

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

Capitolo I

Sapienza e letteratura sapienziale

La sapienza è un concetto e una realtà biblica complessa che affonda le proprie radici nella cultura dei paesi dell'ambiente biblico ma che nella Bibbia assume un significato e una ricchezza peculiari. I due capitoli che compongono questa prima parte offrono gli elementi essenziali per comprendere la produzione letteraria sapienziale della Bibbia.

L'esposizione chiara e distinta delle caratteristiche generali della letteratura sapienziale dell'Antico Testamento costituisce di per sé un'impresa ardua; se poi si cerca di approfondirne alcuni aspetti particolari (sociali, antropologici e teologici) nell'intento d'isolarli chiaramente e di rinvenire tra essi un rapporto di contiguità ideologica o d'interdipendenza storica, il progetto può risultare frustrante. In realtà uno studio rigoroso delle opere e dei testi che ci sono giunti come materiale sapienziale biblico rivela che la definizione di questo fenomeno, quale si sviluppò nell'Israele antico, è sfuggente ed elusiva tanto quanto il fenomeno in sé.

I. DIFFERENTI CONCEZIONI DELLA SAPIENZA

Che cosa s'intende con «letteratura sapienziale»? A che cosa ci si riferisce in concreto? A seconda del libro di testo capitato tra le mani, si possono scoprire con qualche sorpresa le seguenti proposte: la «letteratura sapienziale» comprende: 1. Proverbi, Giobbe, Ecclesiaste, Ecclesiastico, Sapienza, Salmi, Cantico, Lamentazioni, Rut, Tobia. 2. L'elenco precedente meno i Salmi. 3. Sono esclusi i Salmi e il libro delle Lamentazioni. 4. Vengono esclusi anche Rut e Tobia. 5. Viene escluso anche il Cantico. 6. Dall'elenco viene depennato anche Giobbe. Ovviamente sono possibili molte altre varianti.

Qual è la causa di questa discordanza? Le ragioni sono essenzialmente due: lo spettro semantico del concetto di «sapienza» non è stato sufficientemente precisato; in altri strati letterari dell'Antico Testamento (storiografia deuteronomista, profezia) compaiono di tanto in tanto alcuni tipi umani, alcuni atteggiamenti sociali e diversi aspetti teologici comuni ai libri ritenuti «sapienziali» dagli specialisti più autorevoli (Proverbi, Ecclesiaste, Ecclesiastico, Giobbe, Sapienza). Di qui la necessità di affrontare con obiettività l'esatto significato della terminologia relativa alla «sapienza» e di mettere in discussione la legittimità dell'uso del termine «letteratura» per designare ciò che realmente costituisce una «tradizione». Prima di affrontare questo programma, tuttavia, passeremo in rassegna le definizioni più significative proposte negli ultimi decenni.

1. Von Rad: conoscenza empirica del creato

Secondo von Rad la sapienza implica una conoscenza empirica dell'ordine del creato, «una conoscenza pratica delle leggi della vita e del mondo basata sull'esperienza»,¹ definizione che è alla base dei suoi studi successivi.² L'ordine cui si allude si può cogliere tanto nella creazione quanto nel tessuto sociale. Il successo dell'uomo nella vita dipendeva dalla sua disposizione e dalla sua abilità nell'individuare quest'ordine e nel vivere in armonia con esso. Per il sapiente esisteva una sorta d'interazione tra una condotta sociale corretta e l'ordine iscritto nella creazione (per quanto non fosse in grado di oggettivare le due sfere mediante l'astrazione). Il bene e il male erano forze attive che l'uomo poteva sperimentare immediatamente. Il modo migliore per garantire la felicità e il successo nella vita consisteva nel neutralizzare le forze del male e nel liberare quelle del bene. Inoltre l'esperienza era lo strumento più adatto per portare a compimento questa impresa. Da qui derivava l'importanza della letteratura epigrammatica, della compilazione di usanze sociali, di norme di convivenza e di istruzioni. Chi le seguiva si assicurava il conseguimento della felicità attraverso il controllo della propria vita; chi preferiva il «cammino dei malvagi» si avviava all'autodistruzione. A parere di von Rad è questo il miglior punto di riferimento per stabilire l'ambito e l'importanza della dottrina della retribuzione.

La sapienza così descritta (adeguamento alle esigenze dell'«ordine del mondo») è un prodotto della riflessione umana sull'umana esperienza. Ma qual è l'origine di questo «ordine del mondo»? A chi o a che cosa si deve il suo perpetuarsi e la sua stabilità? Von Rad si oppone all'identificazione di questa sapienza con un attributo divino o con una personificazione di Dio. Piuttosto egli fa riferimento al «senso» iscritto da Dio nella creazione, il mistero divino del creato. Si tratta di una qualità del mondo, di una «ragione universale» implicita in ciò che chiama continuamente in causa l'uomo.³ Anche se i due concetti di sapienza (quella sperimentale e quella collegata al mistero) sono diversi, vi è però tra essi un intimo legame. Il primo si afferma nella vita stessa dell'uomo e viene mobilitato attraverso la riflessione e l'adeguamento all'ordine conosciuto. Il secondo, il mistero primordiale della creazione, trae origine dal creatore. Tuttavia gli uomini che intendono accedere al secondo devono anzitutto disporsi a conseguire il primo. Se la sapienza sperimentale dev'essere intesa come un mezzo per avere successo nella vita, l'acquisizione della sapienza teologica costituisce il fine della vita stessa.

1. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, 1. *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, 470.

