti dalla motivazione «che» o «perché»,¹⁸ anche se non di rado si ricorre a congiunzioni finali¹⁹ o consecutive.²⁰ L'istruzione è un genere molto noto anche in ambiti culturali non israelitici.²¹

È pertanto un dato acquisito che nei Proverbi prevalgono, come generi letterari più comuni, la sentenza semplice, di uno stico (o composta di più stichi) e l'istruzione. Sembra logico ritenere che, dal punto di vista formale, una sentenza costituita da diversi stichi è il risultato dell'evoluzione di una sentenza semplice monostica mediante un processo letterario basato sull'associazione di detti di contenuto simile o sulla composizione a partire da proposizioni principali e subordinate. Ora sarebbe errato supporre che l'istruzione, dal punto di vista formale, costituisca pure un tipo di composizione risultante dall'evoluzione della sentenza isolata.²² L'istruzione non può essere interpretata come agglomerato di sentenze sapienziali poiché si tratta di un genere letterario completamente diverso dalla sentenza proverbiale.²³ Un abbaglio formale di questo genere ha indotto numerosi autori ad affermare che *Prov.* 1-9 è la parte più recente di tutto il libro. In realtà, ancorché quest'affermazione

mentre la prima è imperativa il proverbio è piuttosto indicativo: non esorta né persuade. Al riguardo v. W. McKane, *Proverbs*, 3 ss.; J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford 1983, 27-31. Sugli aspetti storico-letterari dell'istruzione si veda B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede*, Stuttgart 1972, 27-60.

17. G. von Rad, *Sapienza*, 44 definisce il cap. 2 un poema didattico.

18. Ad es.: «Figlio mio, fa' attenzione alle mie parole | dà ascolto... Poiché essi (i consigli) sono vita per chi li incontra | e salute per tutto il corpo» (4,20-22).

19. Così: «Di' alla sapienza: 'Tu sei mia sorella' | ... perché ti guardi dalla donna forestiera | dalla straniera che ha parole di lusinga» (7,4-5).

20. Ad es.: «Figlio mio, dà retta alla mia sapienza | presta ascolto alla mia intelligenza || così conserverai la riflessione | e le tue labbra custodiranno il sapere» (5,1-2).

21. Un ampio ed eccellente studio delle forme e del contenuto delle istruzioni egiziane e assiro-babilonesi si trova in W. McKane, *op. cit.*, 51-208.

22. Questa è la tesi infondata di J. Schmidt, *Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur*, Münster 1936, 33-34.

23. Così anche O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BK XVII), Neukirchen/Vluyn 1984, spec. p. xx.

fosse vera, non lo si potrebbe dedurre dal principio errato secondo il quale l'istruzione proverrebbe dalla sentenza proverbiale. In ogni caso l'argomentazione dovrebbe seguire un percorso diverso dall'analisi critico-formale e cioè l'esame del contenuto teologico.

c) Il proverbio numerico

Il proverbio numerico, un genere letterario probabilmente connesso con l'enigma, compare in 6,16-19 e, come elemento caratterizzante, nel cap. 30. Non si può dire che si tratti di un elemento peculiare dei Proverbi o della letteratura sapienziale in genere, poiché nella Bibbia è stato coltivato in altri strati letterari (ad es. *Am.* 1). Questo tipo di detto proverbiale intende sviluppare la capacità di osservazione dell'uomo attraverso la comparazione di fenomeni enigmatici o singolari inseriti in uno schema numerico. Talvolta l'ultimo membro della comparazione è un fenomeno appartenente alla sfera dei rapporti umani o sociali, evidenziato per analogia con gli altri fenomeni elencati (si veda ad es. 30,18-19,21-23). In definitiva, esso può essere qualificato come una particolare forma di conoscenza.²⁴

d) Il racconto autobiografico

Per mezzo del racconto autobiografico il maestro di sapienza intende comunicare un insegnamento o sollecitare un certo comportamento (ovvero sconsigliarlo), presentando un fatto della vita che si suppone abbia sperimentato.²⁵ Probabilmente *Prov.* 7,6-23 è l'esempio più chiaro ed elaborato di questo genere letterario, anche se si può citare 24,30-34. Nemmeno questa tecnica espositiva è una caratteristica esclusiva dei Proverbi (si veda *Sir.* 33,16 ss.) né della sola letteratura sapienziale (si veda *Sal.* 37,25-35 s.).

e) L'acrostico alfabetico

Nei Proverbi è possibile individuare un altro elemento formale praticato anche al di fuori degli strati letterari sapienziali: l'acrostico alfabetico (poema della donna di valore in 31,10-31). In questo caso il poema ha altrettanti stichi quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico, con la particolarità che la prima parola di ciascun verso inizia con la lettera del-

24. Sul proverbio numerico si veda G. von Rad, *Sapienza*, 40-42.

25. È possibile che il maestro di sapienza abbia fatto propria un'esperienza altrui o che la sua esposizione non sia altro che una finzione didattica. In ogni caso, quel che importa è il riferimento a un'esperienza vitale, del cui contenuto il maestro si rende personalmente garante.

l'alfabeto corrispondente. La prima parola del verso che corrisponde ad *'alef* è *'ēšet*; quella corrispondente a *bet* è *bāṭah*; e così via fino alla *tau*, *t^enū*.²⁶

3. Struttura generale dei Proverbi

Le osservazioni sin qui fatte facilitano l'approssimazione a due questioni di carattere generale: la composizione e la paternità dei Proverbi.

I dati relativi alla divergenza tra le intestazioni di alcune parti del libro, all'analisi interna e alla pluralità di stili e forme letterarie consentono di concludere che il libro dei Proverbi è una sorta di «miscellanea», una collezione di raccolte di massime, osservazioni e discorsi originariamente indipendenti. Senza che sia necessario fornire ulteriori precisazioni, che renderebbero più difficile la comprensione dell'opera, possiamo individuare le seguenti unità letterarie:

- I. Titolo e argomento: 1,1-7.
- II. Istruzioni e avvertimenti: 1,8-9,18.
- III. Prima raccolta di «Proverbi di Salomone»: 10,1-22,16.
- IV. Prima raccolta di «Detti dei sapienti»: 22,17-23,14.
- V. Altre istruzioni e avvertimenti: 23,15-24,22.
- VI. Seconda raccolta di «Detti dei sapienti»: 24,23-34.
- VII. Seconda raccolta di «Proverbi di Salomone»: 25,1-29,27.
- VIII. Parole di Agur: cap. 30.
- IX. Parole di Lemuel: 31,1-9.
- X. Poema della donna di valore: 31,10-31.

La struttura è intenzionalmente semplificata soprattutto a vantaggio della chiarezza.²⁷ In realtà alcune di queste raccolte, in particolare la II e l'VIII, sono composte di unità minori probabilmente di diversa origine.

4. Autore e data di composizione²⁸

Con i dati a nostra disposizione fino a questo punto siamo in grado di affrontare questi due aspetti dell'introduzione generale ai Proverbi. Per quanto riguarda la paternità del libro il lettore non deve prendere per guida le intestazioni di 1,1; 10,1 e 25,1, le quali indicano come autore la figura di Salomone. Questa attribuzione è il risultato di una convenzione con cui s'intendeva rendere omaggio a uomini celebri. Attribuire un libro a un personaggio del passato era, allo stesso tempo, un tributo

26. Per ulteriori informazioni su questa forma letteraria si veda sotto la parte relativa al libro delle Lamentazioni.

27. Per altri particolari v. R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes (AB)*, New York 1974, 14-22.

28. Osservazioni generali in L. Alonso Schökel - J. Vilchez Lіндеz, *I Proverbi*, 116-120.

alla figura in questione e un motivo di prestigio per il libro. Se si scrivevano nuove parti legislative, il testo era fatto risalire a Mosè; se si componevano nuovi poemi religiosi, la loro paternità era attribuita a Davide; se poi veniva composta una nuova opera sapienziale (gli stessi Ecclesiaste e Sapienza) o di analogo tenore (Cantico dei cantici), il merito era attribuito a Salomone, indubbiamente a motivo delle tradizioni relative alla sua sapienza riportate in *1 Re* 3,1-5,14; 10. In ogni caso, considerato lo splendore di cui Salomone circondò la nuova corte di Gerusalemme e il patrocinio da lui esercitato sulla cultura cosmopolita della capitale, non si può escludere che Salomone favorisse la coltivazione di questo tipo di letteratura.²⁹ Pur ammettendo questa possibilità, è tuttavia da osservare che nelle scuole indirizzate ai giovani i maestri produssero questo patrimonio letterario o si dedicarono a raccogliarlo e a curarne l'edizione. È ragionevole pensare che questi sapienti di professione furono gli autori del contenuto e i responsabili dell'edizione del libro dei Proverbi.