2. In particolare *La sapienza in Israele*, Torino 1975.

3. Cfr. G. von Rad, *Sapienza*, 145.

2. Whybray: atteggiamento verso la vita

Pur condividendo molte opinioni con von Rad, Whybray se ne differenzia nettamente per quanto riguarda la collocazione sociale della sapienza. Mentre lo studioso tedesco sostiene che la riflessione sulla vita costituiva l'occupazione di una specifica classe di persone espressa da una tradizione concreta, Whybray non crede nell'esistenza di un gruppo professionale o esoterico. Perciò egli preferisce parlare di «tradizione intellettuale» anziché di «tradizione sapienziale».⁴ Secondo Whybray la «sapienza» dell'Antico Testamento è un universo intellettuale che riflette un atteggiamento verso la vita. In ogni generazione vi sono persone che riflettono sulle eterne domande della vita e rendono partecipi gli altri delle loro riflessioni. Da questo punto di vista possiamo dire che è esistita in Israele una «tradizione intellettuale» distinta da altre tradizioni: storiche, giuridiche, culturali o profetiche.⁵ Von Rad ritiene che le dottrine coltivate nei circoli dei sapienti di professione divennero di dominio pubblico; Whybray invece, pur non escludendo lo sviluppo di una tradizione letteraria sapienziale in Israele, ritiene che tale prospettiva intellettuale appartenesse già alla pubblica opinione: non *divenne* di dominio pubblico perché lo *era* sempre *stata*. I due autori concordano nel ritenere che la riflessione sulla vita costituisce il punto di partenza dell'attività «sapienziale» e che l'articolazione di questa riflessione venne acquistando un carattere distinto. Tuttavia le loro concezioni divergono in due punti: la funzione svolta da questa riflessione articolata nella formazione della tradizione d'Israele⁶ e l'esistenza di una classe di sapienti di professione responsabili della conservazione e di eventuali sviluppi della tradizione intellettuale.

Tuttavia, se è vero che la tradizione biblica conferisce il titolo di sapienti (*hākāmîm*) a diversi rappresentanti dell'amministrazione dello stato (consiglieri, consulenti politici), come si deve interpretare il loro ruolo all'interno della tradizione intellettuale se non si può parlare di una classe professionale? Inoltre, come vanno considerati gli educatori e i pedagoghi o gli autori dei cosiddetti «libri sapienziali»? Richiamandosi essenzialmente ai suoi studi sui termini *hokmâ* («sapienza») e *hākām* («sapiente») Whybray giunge alla conclusione che, stando all'impiego di questi termini nell'Antico Testamento, «la sapienza è certamente una dote naturale che alcune persone possiedono in grado maggiore di altre... Un'intelligenza innata di carattere generale».⁷ Questa capacità naturale

4. Tesi ottimamente sviluppata in R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135), Berlin - New York 1974.

5. R.N. Whybray, *op. cit.*, 69-70.

6. Ovvero: quale influenza esercitò la riflessione sapienziale sullo sviluppo delle tradizioni storiche, profetiche, giuridiche e culturali dell'A.T.?

7. R.N. Whybray, *op. cit.*, 6-7.

può rivelarsi in molteplici circostanze, dall'arte della navigazione alla consulenza politica. Era considerato sapiente chiunque dimostrasse di possedere un grado di abilità sufficiente a portare a termine in modo ineccepibile un determinato compito. Da questo punto di vista difficilmente si può parlare di un gruppo professionale specializzato. Questa «intelligenza» è imparentata più con la sagacia che con un deposito di conoscenze al cui conseguimento l'uomo deve votarsi.

Lo sviluppo dell'abilità e della sagacia può esercitarsi in molteplici attività, dalla creazione artistica alla consulenza di corte, senza escludere l'esercizio dell'autocontrollo. Tuttavia in una società come quella israelitica dell'epoca l'intelligenza era spontaneamente associata al dominio del linguaggio. Questa circostanza ha indotto spesso, secondo Whybray, ad assumere l'opinione erronea secondo cui i consiglieri, gli educatori e gli scrittori sapienziali erano sapienti di professione educati in apposite scuole. Non si vuole mettere in dubbio la funzione educativa della *tôrâ* sacerdotale o del *dābār* profetico ma va posta in discussione, a parere del nostro autore, l'esistenza di un sistema educativo organizzato a corte, presso il tempio, nelle scuole profetiche o nell'ambiente degli scribi.

Se, sulla scorta della tesi di Whybray, neghiamo l'esistenza di scuole organizzate, chi scrisse i Proverbi e la restante letteratura biblica correlata? Il rapporto padre/figlio, così frequente nei Proverbi (ad es. 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11; 4,1.10.20; 5,1.7.20; 6,1.20; 7,1.24), rimanderebbe a un ambiente familiare e l'educazione alle diverse professioni non sarebbe altro che un'estensione dell'educazione familiare. Coloro che composero i libri sapienziali erano in possesso di un'abilità certamente superiore agli altri, ma la tradizione intellettuale che essi cristallizzarono apparteneva al patrimonio comune del popolo.

Questa tesi di Whybray ha il pregio di non ridurre la sapienza a un lascito esoterico coltivato da una classe professionale e posto al servizio di un'élite di studenti, ma non rende sufficiente conto della dimensione diacronica di questa «tradizione intellettuale». ⁸ Uno sguardo superficiale al Siracide sembra contraddirla (cfr. *Sir.* 24,30-34; 33,16-19; 51,23).

3. Crenshaw: autocomprensione in rapporto alle cose

J.L. Crenshaw è il terzo autore che ha cercato di fissare una definizione della sapienza alla luce degli studi dei predecessori. ⁹ Egli distingue tra

8. Si veda al proposito J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, Atlanta 1981, 28-31; G. von Rad, *Sapienza*, 23-30.

9. Cfr. in particolare J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence Upon «Historical» Literature*: JBL 88 (1969) 129-142 = J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, 481-494; Idem, *Old Testament Wisdom*, 27-41.

letteratura sapienziale, tradizione sapienziale e pensiero sapienziale. Così facendo è in grado di evidenziare l'importanza delle diverse manifestazioni della realtà sapienziale nell'Antico Testamento senza doverle affrontare tutte insieme e con lo stesso metodo. Oltre a criticare la definizione di von Rad esposta in precedenza, in quanto troppo ampia e inefficace, presenta la propria nei termini seguenti: «ricerca di autocomprensione in rapporto alle cose, la gente e il creatore. Questa ricerca di senso procede a tre livelli: 1. sapienza della natura, tentativo di padroneggiare le cose in funzione della sopravvivenza umana e del benessere ...; 2. sapienza giuridica e pratica basata sui rapporti umani all'interno di una società ordinata ovvero di uno stato e 3. sapienza teologica che prende le mosse dalla teodicea, proclamando Dio come significato ultimo». ¹⁰ Distinguendo letteratura, tradizione e pensiero, Crenshaw riprende la posizione di Whybray il quale, a suo parere, ha meglio rilevato che la sapienza è tanto un atteggiamento quanto una tradizione vivente e un *corpus* letterario.

4. Murphy: tentativo di dar ordine al comportamento umano

Una quarta interpretazione del problema è quella proposta da R.E. Murphy. ¹¹ Anzitutto egli pone serie obiezioni alla tesi secondo cui «la sapienza biblica nasce dal tentativo d'individuare un ordine nella vita dell'uomo». Chi sostiene questa tesi esagera la possibile influenza esercitata dalla dottrina egiziana della *maat* sul pensiero israelitico. I sapienti dell'Egitto antico credevano nell'esistenza di un «ordine del mondo», la *maat* (ordine, verità, giustizia), sorta di semidivinità che regolava al tempo stesso l'ordine cosmico, i rapporti sociali e il mondo degli dèi. Questi tre ambiti erano correlati tra loro. Tutto doveva adeguarsi a questo «ordine del mondo». Molti studiosi sostengono che questa idea dell'ordine influenzò le concezioni israelitiche di «giustizia» e «diritto». Murphy non nega l'influsso che le altre culture del Vicino Oriente esercitarono su Israele, tanto nell'ambito delle idee quanto nelle espressioni letterarie, ma ritiene indebita l'individuazione di parallelismi tra Israele e l'Egitto per quanto riguarda la percezione e l'importanza dell'ordine cosmico. In particolare, confuta le argomentazioni basate sull'apparente corrispondenza tra l'ordine naturale e quello sociale e i loro reciproci influssi. Secondo Murphy i testi sapienziali sono interessati alla condotta

10. J.L. Crenshaw, *Studies*, 484.

11. Cfr. in particolare R.E. Murphy, *Wisdom - Theses and Hypotheses*, in J.G. Gammie e altri (edd.), *Israel Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1978, 35-42. Inoltre R.E. Murphy, *Wisdom Theses*, in J. Armenti (ed.), *Wisdom and Knowledge. Papin Festschrift*, Philadelphia 1976, 187-200.

umana e non all'ordine della natura. Quando un aforisma o un'istruzione giustappone i due ordini si limita a ricercare la comparazione, l'illustrazione di un ordine a partire dall'altro. Il campo della similitudine è cosa ben diversa dal postulato che esista un ordine onnicomprensivo. Se da un lato non si può negare che nell'Antico Testamento viene spesso affrontato il conflitto tra l'ordine del mondo e il caos, dall'altro dobbiamo dubitare che gli israeliti antichi credessero in una incidenza diretta della condotta dell'uomo su quest'ordine.

Di conseguenza Murphy ritiene che «la sapienza biblica nasce dal tentativo di mettere ordine nella vita dell'uomo». Questa concezione modifica il punto di vista relativo all'ordine del mondo, poiché, invece di affermare che l'uomo sperimenta Dio nel contesto dell'ordine stabilito, si dovrà dire che egli lo sperimenta nella ricerca dell'ordine: cercando di stabilire un ordine (per quanto probabile e relativo) nel tessuto talora caotico dei rapporti sociali mediante il ricorso all'analisi e alla classificazione dei risultati dell'esperienza.

Con questa breve rassegna delle opinioni più significative abbiamo cercato di evidenziare la complessità della tematica sapienziale. Anche se tutte queste proposte non si discostano eccessivamente l'una dall'altra, adottano tuttavia punti di partenza diversi e prospettive peculiari.

II. LA «LETTERATURA» SAPIENZIALE D'ISRAELE

Bibliografia: R.E. Murphy, *Introduzione alla letteratura sapienziale*, in *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, 623-632; Idem, *Introduction to the Wisdom Literature of the Old Testament* (OT Reading Guide), Colledgeville 1965.

I. Il lessico della «sapienza»

Il carattere sfuggente del concetto stesso di sapienza ha spinto alcuni a elaborare una serie di opere di carattere linguistico complesse nella struttura e ambigue nei risultati, se non fuorvianti. Gli sforzi metodologici in questa direzione non sempre seguono il percorso corretto.¹² Perciò, anziché cercare un'ingannevole completezza nella scelta dei termini da prendere in esame, occorre partire da un nucleo fondamentale di lessemi che comprenda soltanto quelli incontestabilmente radicati nella cosiddetta «letteratura sapienziale» e caratterizzati da una corrispondenza semantica (seppure parziale) con i nostri «sapiente», «sapienza» e antonimi.

La radice ebraica che più si avvicina ai nostri concetti di «sapiente» e «sapienza» è *hkm*. Il suo spettro semantico è talmente polivalente che le

12. Un esempio in proposito (sebbene nel complesso si tratti di un ottimo lavoro) è costituito da R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition*, 75-149.

lingue «d'arrivo» moderne, dovendo interpretare il significato di alcuni lessemi derivati, si trovano spesso di fronte a notevoli incertezze. Come esempio di questa complessità valga la riproduzione di questa pagina di vocabolario:

«La radice *hkm* designa in maniera indifferenziata la sfera 'sapienziale', ossia la sfera della ragione, intelligenza, sapere e abilità. Le differenziazioni dipendono dal contesto, senza precisazioni di carattere terminologico. Gli ambiti o categorie sono: ciò che è naturale e ciò che è acquisito. Come capacità radicalmente umana: ragione, intelligenza. Le qualità naturali del conoscere, giudicare, agire. Del *conoscere*: intelligenza, talento, perspicacia, penetrazione, finezza, ingegno. Del *giudicare*: misura, prudenza, giudizio, ragione, assennatezza, senno. Dell'*agire*: abilità, capacità. Come qualità acquisite: del *conoscere*: sapere, sapienza, cultura, erudizione; del *giudicare*: prudenza, ponderazione, autocontrollo, tatto, avvedutezza, cautela; dell'*agire*: destrezza, metodo, esperienza, perizia, idoneità, prontezza. L'aggettivo (*hākām*) può inoltre designare una professione o i suoi cultori: dotti, maestri, dottori, artigiani. Il sostantivo (*hokmā*) può indicare una personificazione. In molti casi l'aggettivo comprende qualità appartenenti a categorie diverse, ad esempio intelligenza e prudenza, sapere ed esperienza, caratteri naturali e acquisiti, ecc. In diversi casi predomina il significato di assennatezza, prudenza; il significato di sapere intellettuale è poco frequente».¹³

Profondamente radicata nel lessico sapienziale è inoltre la radice *bjn*. Come nel caso di *hkm* il verbo presenta uno spettro semantico ampio ma piuttosto indifferenziato: intendere, comprendere; conoscere, penetrare, percepire; distinguere, discernere; fare attenzione, avvertire, osservare, presagire, considerare, tener in conto, essere consapevole; riflettere. Il sostantivo derivato (*bînā*) si riferisce a: intelligenza, talento; istinto, prudenza; sapere, comprensione, penetrazione, perspicacia; giudizio, discernimento; abilità, destrezza, perizia; avvedutezza.¹⁴

Accanto a questo lessico, che definisce la «sapienza» dal punto di vista positivo, è opportuno porre in rilievo i fondamenti semantici presentati da una serie di antonimi: 'ēwîl, k^csîl, lēs, petî; 'iwwelet, k^csîlût, siklût, ecc. I loro significati coincidono per lo più con i nostri termini stolto, sciocco, sempliciotto, ignorante; dissennato, stupido, incapace, inesperto; ingenuo, candido, disgraziato, innocente, incauto; insensato, imprudente; beffardo, insolente, cinico, sfacciato, impudente. A questo elenco di aggettivi si dovrebbero aggiungere le rispettive qualità astratte: stoltezza, ignoranza, stupidità, ingenuità, imprudenza, ecc.

A partire da questo nucleo essenziale di lessemi è possibile tentare una descrizione del fenomeno sapienziale abbozzata nelle pagine che seguono.

13. L. Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, fasc. 3, Valencia 1990, 226.

14. I dati provengono da *op. cit.*, fasc. 2, Valencia 1990, 97-99.

2. Letteratura o tradizione?

Una prima valutazione di questo lessico obbliga a porre in discussione l'idoneità del termine «letteratura» e la sua inadeguatezza all'Antico Testamento nel suo insieme. In particolare per due ragioni: la semplice constatazione che la terminologia sapienziale (e gli atteggiamenti umani a essa correlati) compare in altri strati letterari dell'Antico Testamento induce alla cautela. Si può certamente parlare di esempi di «sapienza» al di fuori dei libri sapienziali. Basta pensare al lessico e al carattere di alcuni salmi,¹⁵ alla formulazione delle tradizioni profetiche di Amos,¹⁶ alle narrazioni jahviste della creazione e del peccato (*Gen.* 2-3),¹⁷ ad alcune sequenze della storia di Giuseppe (*Gen.* 37-50),¹⁸ alle tradizioni giuridiche dei libri dell'Esodo e dei Numeri¹⁹ o ad ampie sezioni della narrazione sulla successione al trono (2 *Sam.* 9-20; 1 *Re* 1-2)²⁰ per individuare la presenza dell'elemento sapienziale all'interno di generi letterari assai diversi.²¹ Questa presenza impone di considerare secondario, per il nostro intento, il termine «letteratura». D'altra parte i cinque libri quasi universalmente riconosciuti come sapienziali (Proverbi, Giobbe, Ecclesiaste o Qohelet, Ecclesiastico o Siracide e Sapienza) risalgono a epoche diverse: ciò lascia supporre che tali opere sorsero in una «*humus* sociologica» determinata, non necessariamente legata alle formulazioni letterarie. Nel libro dei Proverbi, ad esempio, si possono individuare strati diversi (oltre alle intestazioni di 1,1; 10,1; 22,17; 25,1; 30,1; 31,1) distinguibili per la forma (istruzione, proverbio isolato, ecc.) e gli interessi teologici peculiari. Tutto ciò rivela uno sforzo redazionale, un lavoro editoriale che intende raccogliere in un'unica opera il precipitato di un'esperienza secolare.

15. Tutti i commentatori o specialisti del Salterio, affrontando la classificazione per generi dei salmi, ricorrono alla categoria dei «salmi sapienziali» (o «salmi didattici»).

16. Sono interessanti, in questa prospettiva, l'opera di H.W. Wolff, *Amos' geistige Heimat* (WMANT 18), Neukirchen 1964, e l'articolo di S. Terrien, *Amos and Wisdom*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, 448-455. Si veda inoltre J.W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, Nashville 1971.

17. L. Alonso Schökel, *Motivos sapienziales y de alianza en Gen. 2-3: Bib 43* (1962) 295-316.

18. Così G. von Rad, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in Idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1971, 272-280.

19. Si vedano, tra gli altri, E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»* (WMANT 20), Neukirchen 1965; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (SANT 15), München 1966; T. Frymer-Kensky, *The Sage in the Pentateuch: Soundings*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 280-286.

20. Sarebbe sufficiente considerare 2 *Sam.* 13,1-5; 14,1-20; 20,14-22. A questo proposito è interessante l'opera di R.N. Whybray, *The Succession Narrative* (SBT 9), London 1968, 56-95.

21. Ha valore programmatico l'articolo già citato di J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence Upon «Historical» Literature*.