La questione della data è complicata giacché si tratta di un libro composito. La soluzione deve soddisfare una triplice domanda: qual è l'età dei materiali più antichi utilizzati dai maestri di scuola? In quale epoca questi ultimi furono attivi? E, infine, quando furono riunite le parti che compongono il libro? Se si considera la presenza di materiale cananaico (soprattutto sentenze di ambiente rurale) sparso lungo tutto il libro e il probabile rapporto tra la sapienza di Amenemope e 22,17-23,14, si dovrà ritenere che parte del contenuto dei Proverbi deve risalire al II millennio a.C. Sebbene sia discutibile l'attribuzione di alcuni proverbi a Salomone, la nota editoriale di 25,1, relativa agli «uomini di Ezechia», collega parte del contenuto con il periodo preesilico. In ogni caso il redattore³⁰ (o i redattori) ritiene che i materiali a sua disposizione siano il risultato di una lunga tradizione. A proposito dell'epoca in cui si cominciò a raccogliere, copiare, adattare e ampliare il materiale antico, le inestazioni possono offrire alcuni suggerimenti. Il redattore pose in relazione alcune raccolte con Salomone, direttamente o attraverso Ezechia; riconobbe che altre erano estranee e le associò con Agur e Lemuel. È probabile che questo processo cominciasse a verificarsi durante il periodo monarchico avanzato. È quasi certo che l'ultimo stadio del processo di sviluppo del libro sia responsabile della composizione del titolo gene-

29. Ulteriori informazioni in R.B.Y. Scott, *op. cit.*, 9-13; W.A. Brueggemann, *The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 117-132.

30. Sull'autore dei capp. 1-9 come redattore di tutto il libro cfr. P. Skehan, *A Single Editor for the Whole Book of Proverbs*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, 329-340.

rale (1,1-7) e del primo blocco di istruzioni e avvertimenti (1,8-9,18),³¹ che risultano al corrente dell'esistenza di un *corpus* sapienziale (il resto del libro). L'epoca degli ultimi stadi, quando il libro stava assumendo forma definitiva, dovrebbe coincidere con il periodo in cui i sapienti insegnavano in Israele all'interno di accademie indirizzate alla formazione dei giovani di buona famiglia, ossia in età postesilica. Il libro dei Proverbi dovette essere completato sicuramente prima dell'epoca del Siracide (intorno al 190 a.C.) poiché questo autore, in 47,17, allude a *Prov.* 1,6 e sviluppa alcune idee manifestate dai Proverbi. L'ortodossia della dottrina della retribuzione e il probabile influsso di idee e concezioni greche, soprattutto in 1-9, inducono a pensare ai secoli IV-III.

III. INTENTO E CONTENUTO

1. Alla ricerca della sapienza

Il libro dei Proverbi presenta tutti i caratteri necessari a farlo catalogare come opera sapienziale. Il «sapiente» e la «sapienza», come gli antonimi «stolto» e «stoltezza», e i loro rispettivi destini emergono costantemente lungo l'intero libro.³² I destini del sapiente e dello stolto corrispondono al rapporto, intrinseco e indissolubile (a causa della sua origine divina), tra un'azione e il proprio effetto.³³ A un'azione prudente corrisponde un risultato favorevole; a un'azione irriflessiva, un risultato pernicioso. Questa è la dottrina della retribuzione (si veda tra l'altro 12,14). Secondo il pensiero israelita questo rapporto azione-risultato è iscritto nell'ordine stesso dell'antropologia individuale e sociale.³⁴ Per tale ragione non sorprende la lettura di alcune sentenze dei Proverbi in cui viene scoperto un innesto di questo elemento «sapienziale» sul piano etico, cosic-

31. Affermare che *Prov.* 1-9 costituisce la parte più recente del libro non implica che le unità letterarie che la compongono siano necessariamente più tarde rispetto alle sentenze dei capp. 10 e seguenti. Lo sviluppo dell'istruzione in Egitto diversi secoli prima della fioritura della sapienza israelita rivela che le istruzioni dei capp. 1-9 poterono essere composte prima di altre sezioni del libro. È interessante e istruttiva a questo proposito l'opera di Ch. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischer Vergleichsmaterials* (WMANT 22), Neukirchen/Vluyn 1966. Parlando di parti «recenti» intendiamo riferirci al piano della redazione, non a quello della composizione.

32. Sul binomio sapiente-stolto si può vedere C. Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, Göttingen 1990, 64-71.

33. Al riguardo si veda B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede*, 61-73; G. von Rad, *Sapienza*, 118-132. Per questo rapporto nella letteratura egiziana cfr. H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin 1966, 56-59, 69-71; D. Römheld, *Wege der Weisheit* (BZAW 184), Berlin 1989, 119-120 lo definisce come «realità empirica».

34. Se il coinvolgimento di Jahvé nel rapporto azione-risultato sia già riflesso in sentenze di pensiero originariamente immanente o se sia frutto di rielaborazioni jahviste tarde è un problema sul quale attualmente non c'è consenso.

ché «sapiente» diviene sinonimo di «giusto» e «stolto» di «malvagio».³⁵ L'uomo, disciplinando da sé le proprie capacità di conoscenza, è in grado di cogliere l'articolazione di questo rapporto e di agire di conseguenza.³⁶ Il problema consiste nell'individuare il momento opportuno per svolgere l'azione adeguata nel quadro dell'ordine creato e mantenuto da Jahvé.³⁷ Per questo l'uomo nei Proverbi è esortato a dare tutto ciò che possiede per «acquistare» sapienza,³⁸ quasi fosse un oggetto di valore inestimabile di cui bisogna entrare in possesso a qualunque prezzo. Si tratta, insomma, di una fiducia totale nelle possibilità della conoscenza, di una forma di ottimismo epistemologico.³⁹ Accanto a queste due dimensioni, tuttavia, emerge con forza l'aspetto religioso: è impossibile ottenere la sapienza senza il timore (rispetto) del Signore.⁴⁰ La sapienza cessa di essere l'atteggiamento e lo sforzo dell'uomo in cerca del percorso della propria realizzazione per trasformarsi in una creatura di Dio al servizio dell'uomo religioso.⁴¹ In tal modo risulta tratteggiato un processo evolutivo che dalla sapienza pratica giunge alla sapienza teologica, passando per la dimensione etica. L'acquisto della sapienza non è tanto il frutto di uno sforzo disciplinato quanto di una disposizione interiore e addirittura può essere considerato un dono.⁴² Si tratta di un'evoluzione «naturale» o di un processo consapevole, frutto della convinzione di alcune scuole di sapienza dell'impossibilità della conoscenza, e in definitiva del pessimismo epistemologico?

a) Sapienza pratica

Il libro dei Proverbi può essere definito, secondo un punto di vista parziale ma oggettivo, un manuale di sapienza pratica. S'insegna all'uomo il modo più «razionale» per superare le difficoltà della vita e giungere a un'armonia interiore e a un'integrazione pratica senza traumi, a una vi-

35. Sul binomio etico giusto-malvagio cfr. C. Westermann, *op. cit.*, 91-101.

36. Sull'ideale umano della sapienza israelita si veda R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (SBT 45), London 1965, 65-67.

37. Secondo J.G. Williams, *Those Who Ponder Proverbs*, Sheffield 1981, 17-34, quest'ordine presupposto dalla sapienza aforistica israelitica si manifesta in tre aspetti: dottrina della retribuzione, linguaggio e autorità del maestro.

38. «Per cominciare a essere saggio, acquista sapienza, a costo di tutto ciò che possiedi acquista intelligenza» (4,5). Si veda inoltre 2,4; 3,13-15; 4,7.13; 8,10.19.

39. Altrimenti sarebbero incomprensibili le parole del sapiente che invita i figli/discepoli ad ascoltare i suoi insegnamenti e a metterli in pratica (cfr. 3,1; 4,1 s.10 s.20 s.; 5,1 s.; 6,20; 7,1 s.).

40. «Il principio della sapienza è il timore del Signore» (1,7); «confida nel Signore con tutto il tuo cuore e non fidarti della tua intelligenza» (3,5).

41. Sul timore del Signore cfr. G. von Rad, *Sapienza*, 56-78.

42. «Perché il Signore dà la sapienza, dalla sua bocca procedono sapienza e prudenza» (2,6).

ta felice e a un'esistenza proficua. L'uomo è educato a cogliere l'ordine cosmico e sociale e a cercare d'integrarsi in questi ordini.⁴³ L'ordine che emerge nelle sentenze sapienziali è soprattutto l'ordine comunitario, almeno in origine. Tuttavia, mentre l'ordine cosmico è immutabile, l'ordine sociale può essere turbato. Così quando l'uomo si integra in quest'ultimo, il flusso che ne risulta è reciproco: l'uomo si integra nel processo di realizzazione di sé e al tempo stesso collabora alla realizzazione e al consolidamento di quest'ordine.⁴⁴ Questa sapienza pratica offre all'apprendista sapiente, attraverso sentenze, esortazioni e istruzioni, una visione dell'uomo e una visione del cosmo tali da agevolargli la via della realizzazione personale, individuale e sociale. «L'intera tematica dei proverbi o adagi... corrisponde a una visione del cosmo determinata. Nella realtà cosmica e sociale esiste una sorta di 'norma razionale', ordine o *ratio*. La finalità dei proverbi consiste nel raccogliere informazioni su quest'ordine ed esprimerlo con sentenze penetranti... In tal modo l'uomo potrà trovare la via per avvicinarsi a quest'ordine e integrarsi in esso».⁴⁵ Da questo punto di vista, e benché l'ordine cosmico e quello sociale corrispondano alla volontà di Dio, un simile tipo di sapienza difficilmente potrà sfuggire, secondo alcuni, all'accusa di essere ispirato a un certo prudenzialismo o persino utilitarismo (v., ad es., 11,15).⁴⁶

b) Sapienza etica

Occorre riconoscere, come si è suggerito poc'anzi, che la sapienza dei Proverbi non si esaurisce nell'ambito dello sviluppo e della realizzazione personali. L'alterità costituisce il più delle volte una dimensione intrinseca di questa sapienza. A tal punto che il comportamento antisociale è duramente condannato nel libro, non soltanto per le ripercussioni che questo comportamento può avere sull'ordine sociale, ma anche perché porta alla distruzione di chi lo adotta, dimostrandone il disprezzo per la via della sapienza. In questo senso si può parlare di un'implicazione reciproca degli aspetti sapienziali e della dimensione etica. In numerose

43. Una revisione recente dell'estensione del concetto sapienziale di ordine in F.-J. Steiert, *Die Weisheit Israels – Ein Fremdkörper im Alten Testament?*, Freiburg i.B. 1990, 5-15.

44. Cfr. D. Römhald, *op. cit.*, 120.

45. V. Morla, *Proverbios*, Madrid 1992, 9-10.

46. Nonostante questi attributi sarebbe sbagliato ritenere che la sapienza pratica dei Proverbi, come riflesso dell'antica sapienza, sia caratterizzata da una natura esclusivamente intramondana e secolare, priva di riferimenti alla trascendenza. Come afferma un autore moderno, «in primo luogo è essenziale respingere l'opinione comune secondo cui l'antica sapienza, come si è soliti chiamarla, mancava di qualunque contenuto religioso... La sapienza ebbe un contenuto religioso sin dall'inizio» (J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, London 1982, 92).

occasioni l'autore di una determinata azione benefica dal punto di vista sociale è definito «sapiente» o «giusto»; se l'azione ha conseguenze negative egli sarà detto «stolto» o «malvagio».⁴⁷

È opportuno ricordare qui la suggestiva tesi di Schmid sul valore della radice ebraica *šdq* (giusto/giustizia) nel contesto dell'impegno sapienziale. Secondo questo autore il concetto veterotestamentario di giustizia (*š' dāqā*) è intrinsecamente collegato all'idea di ordine cosmico coltivata nel Vicino Oriente antico. La «giustizia» caratterizzerebbe l'atteggiamento del sapiente nella ricerca di quest'ordine e il suo sforzo per integrarvisi efficacemente.⁴⁸

c) Sapienza teologica

Ci troviamo probabilmente di fronte all'ultimo anello della catena evolutiva del concetto di sapienza riscontrabile nel libro dei Proverbi. Una delle figure fondamentali di *Prov.* 1-9 è quella del sapiente/maestro che, in continue istruzioni ed esortazioni, invita all'ascolto e ad accogliere i suoi insegnamenti, convinto che la loro messa in pratica porta alla realizzazione di sé (cfr. 3,1 s.; 4,1-9.10-13) e il loro rifiuto è causa di morte, dell'autodistruzione dell'uomo come progetto (1,10-19; 2,11-15). Tuttavia in *Prov.* 1-9 affiora la *sapienza personificata*. Come se i sapienti fossero giunti alla convinzione, in una qualche fase della storia di Israele, che i loro insegnamenti non solo potevano essere posti in discussione, ma in certe occasioni anche smentiti dall'esperienza propria o altrui⁴⁹ (significativa a questo proposito è l'opera di Qohelet) fecero ricorso a questa personificazione in 1,20-33; 8,4-11.12-21.22-36; 9,4-6.

In questa prospettiva la sapienza non è più un insegnamento empirico neutrale, trasmesso da un maestro. La Sapienza in persona si rivolge all'uomo invitandolo a camminare sul sentiero della vita. Talvolta essa assume tratti quasi profetici, come nelle minacce e nei rimproveri di 1,20-33. L'uomo è libero di scegliere: chi si lascia affascinare da lei percorrerà felice il cammino della vita (8,17-21.35; 9,4-6); chi la respinge

vive in continuo pericolo di autodistruzione (8,36), è un morto in vita (9,18). Come controcanto i poeti di *Prov.* 1-9 presentano un altro personaggio: la Stoltezza personificata (9,13-17). Rispetto a queste due figure sono opportune almeno due osservazioni. Se si considera che il maestro di sapienza cercava di trasmettere un messaggio sul binomio «sapiente/stolto» è comprensibile che, cercando una nuova dimensione «soprannaturale» per l'elemento sapienziale, ricorresse alla personificazione della sapienza e della stoltezza. Inoltre, se consideriamo che le scuole di sapienza erano aperte ai figli delle famiglie patrizie della capitale di Israele, la scelta di personaggi femminili e il linguaggio erotico ottenevano un incontestabile impatto presso i giovani.⁵⁰ D'altra parte sono significativi al riguardo gli avvertimenti di *Prov.* 1-9 contro la prostituta o l'adultera (2,16-20; 5,3-14; 6,24-35; 7). Indubbiamente queste messe in guardia possono e devono essere lette secondo il tenore letterale, ma a nessun lettore attento sfugge il rapporto tra la seduzione dell'adultera stigmatizzata dal maestro e la seduzione esercitata dalla sapienza personificata, al cui fascino lo stesso maestro raccomanda di cedere.

La personificazione della sapienza appartiene, senza dubbio, a uno degli ultimi stadi dell'evoluzione del concetto. Tuttavia in *Prov.* 8,22-31 i sapienti fanno un ulteriore passo avanti. Di fronte al pericolo che i lettori fraintendano la figura della sapienza personificata, collegandola a qualche semidivinità delle mitologie dei popoli confinanti, compiono il gesto audace di fare della sapienza la prima delle creature di Jahvé, testimone primordiale della creazione del mondo⁵¹ e dotata perciò di una sapienza più vicina alla sfera divina che all'ambito umano.⁵² Sebbene non si possa escludere che *Prov.* 8,22-31 nasconda qualche tratto di mito gnostico (quello dell'*Urmensch* o uomo primordiale),⁵³ il tono generale e le preoccupazioni di questa pericope sono tipicamente israelitiche.

Vi è tuttavia un altro concetto d'importanza decisiva per la comprensione della sapienza teologica: il *timore del Signore*. Al di là delle connotazioni negative del termine «timore» nella maggior parte delle lingue

47. Tra i numerosi esempi adducibili ne scegliamo due: «Labbra bugiarde celano l'odio, chi difonde calunnie è uno stolto» (10,18); «Le labbra del giusto sono di guida per molti, gli stolti muoiono per mancanza di senno» (10,21).