3. Le alternative all'elemento «sapienziale»

Una volta scartato il termine «letteratura» a favore del termine oggettivamente più adatto di «tradizione» molti autori hanno messo in causa l'aggettivo «sapienziale». Soprattutto nella nostra cultura occidentale questo aggettivo (e il sostantivo corrispondente «sapienza») presenta a livello denotativo confini tali da rendere frustrante lo sforzo per adeguarlo alla realtà biblica. «Sapiente» evoca alle nostre orecchie il concetto di «colto», «specialista» in qualche ramo del sapere,²² persona talmente immersa nel proprio settore da vivere talvolta al di fuori della realtà quotidiana che lo circonda. E questo non è davvero il modello di persona desumibile dai termini ebraici *hākām* e *hokmā* come abbiamo potuto verificare in precedenza.

A motivo di tale inadeguatezza gli specialisti hanno tentato definizioni più adatte. Lo stesso titolo di un'opera di Whybray²³ assume a questo proposito valore programmatico. A suo giudizio, poiché il sostantivo *hokmā* «sapienza» è sinonimo di «intelligenza» nel significato più ampio di capacità, attitudine, perspicacia ed efficienza e posto che il termine *hākām* «sapiente» allude certamente a un membro di una classe professionale in Israele, l'aggettivo *intellettuale* risulta il più appropriato. In realtà questa scelta ripropone le stesse difficoltà che comporta l'aggettivo «sapienziale». Se accettiamo la proposta alternativa di Whybray, come si spiega la caratterizzazione di Ionadab in 2 *Sam.* 13,3 come *'iš hākām m'ōd* «uomo molto astuto»? Nell'ambito di atteggiamenti intellettuali difficilmente rientrano l'«astuzia» e la «malizia» di Ionadab. Von Rad rifiuta le definizioni eccessivamente tecniche e preferisce parlare di tradizione *didattica*.²⁴ Se si considera che la sapienza israelitica (e quella del Vicino Oriente in genere) presenta una chiara tendenza educativa, l'attributo proposto da von Rad risulta particolarmente adatto. In ogni caso è opportuna qualche precisazione. L'aggettivo didattico connota in genere un ambito scolastico; da questo punto di vista l'impiego di tale aggettivo per definire la sapienza biblica non sarebbe appropriato. Tuttavia se ampliamo legittimamente lo spettro semantico del termine «didattico» fino a identificarlo con «educativo», risulta allora giustificata l'espressione «tradizione didattica». Infatti la sapienza biblica è caratterizzata da un forte impulso verso la formazione integrale dell'uomo.

22. Di fronte al pericolo di fraintendere il termine «sapienza» identificandolo, sia pure inadvertitamente, con «corrente intellettuale», G. von Rad, *Sapienza*, 17, afferma: «È legittimo chiedersi se, al presente, l'impegnativa denominazione di 'sapienza' non costituisca un ostacolo più che un aiuto per la comprensione, giacché travisa l'autentico significato del termine, anziché esprimerlo adeguatamente».

23. Cfr. R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, cit.

24. Cfr. G. von Rad, *Sapienza*, 23 ss.

È opportuno tentare l'uso dell'aggettivo *umanistico* e verificarne i risultati. Pur essendo un fenomeno particolarmente complesso, non c'è dubbio che la sapienza intende dare risposta a una serie di domande: «Cos'è bene per l'uomo?»; «cosa è legittimo per l'uomo?». Questo bene (il *factum* della conservazione di sé) e questa legittimità (il *debitum* etico), presentati come l'orizzonte degli atteggiamenti e delle attività dell'essere umano, non sono orientati esclusivamente verso i rapporti sociali ma si dispiegano altresì verso la direzione verticale dei rapporti con il creatore. Nel mondo della sapienza l'israelita è consapevole della propria individualità, pur sapendo che questa va armonizzata a livello sociale e teologico. L'impulso verso la coltivazione integrale dell'essere umano, tanto sul piano della sua naturale inclinazione sociale quanto su quello della sua dimensione creaturale può essere definito «umanistico». Un elemento sembra convalidare questa definizione: nella sapienza di Israele è assente una dimensione storica della fede. Colui che è abituato alla concezione della storia, presente soprattutto nell'opera deuteronomista e nei profeti (in particolare la dialettica tra offerta e rifiuto, peccato e redenzione), certamente sarà sorpreso di fronte al silenzio della letteratura sapienziale a questo proposito. I Proverbi, Giobbe o Qohelet non fanno alcun riferimento alla storia del popolo che li espresse. Persino la visione della storia d'Israele proposta dal Siracide (*Sir.* 44-50) non può essere affrontata dal punto di vista della teologia della storia, ma piuttosto da quello delle manifestazioni della sapienza incarnata. Soltanto il libro della Sapienza (opera tarda) presenta alcuni spunti di novità. Insomma, la sapienza d'Israele è interessata più all'individuo e alla sua realizzazione che alla nazione e al suo presunto destino storico.

Excursus. *La paternità salomonica della sapienza*²⁵

Tre opere sapienziali sono attribuite in modo manifesto o allusivo a Salomone: Proverbi, Ecclesiaste e Sapienza.²⁶ Come si spiega tale paternità, se consideriamo che l'opera più antica tra queste tre fu compilata circa cinquecent'anni dopo il regno di Salomone? Indubbiamente le leggende relative alla sapienza di questo re d'Israele contribuirono a determinarne l'attribuzione, in particolare quelle riflesse in *1 Re* 3; 5,9-14; 10,1-13, leggende coltivate, d'altra parte, in ambito giudaico, arabo, etiopico e cristiano. Sulla scorta di queste narrazioni leggendarie e folcloristiche Israele giunse alla persuasione che la sapienza divina stessa si era incarnata in Salomone.

Un documentato giudizio negativo sulla storicità dei testi sopra citati del pri-

25. Cfr., tra gli altri, H. Duesberg - I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Paris 1966, 99-119; R.B.Y. Scott, *Solomon and the Beginnings of Wisdom*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israel Wisdom*, New York 1976, 84-101; J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 42-54.