48. Cfr. H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968, spec. 166-177.

49. Si deve pensare, in proposito, alla crisi della fiducia nel binomio azione-risultato. Se il rapporto intrinseco tra comportamento e conseguenze costituiva, oltre che una norma prescrittiva immanente, una sorta di «schema ermeneutico» per l'interpretazione della realtà, è naturale ritenere che la perdita di fiducia in questo rapporto sfociasse nel dubbio sulle possibilità della conoscenza. In Israele fede cosmologica e fiducia epistemologica erano l'una il presupposto dell'altra. Sui limiti della sapienza in generale si veda G. von Rad, *Sapienza*, 94-105. Sull'importanza delle nuove esperienze cfr. J.G. Williams, *Those who Ponder Proverbs*, 52-54.

50. Al riguardo si veda G. von Rad, *Sapienza*, 153-154; J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 99. Alcuni studiosi dei decenni scorsi ritennero di riconoscere in queste due personificazioni femminili alcuni tratti della dea Astarte. In tal modo si cercherebbe di mettere in guardia i giovani dai culti della fertilità, rappresentati in *Prov.* 1-9 dalla «donna straniera» (cfr. 2,16; 5,3-20; 7,5). Questa teoria è corretta e criticata da R.N. Whybray, *Wisdom and Proverbs*, 89-92.

51. Sapienza e teologia della creazione sono così intimamente vincolate. L'ordine cosmico primordiale, reso evidente nell'opera creatrice, diventa un riferimento obbligato (sebbene elevato al rango di categoria teologica) del programma sapienziale: autocomprensione dell'uomo come parte integrante di quest'ordine divino. Sul ruolo della teologia della creazione nei Proverbi cfr. L. Boström, *The God of the Sages*, Stockholm 1990, 47-89.

52. Si veda V. Morla, *op. cit.*, 49-51.

53. Così G. Fohrer, *Sophia*, in Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, 78. Questa teoria mitologica è criticata in R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 87-88.

moderne, l'espressione ebraica *jir'at jhwh* implica piuttosto l'idea di reverenza e rispetto, la disposizione interiore della creatura di fronte al creatore, definibile come atteggiamento religioso. Nel quadro della sapienza teologica il timore del Signore costituisce la condizione indispensabile per l'acquisizione di una sapienza autentica, di una vera conoscenza. Queste affermazioni si possono verificare in 10,27; 14,26; 15,16. 33; 16,6; 19,23; 22,4; 23,17; 24,21; 31,30. Nella sapienza pratica si richiedeva all'allievo una disposizione interiore e un ascolto attento. Nell'ambito della sapienza teologica questa disposizione interiore è diventata un atteggiamento religioso, il timore del Signore. Non vi è autentica sapienza senza una netta apertura alla trascendenza. Non è sufficiente per l'uomo la capacità d'immergersi nell'ordine cosmico e sociale; occorre che egli consideri i due ordini, con le loro interconnessioni causali, come stabiliti e mantenuti da Dio. Il riconoscimento del Creatore a partire dall'apertura alla trascendenza consente all'uomo la conoscenza del creato. In ogni caso bisogna precisare che il timore di Jahvé conserva una dimensione pragmatica poiché è orientato all'aspirazione, prettamente sapienziale, alla vita compiuta e proficua.⁵⁴ Per questo motivo è ragionevole pensare che il concetto di timore di Jahvé sia strettamente vincolato alla dottrina della retribuzione, al rapporto azione-risultato (cfr. 10,27; 14,26). Se una persona è timorata di Jahvé il suo operato avrà risultati positivi.

È possibile che il radicamento definitivo in Israele della dottrina del timore di Jahvé abbia prodotto alcuni ritocchi teologici su proverbi di vecchio stampo o la creazione di nuove sentenze in grado di equilibrare in prospettiva moraleggiante l'asciutto pragmatismo di altre. Così è possibile che 15,16 intenda addolcire 15,17 o che 18,10 sia una reinterpretazione teologica di 18,11.⁵⁵

2. Connessioni e influenze extraisraelitiche

Attualmente sussistono pochi dubbi sull'intimo rapporto che intercorre tra il blocco 22,17-23,14 e i «trenta capitoli» dell'opera egiziana *Istruzione di Amenemope*.⁵⁶ I paralleli sono tanto sorprendenti da poter con-

54. Cfr. H.D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987, 58.

55. Può essere utile in proposito la tesi di W. McKane: nelle raccolte di sentenze dei Proverbi sono individuabili tre tipi: a) sentenze dell'antica sapienza incentrate sulla vita armoniosa dell'individuo; b) sentenze prevalentemente dedicate ai rapporti comunitari, che descrivono gli effetti rovinosi del comportamento antisociale; c) sentenze di carattere teologico, che affondano le proprie radici nella pietà jahvista. Cfr. W. McKane, *op. cit.*, 11.

56. A sostegno della portata di questa affermazione si veda D. Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17-24,22* (BZAW 184), Berlin 1989, spec. 61-95. Sui

cludere che queste due serie d'istruzioni relative a una vita prudente non hanno avuto origine indipendentemente in due culture diverse. Il diverso ordine in cui appaiono alcune massime non offusca il rapporto tra i due testi. Le varianti testuali confermano, anziché smentire, questo rapporto. Si può comparare *Prov.* 23,4-5 con il capitolo settimo di Amenemope.⁵⁷ Il testo biblico recita:

Non affannarti nell'acquistare ricchezze,
sii assennato e non pensarvi.
Appena volgi lo sguardo, già non sono più,
mettono ali d'aquila e volano in cielo.

Amenemope dice:

Non bramare ricchezze,
...
non passan la notte da te,
all'alba non saranno più in casa tua.
Si vede il loro posto, ma non le contiene più;
...
Esse si sono fatte delle ali come oche
volando poi al cielo.⁵⁸

Senza i trenta capitoli di Amenemope sarebbe stato difficile comprendere la lezione ebraica *šālīšium* di *Prov.* 22,20. Non davano alcun senso apparente né il *k^etib šilšôm* né il *q^ere šālīšim*; risulta perspicuo, invece, *š^elōšim* «trenta».

Le connessioni tra i Proverbi e la sapienza internazionale, in particolare egiziana e mesopotamica, sono state ampiamente studiate dal punto di vista formale e dei luoghi comuni.⁵⁹ Altre possibili influenze sui Proverbi sono meno chiare. Il loro rapporto con testi siriaci tardi e con i proverbi di Ahiqar non godono del consenso comune. Non mancano tratti del pensiero e del lessico cananaico, ma il grado di questa influenza non può essere precisato.⁶⁰

problemi della dipendenza reciproca tra *Prov.* 22,17-23,14 e Amenemope, o della loro comune dipendenza da un originale semitico, cfr. G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom*, London 1979, 17-56.

57. Inoltre si possono confrontare *Prov.* 22,17 con l'inizio del primo capitolo di Amenemope; 22,28 e 23,10 con alcuni elementi del capitolo sesto; 22,24 con l'inizio del capitolo nono, ecc. Per ulteriori particolari v. ANET 421-424 e A. Roccati (ed.), *Sapienza egizia*, 130. Inoltre W. McKane, *op. cit.*, 102-110. Per una rapida e agevole consultazione cfr. J. Lévêque, *Testi sapienziali dell'Antico Egitto*, in *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Roma 1990, 448 ss.

58. Roccati 130 (ANET 422).

59. Cfr. soprattutto W. McKane, *op. cit.*, 51-208; H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 17-143 (testi alle pp. 202-239); L. Boström, *op. cit.*, 1-30.

60. Cfr. S.H. Blank, *Proverbs, Book of*, in IDB III, Nashville 1962, 938.

IV. STORIA DELLA RICERCA E PROBLEMI APERTI

1. Storia della ricerca

Ci limiteremo ad alcuni aspetti generali, relativi non tanto al contenuto quanto agli atteggiamenti fondamentali di fronte al *corpus* sapienziale biblico. Altri aspetti di carattere formale o di contenuto sono esposti nella sezione seguente («Problemi aperti»).

a) Influenza della sapienza orientale

Non può sfuggire che alcuni esponenti della sapienza biblica come Giobbe, Siracide e Sapienza (non escluso l'Ecclesiaste) rivelano una matrice religiosa marcatamente israelitica (pur non negando in nessun modo possibili influenze straniere). Tuttavia, per quanto concerne *Prov.* 10-29, oltre alla sorpresa per l'accoglimento di tale testo nel canone biblico, nessuno aveva sospettato, fino all'inizio di questo secolo, che ci si potesse trovare di fronte a un gruppo di proverbi e apoftegmi profondamente influenzati da altre letterature orientali. Ciò che fino a quel momento nessuno aveva avuto dubbi a riconoscere come israelita, fu posto in discussione dagli studiosi delle letterature d'Egitto e Mesopotamia, in particolare della prima. Attualmente nessuno dubita che i contenuti e la portata della sapienza d'Israele espressa in *Prov.* 10-29 s'intendono meglio alla luce della sapienza internazionale fino al II millennio a.C.

Questo dibattito tra sapienza israelitica e sapienza internazionale fu affiancato dalla discussione sul carattere profano o religioso dei capitoli dei Proverbi sopra ricordati. Considerando che il nome di Jahvé compare relativamente spesso, in particolare per introdurre una sanzione trascendente nei proverbi di tipo etico, la discussione si è incentrata soprattutto sul carattere profano o meno dell'antica sapienza israelitica, caratterizzata a colpo d'occhio per la sua natura pragmatica e immanente. Gli sforzi di alcuni specialisti per dimostrare nella letteratura epigrammatica israelitica un'evoluzione dal profano al religioso (jahvista) sono stati contestati o sfumati da ulteriori ricerche, soprattutto collegate alla letteratura egiziana. Oggi nessuno mette ragionevolmente in dubbio che, al di là del suo tenore pragmatico e dell'assenza di un afflato religioso, l'antica sapienza era imperniata su una concezione teologica dell'ordine: l'ordine cosmico e sociale stabilito e garantito dalla divinità.⁶¹

61. D'altra parte è molto probabile che, per quanto si può ricavare dallo studio comparativo dei testi sapienziali orientali, nelle antiche raccolte di proverbi israeliti esistessero esempi relativi a Jahvé. Questa è l'opinione di D. Römheld, *op. cit.*, 130. È tuttavia possibile che sia nel giusto Preuss quando afferma, a proposito dell'antica sapienza israelita, che essa parla di Dio praticamente allo stesso modo della sapienza del Vicino Oriente e che a Jahvé non vengono at-

Un'appendice di questo dibattito è costituita dall'accusa di eudemonismo rivolta tempo addietro a questa sapienza. L'opinione di alcuni autori del passato, secondo cui questo tipo di letteratura israelitica era basata sull'egoismo e sul profitto personale, ha perso terreno a favore dell'opinione secondo la quale l'israelita antico non seguiva i consigli sapienziali pensando alla felicità che sarebbe derivata dalla loro osservanza. La questione essenziale era piuttosto la ricerca del metodo più adatto per conformarsi all'ordine immanente alla realtà voluto da Dio.

b) Sapienza e storia

In decenni non molto lontani, alla letteratura gnomica del libro dei Proverbi veniva rivolta un'altra accusa immeritata: il suo carattere astorico. Supposto che si situasse in una cornice di pensiero internazionale e cosmopolita, la sapienza di *Prov.* 10-29 doveva necessariamente trovarsi al margine, o fuori, dalle vicende storiche del popolo d'Israele. In altre parole si trattava di una sapienza valida per tutte le circostanze. Tuttavia, e in particolare a partire dall'opera di Schmid,⁶² gli specialisti hanno cominciato ad attenuare il presunto carattere astorico della sapienza d'Israele. Le diverse sfumature e gli spostamenti d'accento riscontrabili nelle opere sapienziali dell'Antico Testamento implicano un cambiamento di prospettive antropologiche e teologiche che si può spiegare solo a partire dalle vicende storiche, in particolare gli eventi traumatici che la società israelita si trovò a vivere. Qual è la ragione profonda della grave crisi epistemologica rappresentata da Qohelet quando la si confronti all'«ottimismo razionale» di parte dei Proverbi? A che cosa si deve lo sforzo competitivo degli amici di Giobbe per difendere la giustizia divina di fronte all'attacco degli argomenti del protagonista? Perché questa perdita di fiducia nelle possibilità della conoscenza nella ricerca di una vita compiuta? Perché questa mancanza di fede nella giustizia divina che contrasta con l'ottimismo e l'armonia teologica di *Prov.* 1-9? Se anche nelle istruzioni d'Egitto e Mesopotamia si riscontra, col passare dei secoli, uno spostamento dell'accento antropologico e teologico e un'inclinazione al pessimismo⁶³ per l'influsso di precisi eventi storici, un fenomeno analogo dev'essere postulato per i diversi accenti della sapienza biblica.

Senza dubbio la grave crisi politica che comportò la perdita dello stato e delle istituzioni nel secolo VI fu accompagnata da un analogo stato d'animo sul piano religioso. Che ne era delle promesse di Jahvé? Chi po-

tribuiti attività o caratteri essenziali diversi da quelli assegnati alle divinità anonime di quella vasta regione geografica; cfr. H.D. Preuss, *op. cit.*, 59. Tale affermazione andrebbe attenuata.

62. H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin 1966.

63. Cfr. *op. cit.*, 74-84. 131-143.

teva confidare in lui, supposto che esistesse? La cattiva disposizione di Jahvé nei confronti del popolo si poteva leggere nella storia religiosa dell'individuo mediante l'analogia. «L'uomo non sa se Dio lo ama o lo odia» (Eccl. 9,1). La crisi della teodicea si può così spiegare a partire dalle distrette della storia, dalla persuasione che l'antico splendore non tornerà più. Ma come spiegare la crisi epistemologica? Probabilmente a partire dal conflitto tra i presupposti sapienziali e la realtà della vita. Questa crisi implica un fallimento della fiducia nel rapporto azione-risultato sostenuto dalla dottrina della retribuzione. Com'è possibile che il giusto fallisca e che il malvagio prosperi? Delle due l'una: o il rapporto azione-risultato è falso («Interviene sempre il caso e la sorte», Eccl. 9,11) oppure l'uomo non può conoscere i meccanismi sui quali si fonda («Ciò che esiste è lontano e profondo: chi lo può conoscere?», Eccl. 7,24).

c) Assenza della dimensione teologica?

Vi è un altro aspetto della sapienza dei Proverbi (e anche di Giobbe e Qohelet) che si presta a considerazioni specifiche nell'ambito della storia della ricerca. Da sempre gli studiosi hanno formulato una domanda che nasce dalla sorpresa: com'è possibile che una letteratura «laica» sia entrata a far parte di un *corpus* teologico quale è l'Antico Testamento? Si dovrà considerare la sapienza israelita come un «corpo estraneo» nell'anatomia biblica? In effetti in una parte della letteratura sapienziale sono assenti i grandi temi dell'universo mitologico biblico e delle sue istituzioni: liberazione dall'Egitto, elezione d'Israele, teologia dell'alleanza, monarchia, legislazione, profetismo, tempio, sacerdozio, esilio in Babilonia, ecc.⁶⁴ Mentre nella letteratura narrativa, ad esempio, persino le più banali questioni familiari sono state riscritte dal punto di vista del disegno storico divino, una parte della letteratura sapienziale è chiaramente priva di questo impulso religioso. Tuttavia dovremo precisare che in ogni caso questa letteratura non corrisponde, a prima vista, a un concetto di storia intesa come storia della salvezza; in altre parole, i teologi biblici che definiscono la sapienza un «corpo estraneo» stanno riducendo il messaggio dell'Antico Testamento alle categorie implicate dal concetto formale di *historia salutis*, come se la rivelazione non si trasmettesse attraverso le varie vicende dello spirito umano in cerca della propria identità e della realizzazione di sé.⁶⁵ D'altra parte lo stile sa-

64. In ambito cattolico occorre precisare che quanti si pongono queste domande (in gran parte studiosi protestanti) non considerano canoniche l'opera di Ben Sira e il libro della Sapienza. In essi, in particolare, s'insiste da diversi punti di vista sull'importanza della storia d'Israele e delle sue istituzioni per una corretta comprensione della natura della sapienza.

65. Sottoscriviamo le parole di L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *I Proverbi*, 121: «Tutta-

pienziale non è limitato dai confini fittizi della «letteratura» sapienziale, ma può essere colto in altri ambiti del testo dell'Antico Testamento, dalle prime pagine della Genesi⁶⁶ fino al Salterio,⁶⁷ passando per la letteratura narrativa⁶⁸ e il messaggio profetico.⁶⁹

2. Problemi aperti

Affrontiamo qui non solo la problematica relativa ai Proverbi ma pure quegli aspetti che attendono ulteriori approfondimenti.

a) Rielaborazione jahvista?