26. Pensiamo inoltre al Cantico, annoverato da alcuni manuali tra le opere sapienziali.

mo libro dei Re non esclude l'esistenza di un certa attività letteraria all'epoca di Salomone. Effettivamente, poiché questo re si vide costretto a consolidare l'impero ereditato dal padre mediante la creazione, tra l'altro, di un'imponente amministrazione centrale, si rendeva quanto meno necessaria l'assunzione di personale specializzato non solo ebraico ma appartenente alle restanti popolazioni della comunità internazionale del Vicino Oriente. Oltre a esperti nelle lingue dell'epoca, al monarca abbisognavano consiglieri politici, esperti di diritto, diplomatici, ecc. Per svolgere tutti questi incarichi era richiesto non solo un adeguato livello culturale ma soprattutto la padronanza del linguaggio e l'abilità oratoria,²⁷ competenza particolarmente curata nel mondo dei sapienti. Da questo punto di vista e ipotizzando un tentativo di stabilire un tipo di governo dell'amministrazione dalle caratteristiche analoghe a quello rappresentato all'epoca dall'Egitto, Salomone può indubbiamente essere stato una sorta di «mecenate». Questa valutazione va tuttavia sostenuta con cautela.

Se il re s'interessò attivamente alla promozione della vita intellettuale di corte, la sua epoca fu caratterizzata tra l'altro dall'inizio di un'intensa attività rivolta alla compilazione e alla sistemazione delle tradizioni letterarie dell'Israele antico, come ritengono molti studiosi. Questa attività avrebbe comportato un ampliamento di orizzonti sulle possibilità della conoscenza, che implicava proposte di modelli di comportamento, studio dei diversi aspetti della personalità individuale, interessi scientifici e coltivazione della retorica. Tale apertura, operata sotto l'influenza di alcune culture vicine (in particolare dell'Egitto), avrebbe favorito l'insorgenza di uno spirito umanistico. È possibile, a parere di questi studiosi, che l'orientamento «illuminato» favorisse una nuova comprensione dell'azione di Dio verso il popolo. Dio non interveniva direttamente negli eventi quotidiani della vita del popolo e perciò la sua azione poteva essere colta solo mediante la fede. I disegni divini si attuavano attraverso agenti umani. Questa concezione dell'azione divina nascondeva un seme pericoloso che ben presto germogliò rigogliosamente producendo in Israele un atteggiamento di palese scetticismo.²⁸

Indubbiamente l'epoca di Salomone dovette essere caratterizzata dall'interesse per le novità culturali necessariamente implicate dalla messa in movimento della macchina statale e dallo sviluppo di relazioni politiche e commerciali con l'esterno. Tuttavia, di qui a sostenere che i progressi di quest'epoca rendono pertinente la definizione di «illuminismo salomonico» corre una differenza abissale. Non soltanto perché ci muoviamo sul terreno malfermo delle ipotesi, ma anche per la mancanza di un fondamento oggettivo all'affermazione che l'epoca salomonica

27. Ricordiamo ad esempio (in un diverso contesto di rapporti sociali) l'abilità del discorso della donna «saggia» di Tekoa di fronte a Davide (2 *Sam.* 14).

28. Da un autore contemporaneo ricaviamo la seguente riflessione: «Tutta la vicenda terrena è soggetta... ad alcune leggi che sfuggono completamente all'umana comprensione... La storia di Giuseppe... relega l'intervento divino a un nascondimento, a una lontananza, a un'inconoscibilità radicali. Finché esisteva un interprete carismatico, come per la storia di Giuseppe, non c'era nessun pericolo. Ma che cosa accadeva quando l'uomo, con questa radicale conoscenza di fede, era lasciato solo, come ce lo mostra il libro del Qohelet, nel quale la domanda 'come può l'uomo intendere il suo cammino?' ha acquisito ormai la tonalità del dubbio (*Ecd.* 3,11; 7,24; 8,17)? Lo scetticismo di Qohelet ha radici assai profonde» (G. von Rad, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in Idem, *Gesammelte Studien*, 278).

segnerebbe la linea di confine tra una concezione pansacrale e una visione profana della realtà.²⁹ La distinzione tra sacro e profano deriva dai fondamenti moderni dell'antropologia religiosa e non può essere applicata a Israele. Se poi accettiamo di usare quelle categorie nel caso della storia religiosa d'Israele ci vediamo obbligati a riconoscere che il pansacrale e il secolare coesisterono sin dall'inizio, come è dimostrato, tra l'altro, dall'antica leggenda di Sansone (*Giud.* 13-16). L'affermazione secondo cui nel periodo salomonico scomparve l'interpretazione sacrale della realtà risulta sotto tutti gli aspetti infondata a causa dell'evidenza (persino letteraria) del contrario.

Pur ammettendo la coltivazione delle lettere alla corte di Salomone, pare eccessivo considerare quell'epoca come il cardine essenziale su cui ruota la porta d'accesso al mondo della sapienza. In effetti, se i racconti di *1 Re* sopra citati appartengono al dominio della leggenda, donde proviene l'attribuzione a Salomone dell'opera sapienziale? La spiegazione di Crenshaw ci pare ingenua: «La sapienza assicura il benessere e garantisce la ricchezza e la felicità... Perciò l'equazione tra sapienza e ricchezza nella concezione sapienziale antica porta naturalmente alla conclusione che, se Salomone fu l'uomo più ricco della storia d'Israele, egli dovette essere anche il più sapiente».³⁰

Abbandonato il terreno delle ipotesi, resta certo che la leggenda salomonica è profondamente radicata nella storia d'Israele. Se riteniamo probabile che alla corte di Salomone fu dato inizio al progetto «sapienziale» di compilazione e preservazione della tradizione epigrammatica d'Israele (dato confermato dagli «altri proverbi di Salomone trascritti dagli scribi di Ezechia, re di Giuda» secondo *Prov.* 25,1), non occorre cercare altre ragioni per giustificare l'attribuzione a Salomone di alcuni libri sapienziali. Come Davide fu considerato autore di numerosi salmi e a Mosè fu attribuito il *corpus* legale del Pentateuco, Salomone passò alla storia come il fautore della tradizione sapienziale.