Questo è un problema già vecchio: si può dire che le raccolte israelitiche di sentenze a contenuto intramondano furono col tempo reinterpretate, via via che si faceva strada la crisi di fiducia nelle possibilità della sapienza, a partire dalla fede in Jahvé? A parte la difficoltà di fornire una risposta definitiva sarebbe opportuno fare alcune precisazioni. Non è corretto ritenere che le primitive raccolte israelitiche fossero prive di respiro religioso. Le formulazioni non trascendenti, prive di sanzione divina, non implicano una scarsa cura per il soprannaturale. Dopo questa premessa è opportuno esaminare il materiale dei Proverbi per verificare se vi sono riformulazioni di antiche sentenze in chiave teologica.⁷⁰

In 13,14a s'incontra una formulazione molto comune nell'ambito dell'antica sapienza: «L'insegnamento del sapiente è fonte di vita». Che cosa dire, in proposito, di 14,27a: «Il timore del Signore è fonte di vita»? Mentre 18,10a parla del Signore come di una «torre salda», 18,11a dice a chiare lettere: «I beni del ricco sono la sua roccaforte». Si è voluto con 18,10a attenuare la pericolosa fiducia dell'uomo nei propri

via il libro dei Proverbi, e soprattutto lo spirito che lo ha fatto nascere e crescere, ha prestato il servizio inapprezzabile di colmare il fossato aperto artificialmente tra le cosiddette 'sfera sacra' e 'sfera profana' del mondo».

66. Si veda L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gen. 2-3: Bib 43* (1962) 295-316.

67. Cfr., tra gli altri, H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983, 393-410; R.E. Murphy, *A Consideration of the Classification «Wisdom Psalms»*: VTS 9 (1963) 156-167; R. Davidson, *Wisdom and Worship*, London 1990, 17-46.

68. Tra gli altri G. von Rad, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in Idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1971, 272-280; R.N. Whybray, *The Succession Narrative* (SBT 9), London 1968, spec. 56-95; J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence Upon 'Historical' Literature*: JBL 88 (1969) 129-142.

69. In generale si veda W. McKane, *Prophets and Wise Men* (SBT 44), London 1965; più specifico J. Fichtner, *Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Stuttgart 1965; J.W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, Nashville 1971.

70. Si veda R.N. Whybray, *Yahweh-sayings and their Contexts in Proverbs 10,1-22,16*, in M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979, 153-165.

beni allorché è privo di una visione trascendente? Allo stesso modo la contiguità di 19,20.21 può suscitare il sospetto che il secondo versetto cerchi di reinterpretare il primo. Talvolta la tensione si avverte in uno stesso versetto: «Meglio poco con il timore del Signore | che un grande tesoro con preoccupazione». Il parallelismo tra «poco» e «un grande tesoro» fa pensare che il corrispettivo adeguato di «preoccupazione» non dovrebbe essere «timore del Signore» ma qualcosa come «tranquillità». ⁷¹ Talvolta non si tratta tanto di termini isolati o di espressioni, quanto di idee di carattere generale sparse per il libro. Mentre sono relativamente frequenti le sentenze che parlano della necessità del consiglio, dei disegni e della strategia per raggiungere il successo (cfr. tra le altre 11, 14; 15,22; 20,18; 24,6), non è raro che i sapienti ricorrano a una correzione teologica di questo ottimismo: in ultima analisi è il Signore a guidare i passi (16,9); da lui dipende la decisione (16,33); alla fine rimane solo il disegno del Signore (19,21). Al riguardo sono nette le affermazioni di 21,30-31: «Non vi è sapienza né prudenza | né consiglio di fronte al Signore. || Si prepara il cavallo per la battaglia | ma assegnare la vittoria spetta al Signore».

Da tutte queste osservazioni testuali non è possibile trarre conclusioni definitive. Sebbene da un lato sia possibile che, via via che si andava consolidando in Israele la fede in un Jahvé creatore e garante assoluto dell'ordine cosmico e sociale, alcune espressioni e idee dell'antica sapienza presentassero l'esigenza di un contrappunto teologico, non si può escludere che, già in epoca antica, i due tipi di formulazioni coesistessero (come accade nel patrimonio di proverbi delle culture occidentali). ⁷² La crisi epistemologica che lentamente s'impose nella cultura d'Israele (il suo esponente più significativo è l'opera di Qohelet) può aver spinto molti sapienti pii a ricorrere più spesso alla teologia e alla sanzione divina (si veda l'opera del Siracide). Un'idea simile compare già in *Prov.* 20,24: «I passi dell'uomo dipendono dal Signore | come può l'uomo comprendere il proprio cammino?».

b) La figura della sapienza in *Prov.* 8,22-31

Il primo elemento sorprendente nella personificazione della sapienza è la sua autopresentazione agli uomini. Qui non si sente più la voce del sapiente, come nei capitoli precedenti, ma quella della sapienza, essere primordiale nell'ordine della creazione. A causa delle tensioni che questa rappresentazione provoca nella teologia della creazione israelitica, ci si

71. Se così fosse, l'idea di tranquillità sarebbe meglio collegata con il contenuto dei tre stichi precedenti; cfr. V. Morla, *op. cit.*, 94.

72. L. Boström, *op. cit.*, 36-39 respinge la pura reinterpretazione jahvista.

è chiesto da tempo se Israele non ha subito qui l'influsso di un qualche schema mitologico delle culture circostanti, in particolare dell'Egitto. Secondo le analisi di Kayatz, ⁷³ attualmente oggetto di consenso in linea generale, in questo testo dei Proverbi non solo si individuano elementi stilistici e immagini della letteratura egiziana, ma la presenza dell'idea della *maat*. Questa costituisce il nucleo essenziale dell'insegnamento sapienziale egiziano. Può essere tradotta con «ordine primordiale», «diritto», «giustizia». Nella letteratura egiziana la Maat appartiene alla schiera delle divinità femminili. Sebbene lo stesso non possa dirsi della Sapienza di *Prov.* 8, ⁷⁴ il giudizio di von Rad è categorico: «Non vi è il minimo dubbio che i maestri israeliti si sono ispirati a idee riguardanti la dea egizia dell'ordine e ne hanno pure adottato alcune forme particolari di linguaggio». ⁷⁵

Una posizione radicale in proposito, e altamente improbabile, è rappresentata da Lang, secondo il quale la figura della Sapienza in *Prov.* 8 è costruita a partire da un mito appartenente all'ideologia regale comune a Mesopotamia ed Egitto. Il re esercitava il proprio potere, la propria giustizia e sapienza grazie all'ausilio di una dea patrona. Per citare le sue stesse parole: «È evidente (!) che la nozione di una dea del re, la quale faceva parte di un'ideologia regale ampiamente diffusa, fu familiare anche in Israele e svolse un ruolo importante nella definizione del profilo dell'immagine della Sapienza in *Prov.* 8. Di fatto Sapienza dovette essere il nome, o uno dei nomi, della patrona divina dei re israeliti». ⁷⁶

Il problema si pone su due piani: storico-religioso e teologico. Questa rappresentazione della sapienza presuppone fasi precedenti nel pensiero israelita? Si può attribuire alla sapienza di *Prov.* 8 una natura ipostatica rispetto a Jahvé? Per quanto riguarda la prima domanda sembra ragionevole ritenere che Israele non avrebbe mai accettato la personificazione della sapienza come fondamento e garanzia dell'ordine cosmico, se in precedenza non avesse avuto chiara la nozione dell'esistenza di un tale ordine. Se le massime delle raccolte dei Proverbi sono orientate alla scoperta e all'adozione pratica delle norme che regolano la vita dell'uomo, ciò è dovuto al fatto che gli israeliti si muovevano in un ambito di totalità, credevano nell'esistenza e nell'efficacia di quest'ordine cosmico. Orbene, non si può escludere che generazioni successive di maestri di sapienza abbiano sottoposto a revisione questa fede tradizionale, utiliz-

73. Ch. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (WMANT 22), Neukirchen/Vluyn 1966. Cfr. Idem, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, Neukirchen/Vluyn 1969, 70-92.