III. DEFINIZIONE DI SAPIENZA

Bibliografia: L. Alonso Schökel - J. Vilchez Lindez, *I Proverbi*, Roma 1988, 17-39; B. Celada, *Pensamiento laico en la Biblia. La sabiduría popular incorporada a la Biblia*: CuadJér 23 (1966) 173-176; G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Torino 1975, 57-252.

Grazie alle osservazioni fin qui avanzate siamo in grado di tentare una definizione di questo fenomeno così complesso denominato «sapienza». Non si tratta di un esperimento di laboratorio; presentiamo, invece, una definizione del concetto di sapienza biblica tenendone presente l'evoluzione storica: i caratteri nuovi da essa integrati nel corso di un processo le cui fasi puntuali non siamo in grado di determinare.

29. Secondo il modello proposto da G. von Rad, *Sapienza*, 264.

30. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 54.

1. Definizione³¹

A causa della varietà e ricchezza di significati contenuti nei termini *hākām* «sapiente» e *hokmā* «sapienza», come si è visto, ci troviamo di fronte a una difficoltà quasi irresolubile: cercare una definizione di tipo scolastico. Von Rad definisce la sapienza come la «conoscenza pratica delle leggi della vita e del mondo basata sull'esperienza»;³² secondo Cazelles, la sapienza è «l'arte di avere successo nella vita sia sul piano privato sia su quello sociale. Essa è basata sull'umanesimo e sulla riflessione (e osservazione) sul corso delle cose e sul comportamento umano»;³³ a parere di Crenshaw, la sapienza è la «ricerca della comprensione di sé in rapporto alle cose, la gente e il creatore».³⁴ Sebbene queste tre definizioni pongano in rilievo aspetti più o meno complementari, quella di Crenshaw ci pare la più adeguata nonostante trascuri l'aspetto dell'autorealizzazione umana, elemento indispensabile per conoscere la natura della sapienza. In ogni caso bisogna riconoscere che tentare una definizione di tipo scolastico significa in generale rinunciare a qualche elemento particolare, poiché la sapienza costituisce allo stesso tempo un *corpus* letterario, un modo di pensare e una tradizione.³⁵

A nostro parere è più corretto tentare una definizione sulla base delle linee di forza che convergono sui termini *hākām* e *hokmā*. Inaspettatamente due testi dell'Antico Testamento mettono la sapienza in relazione con la *mantica* (in particolare l'oniromanzia) e con la *magia*. In *Gen.* 41, 8 gli *hākāmīm* «sapianti» sono citati in parallelismo con gli *ḥarṭummīm* «maghi/indovini» in occasione dell'interpretazione dei sogni del faraone. In *Es.* 7,11 vi è un altro parallelismo con *m^ekašš^efīm* «maghi / operatori d'incantesimi» all'origine del confronto tra Aronne con il suo bastone magico e gli stregoni egiziani. Questa concezione della *hokmā* è isolata nell'Antico Testamento, ma profondamente radicata in Mesopotamia. D'altra parte è sorprendente che questi due testi riproducano tradizioni collegate all'ambito culturale egiziano.

Tuttavia la maggior parte dei contesti in cui appaiono i termini *hākām* e *hokmā* sono correlati all'intelligenza pratica: destrezza e abilità; astuzia e ingegno. Bisogna osservare, anzitutto, che il contenuto della terminologia sapienziale non è necessariamente collegato con un determinato orientamento etico.³⁶ Tra gli altri casi è «sapiente» colui che mo-

31. Si veda G. Fohrer, *Sophia*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies*, 63-83.

32. V. sopra, n. 1.

33. H. Cazelles, *Bible, sagesse, science*: RevSR 48 (1960) 42 s.

34. J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence Upon «Historical» Literature*, 130-132.

35. J.L. Crenshaw, *Wisdom in the Old Testament*, in IDB Suppl. (1976) 952-6, spec. 952.

36. Secondo *Ger.* 4,22 ci sono persone *hākāmīm l'hāra'* «sapianti per fare il male»; cfr. *Es.* 1,

stra una particolare capacità nello svolgere un compito o nell'esercitare una funzione: artigiani (*ḥākām ḥārāšīm*, *Is.* 3,3; 40,20; cfr. *Es.* 36,4; *Ger.* 10,9; *1 Cron.* 22,15), nocchieri (*ḥōb^elīm = ḥākāmīm*, *Ez.* 27,8), prefiche (*m^eqōnnōt* prefiche = *ḥākāmōt* sapienti, *Ger.* 9,16), giurisperiti (*ḥākāmīm = sōf^erīm* scribi, *Ger.* 8,8; cfr. *Deut.* 1,13; 16,19). Il termine *ḥākām* è inoltre collegato alla capacità di governare (cfr. *1 Re* 3,8-12). In negativo (= stupido) il termine viene impiegato persino per un feto che non sa trovare l'uscita dal ventre materno (cfr. *Os.* 13,13). La sapienza come astuzia e ingegno si manifesta, soprattutto, nell'istinto di sopravvivenza, come si può desumere da *2 Sam.* 14; 20,14 ss. In questo caso il termine è logicamente applicato anche agli animali (*Prov.* 30,24). Il suo rapporto con il giudizio,³⁷ la riflessione e la prudenza fanno della *ḥokmā* la sapienza pratica che si apprezza soprattutto al culmine della vita, quando l'essere umano è capace di muoversi con sicurezza tra gli scogli della vita, distinguendo il bene dal male per giungere, per quanto possibile, indenne alla meta desiderata.