74. In *Prov.* 8 «Signora Sapienza» non ha essenza divina perché si tratta di una realtà creata.

75. G. von Rad, *Sapienza*, 142.

76. B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs*, New York 1986, 61.

zando strumenti linguistici della letteratura egiziana o di quella del Vicino Oriente in generale.⁷⁷

Per quanto attiene alla questione della possibile natura ipostatica della Sapienza di *Prov.* 8,22-31, le posizioni degli specialisti sono divergenti. Mentre alcuni ritengono che la sapienza sia una realtà radicalmente intramondana, una qualità del mondo, per cui è inaccettabile che essa rappresenti un attributo di Jahvé,⁷⁸ altri pensano che questo testo dei Proverbi consenta di accettare la concezione della sapienza come ipostasi.⁷⁹ Facciamo nostre le parole di Alonso: «Possiamo dire che il piccolo sostantivo (*hokmā*) è cresciuto fino a trasformarsi in un'impressionante personificazione poetica. Non una semplice allegoria intellettuale, perché alcune rotture della logica e il tono emotivo lo impediscono. Con questo, essa non supera la personificazione poetica... Da, 'Dio creò con abilità' saltiamo a 'l'abilità ha collaborato con Dio'».⁸⁰

c) *Cosmologia, antropologia, teologia*

Nonostante i molti sostenitori non si può considerare risolta la questione di questo trittico del processo evolutivo della sapienza biblica. È stato soprattutto Schmid⁸¹ a proporre con suggestiva lucidità lo sviluppo del concetto di sapienza in tre fasi. L'antica sapienza sarebbe stata dominata dall'interesse cosmologico. L'uomo chiamato all'impresa sapienziale era soprattutto preoccupato dall'idea di ordine cosmico. Conoscere le interconnessioni causali di quest'ordine e sottomettersi efficacemente garantiva all'essere umano la propria realizzazione. Ma, sempre secondo Schmid, in *Prov.* 10-15 vi sono indizi di un'antropologizzazione della sapienza. Al centro dell'interesse del sapiente non è tanto il cosmo quanto l'uomo. Il terzo anello di questa catena evolutiva è costituito dalla teologizzazione della sapienza (soprattutto in *Prov.* 1-9). Tale

77. Per precisare questa affermazione cfr. R.N. Whybray, *Proverbs VIII 22-31 and Its Supposed Prototypes*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, 390-400.

78. Non sarebbe altro che una personificazione ovvero una figura poetica: G. von Rad, *Sapienza*, 143-145; W.A. Irwin, *Where shall Wisdom be found?*, JBL 80 (1961) 133-142; K.M. O'Connor, *The Wisdom Literature*, Wilmington 1988, 64.

79. Tra gli altri R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, London 1965, il quale afferma: «Tutto ciò che si è detto su di essa può naturalmente essere interpretato come... attributo di Jahvé... In questo passo l'associazione della sapienza a Jahvé ha portato alla sua ipostatizzazione, in termini molto più estremi di qualunque altro passo dell'Antico Testamento» (pp. 103 s.). Inoltre R.B.Y. Scott, *Wisdom in Creation: the amon of Proverbs VIII 30*; VT 10 (1960) 213-223, spec. 223; Idem, *Proverbs. Ecclesiastes (AB)*, New York 1974, 70. Ch. Kayatz, *Studien*, 76 ss. parla spesso di «ipostatizzazione»; cfr. Idem, *Einführung*, 70 ss.

80. L. Alonso Schökel - J. Vilchez Lindez, *I Proverbi*, 38.

81. H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 144-168.

schema astratto implica una fuga in avanti, che sarebbe sfociata nella crisi sapienziale rispecchiata in Giobbe e Qohelet. Questo trittico può essere sempre valido, purché non si stabiliscano confini che impediscano la comunicazione tra una fase e l'altra. In altre parole esso funge da paradigma illustrativo, ma senza la pretesa di negare che l'elemento antropologico convivesse in qualche modo con quello cosmologico e sempre che la teologizzazione non sia interpretata come mancanza di spirito religioso nelle «fasi precedenti». È auspicabile che ulteriori ricerche possano fornire una chiave interpretativa più obbiettiva e meno formale.

d) *La figura della Maat*

Furono soprattutto Schmid⁸² e Gese⁸³ a sottolineare il rapporto tra questa figura della teologia egiziana e la personificazione della sapienza in *Prov.* 1-9. La Maat intesa come «ordine (del mondo)», «giustizia», «verità» o «diritto» è il retto stato del mondo stabilito da Aton nell'atto della creazione. Di conseguenza *maat* è personificata e trasformata in dea anche se non fa parte del panteon egiziano. In genere appare come figlia di Ra, la prediletta del dio, dispensatrice di vita. «Fare *maat*» o «parlare *maat*» è la caratteristica fondamentale del sapiente egiziano. Da qui deriva il rapporto tra l'elemento cosmologico e quello etico: l'ordine del mondo si costituisce e si realizza solo attraverso una condotta saggia.

Sulla base di questi e di altri aspetti relativi alla *maat* molti hanno individuato elementi di contatto tra questa figura della teologia egiziana e la sapienza personificata di *Prov.* 8,22-31: posizione nella creazione del mondo, stretto rapporto con la sfera divina, offerta spontanea di vita agli uomini. Il problema consiste nel determinare la qualità e il ruolo di questi elementi comuni. Il modello della natura e del ruolo della sapienza personificata nei Proverbi deriva dagli insegnamenti egiziani sulla *maat* oppure la cultura israelitica ha fatto proprio un travestimento per mascherare un teologumeno in qualche modo estraneo alla teologia biblica?

È probabile che la sapienza personificata dei Proverbi non sia altro che una figura poetica. In tal caso non si può escludere che i sapienti israeliti si rifacessero alle rappresentazioni della *maat* (o ad altre analoghe delle culture religiose limitrofe) per rivestire poeticamente una qualità divina. I poeti d'Israele si espressero talvolta ricorrendo alla personificazione delle virtù. La descrizione del bacio tra la giustizia e la verità o della prudenza e del giudizio che vegliano insieme su qualcuno costituiscono già un avvio verso la personificazione della sapienza.⁸⁴

82. Cfr. nota precedente.

83. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, spec. 11-21.

84. Cfr. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, London 1982, 98-99.

In ogni caso la questione è attualmente dibattuta, anche se si è avvertiti dei pericoli di un'eccessiva «maatizzazione» della sapienza personificata dei Proverbi.⁸⁵

V. BIBLIOGRAFIA COMMENTATA

1. *Commenti*

Alonso Schökel, L. - Vilchez Líndez, J., *I Proverbi*, Roma 1988. I numerosissimi meriti di questo commento lo collocano tra i tre migliori. Il libro si apre con una ampia introduzione al mondo della sapienza. Un'altra introduzione specifica per i Proverbi e uno studio delle sue forme letterarie costituiscono il portale d'accesso al commento vero e proprio. Prevalgono negli autori due virtù che ben si attagliano all'oggetto del loro studio: l'ingegno e la perspicacia. Attraverso numerosi esempi comparativi tra le sentenze dei Proverbi e l'epigrammatica spagnola (studiati sotto il profilo della forma, dello stile e del contenuto) il lettore è condotto alla comprensione e all'approfondimento di questo tipo di letteratura. Il lettore troverà una ricca scelta di paralleli tratti dalle paremiologia spagnola.

Barucq, A., *Le livre des Proverbes* (SB), Paris 1964. Una breve introduzione di trenta pagine e una bibliografia sintetica introducono al commento. La forma espositiva varia in ragione dell'ampiezza e delle caratteristiche formali del testo. Mentre per i capp. 1-9 e 30-31 l'autore commenta separatamente le varie unità, la forma gnomica dei capp. 10-29 lo obbliga a cambiare il metodo espositivo. Così nelle diverse raccolte che compongono i capp. 10-29 egli evita il commento delle singole massime a vantaggio dei luoghi comuni o degli elementi teologici della raccolta in oggetto. Questa scelta rende difficoltosa per il lettore la consultazione del commento a singoli proverbi.

Hubbard, D.A., *Proverbs*, Dallas 1989. L'elemento più rilevante di quest'opera è la disposizione del commento. I capitoli che lo costituiscono coincidono in numero con i capitoli dei Proverbi; l'autore li commenta capitolo per capitolo, ma in modo originale. Di ciascun capitolo sottolinea i luoghi comuni più significativi, studiati alla luce di (e insieme a) sentenze identiche o analoghe del resto dei Proverbi. Per evitare confusioni e consentire al lettore di trovare senza difficoltà il passo in cui un certo testo viene commentato all'inizio del libro, viene proposta una tavola in cui ciascun versetto è affiancato dal capitolo e dalla pagina in cui viene trattato. Quest'opera, pur essendo di scarsa utilità per gli specialisti, costituisce senza dubbio un importante contributo alla divulgazione di alto livello.

McKane, W., *Proverbs* (OTL), London 1977. È probabilmente il miglior commento ai Proverbi dal punto di vista degli studi storico-formali. L'introduzione è dedicata alla problematica di *Prov.* 1-9, alla letteratura di sentenze dei Proverbi, al significato del termine *māšāl* e al testo greco dei LXX. La parte più originale e valida del libro, che occupa 160 pagine, è incentrata sull'analisi formale delle istruzioni egiziane e assiro-babilonesi. La seconda parte del libro affronta il commento ai Proverbi propriamente detto.

85. R.E. Murphy, *Religious Dimensions of Israelite Wisdom*, in P.D. Miller jr. e a. (edd.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Hon. of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 449-458, spec. 449.

Plöger, O., *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BK XVII), Neukirchen/Vluyn 1984. Il prestigio e l'alto livello scientifico dei commenti del «Biblischer Kommentar» sono noti. L'opera di Plöger non delude le attese dei lettori. L'introduzione (pp. XIII-XXXVII) affronta con chiarezza e profondità la problematica generale dei Proverbi; gli aspetti particolari e controversi sono trattati nel commento. Il contenuto dell'esposizione può risultare talvolta farraginoso e tedioso, perché l'autore si perde in dettagli poco o punto decisivi per la comprensione del testo. Tuttavia si tratta di un'opera eccellente, di consultazione obbligata per gli specialisti.

Toy, C.H., *The Book of Proverbs* (ICC), Edinburgh 1948, rist. 1977. I commenti di questa collana sono caratterizzati dall'eccellente (talvolta insuperabile) esame del testo e per la sobrietà e il rigore dell'esposizione. Il libro di Toy è superiore agli altri della stessa collana proprio da questi punti di vista. Al contrario è scarso l'interesse per gli aspetti letterari e stilistici, il che peraltro non compromette la posizione privilegiata che questo libro occupa nelle biblioteche.

2. *Altri studi*

Boström, L., *The God of the Sages*, Stockholm 1990. Il sottotitolo di questo libro restringe la portata del titolo: *The Portrayal of God in the Book of Proverbs*. Una introduzione dedicata alla letteratura sapienziale e al libro dei Proverbi conduce il lettore sulla soglia delle due parti che formano il libro: I. teologia della creazione e ordine (teologia della creazione, Dio, retribuzione e ordine); II. rapporto tra Dio e il mondo (il Signore come Dio supremo e come Dio personale). Le analisi dei testi biblici sono affiancate da costanti riferimenti alle letterature di sentenze dei paesi vicini a Israele.

Kayatz, Ch., *Studien zu Proverbien 1-9*, Neukirchen/Vluyn 1966. Prima di procedere alla minuziosa analisi dei capp. 1-9 dei Proverbi l'autrice dedica un'ampia introduzione ai risultati del metodo comparativo tra le letterature sapienziali di Israele e d'Egitto, in particolare per i luoghi comuni più discussi: problemi formali, problemi di contenuto (rapporto azione-risultato; sapienza e timore di Jahvé; processo d'ipostatizzazione). Le analisi formali del resto del libro attirano l'attenzione del lettore per la chiarezza espositiva, il rigore analitico e le conclusioni sorprendenti.

Lang, B., *Die weisheitliche Lehrrede*, Stuttgart 1972. L'opera è dedicata alle «istruzioni» del libro dei Proverbi. Dopo un'introduzione sui Proverbi nella critica biblica da Nicola di Lira a Adolf Erman, l'autore affronta le istruzioni dal punto di vista letterario (carattere, funzione ed epoca) ed esegetico (rapporto azione-risultato; pietà e religione; la «donna straniera»).

Lang, B., *Wisdom and the Book of Proverbs*, New York 1986. Questo libro è la traduzione dell'originale tedesco *Frau Weisheit (Donna Sapienza)*. Il sottotitolo indica la portata e i limiti del libro: *A Hebrew Goddess Redefined*. L'opera si compone di quattro capitoli: 1. la Sapienza come maestro; 2. la Sapienza come dea; 3. la sapienza personificata di fronte alla personificazione della stoltezza; 4. chi è Sapienza? L'opera nel suo insieme è di grande utilità se si esclude l'errore così frequentemente ripetuto di mettere in rapporto la Sapienza di *Prov.* 1-9 con un corpus di elementi mitologici che portano a questa inaccettabile affermazio-

ne: «In *Prov.* 1-9 scopriamo bei testi politeistici su una dea israelita. Questa dea, chiamata *hokmâ* (Sapienza o Intelligenza), fu solo in seguito considerata una semplice personificazione poetica riferita alla sapienza scolastica o alla sapienza di Dio stesso» (p. 129).

Steiert, F.-J., *Die Weisheit Israels, ein Fremdkörper im Alten Testament?*, Freiburg i.Br. 1990. L'autore si propone di riesaminare il libro dei Proverbi alla luce delle istruzioni egiziane, secondo quanto recita il sottotitolo dell'opera: *Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund des ägyptischen Weisheitslehre* (Ricerca sul libro dei Proverbi sulla base della dottrina sapienziale egiziana). Nella prima parte, dedicata ai capp. 10-29, in cui si affronta il «locus teologico» della sapienza israelitica, l'autore passa in rassegna le proposte dei principali studiosi moderni sull'argomento per rileggerle secondo la prospettiva della sapienza egiziana. Il secondo capitolo è incentrato su *Prov.* 1-9. È notevole lo studio dei rapporti Sapienza/maestro e Sapienza/Jahvé.

Whybray, R.N., *Wisdom in Proverbs* (SBT 45), London 1965. Anche quest'opera è già un classico dedicato allo studio di *Prov.* 1-9 in rapporto con il problema della sapienza (i). Dopo un'analisi del «Libro dei dieci discorsi» (ii), l'autore lo compara con le istruzioni egiziane (iii). La parte più interessante del libro studia l'evoluzione del concetto di sapienza in due fasi (iv). Un sintetico riepilogo riassume la ricerca dell'autore. Nonostante il tempo trascorso dalla pubblicazione e i recenti interventi critici su alcune sue idee, quest'opera è ancora una lettura utile e indispensabile.

Capitolo IV

Il libro di Giobbe

I. DATI GENERALI

Bibliografia: L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Roma 1985, 69-88; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, Brescia 1982, 261-289; J. Lévêque, *Job et son Dieu*, Paris 1970; G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1979, 7-274; R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, 264-275; A. Weiser, *Giobbe*, Brescia 1975.

1. Il libro

a) Titolo del libro

Il titolo del libro corrisponde al nome del protagonista. Tuttavia la forma italiana *Giobbe* è basata sulle trascrizioni greca e latina che riproducono in modo impreciso il termine ebraico *'ijjôb*. Attualmente sono ancora sconosciuti tanto l'etimologia quanto il significato di questo nome. Gli specialisti indicano due possibili radici semitiche: *'jb* e *'wb*.¹ Nel primo caso il nome del protagonista sarà collegato all'idea di «inimicizia». Il modello nominale da cui deriverebbe *'ijjôb* designa un nome di ruolo, in modo tale che Giobbe potrebbe significare qualcosa come «nemico inveterato», rappresentazione del rapporto di Giobbe con Jahvé. Se la forma nominale *'ijjôb* viene interpretata come passiva,² allora l'idea d'inimicizia sarebbe riferita a Jahvé, che fa di Giobbe la vittima di una crudele scommessa. È stata proposta inoltre la radice araba *'wb*, corrispondente all'ebraico *šwb* «tornare/pentirsi». In questo caso Giobbe sarebbe il «pentito» o il «penitente», e si alluderebbe all'atteggiamento del protagonista al termine del libro.

Attualmente pare infondata l'ipotesi secondo la quale il nome di Giobbe sarebbe stato inventato in occasione della composizione dell'opera, giacché la forma *'ajjab* (dalla quale potrebbe derivare *'ijjôb*) è attestata in testi di esecrazione egiziani e in alcuni documenti accadici del II millennio a.C.

1. Si veda K. Budde, *Das Buch Hiob*, Göttingen 1913, xvi; F. Horst, *Hiob* (BK XVI/1), Neukirchen/Vluyn 1974, 7-8.

2. Per analogia con *jillôd* «neonato/bambino» (cfr. *Es.* 1,22; *Gios.* 5,5; *Ger.* 16,3; *Sir.* 10,18).