Nell'Antico Testamento la radice *ḥkm* non è esplicitamente messa in relazione con quella che è attualmente definita la cultura. Tuttavia la compilazione e la trasmissione di onomastici nel mondo dei sapienti rende plausibile, in via deduttiva, ritenere che la *ḥokmā* definisse anche la cultura della persona colta. Gli onomastici, antenati delle nostre enciclopedie, raccoglievano elenchi di elementi che, sulla base di analogie esteriori, appartenevano al mondo della natura animata e inanimata: minerali, piante, animali, aree geografiche, razze, ecc. Gli onomastici coltivati particolarmente in Egitto erano basati su osservazioni focalizzate sulla diversità dei fenomeni dal punto di vista delle loro interrelazioni teleologiche. Alcuni testi, come *Giob.* 28; 38-39 e *Sap.* 7,17-20, che presentano un'articolata sapienza della natura indicano questa direzione.

In precedenza si è osservato che la radice *ḥkm* non è necessariamente collegata a comportamenti etici. Tuttavia la sapienza biblica, intesa non solo come atteggiamento ma come progetto educativo basato sulla formulazione di norme di condotta, è profondamente correlata con l'attuazione di prese di posizione etiche. Tant'è vero che non sorprende l'identificazione, presente soprattutto nei Proverbi,³⁸ tra sapiente o onesto (e, correlativamente, di stolto e malvagio):

10; *2 Sam.* 13,3-5; *1 Re* 2,6; *Is.* 31,2. Tuttavia bisogna tener conto dell'opinione contraria di Ben Sira: «Non è sapienza l'essere esperto in malvagità» (*Sir.* 19,22).

37. Non un giudizio astratto, ma un giudizio inteso come discernimento. In questo senso, quando siamo testimoni di una decisione dalle prevedibili conseguenze negative o di un'affermazione spropositata per imprudenza in italiano diciamo di chi la compie o la pronuncia: «Non ha giudizio!».

38. V. inoltre *Is.* 33,5-6, dove «giustizia e diritto» sono in parallelismo con «sapienza e sapere».

Il frutto della *giustizia* è albero di vita,
e il *saggio* conquista la gente (11,30).

«Nella letteratura gnomica è quasi topica l'equiparazione 'saggio/giusto' e 'stolto/malvagio', che instaura un rapporto intrinseco tra l'elemento etico e quello sapienziale. Lo stolto è destinato all'errore, alla perdita della via, al traviamiento (= peccato)».³⁹

La *ḥokmā* è spesso legata a idee religiose cosicché talvolta equivale alla *pietà* dell'uomo. Il sapiente è dotato di una capacità di penetrazione religiosa sufficiente a fargli scoprire che Dio ha creato (e che regge) il mondo e a fargli percepire la propria appartenenza al mondo delle creature. Avendo preso coscienza dei limiti cui è sottoposta la sua condizione di creatura, il sapiente coltiva nella propria interiorità la virtù del «timore del Signore». Un timore non sinonimo di terrore, ma di disposizione scaturita dall'autocomprensione dell'uomo come creatura contingente nelle mani di Dio. Da questo punto di vista «timore del Signore» equivale a «religione», la quale non trova la propria espressione nel culto, bensì nei compiti quotidiani che costituiscono la trama dello sviluppo dell'essere umano inteso come progetto. In questa prospettiva è comprensibile in tutta la sua profondità il frequente ritornello sapienziale: «Il principio (radice, corona, pienezza) della sapienza è il timore del Signore» (*Prov.* 1,7; *Sir.* 1,14.16.18.20; cfr. *Prov.* 4,7; *Giob.* 28,28).

Nell'Antico Testamento il legame della *ḥokmā* con l'escatologia e l'apocalittica risulta altrettanto limitato quanto quello con la mantica e la magia (si veda quanto osservato in precedenza), almeno se ci si limita alle testimonianze letterarie canoniche. Secondo *Is.* 33,5-6 «Il Signore... colmerà Sion di giustizia e diritto... la sapienza (*ḥokmā*) e la conoscenza (*da'at*) saranno il suo rifugio di salvezza, il timore del Signore sarà il suo tesoro». In questo contesto sapienza equivale a pietà pratica orientata alla giustizia con la quale il Signore colmerà Sion nel tempo della salvezza escatologica. *Is.* 11,2 (i famosi «doni dello Spirito santo» della nostra tradizione catechetica) è un testo ricco di elementi sapienziali: spirito di Jahvé, che è spirito di *ḥokmā* (sapienza), di *bînâ* (intelligenza), di *'ēšâ* (consiglio), di *da'at* (conoscenza), di *jir'at jhwh* (timore del Signore). Sono i doni che Dio elargirà alla guida messianica dei tempi ultimi. Poiché vengono identificati con la *rûāh jhwh* (spirito del Signore), è implicito che il loro conferimento travalica le possibilità umane di acquisizione. Il rapporto tra la *ḥokmā* e l'apocalittica è riscontrabile quasi esclusivamente nel libro di Daniele; la loro identificazione è senza dubbio tarda. Anche in *Dan.* 2,30 e 5,11.14 si tratta di un conferimento e non di un'acquisizione. La sapienza di Daniele, che gli consente di sco-

39. V. Morla, *Proverbios*, Madrid-Estella, 58.

stare il velo dei segreti del futuro, del nuovo eone, è un sapere «rivelato», «sovrumano», una sapienza trasmessa per opera divina.

Se, correndo il rischio dell'imprecisione, tentiamo dopo questa breve panoramica una definizione della sapienza biblica, potremmo parlare dell'attitudine e del metodo che portano all'autorealizzazione dell'uomo nella sfera privata e in quella professionale. Ciò non significa che l'attitudine, o disponibilità, e il metodo siano indissociabili. In realtà anche la prudenza e l'astuzia personali innate si possono definire sapienziali. Tuttavia il metodo (*meta-hodos* = in cammino, cfr. *Prov.* 4,25-27) implica il ricorso a una serie di mezzi la cui efficacia è già stata sperimentata collettivamente; inoltre l'autodisciplina richiesta dal metodo facilita l'assimilazione dei principi. Le immagini evocate da *Sir.* 6,18-36 chiariscono perfettamente quanto abbiamo detto. La ricerca della realizzazione è universale come aspirazione dell'uomo, ma non nei suoi contenuti pratici. Insomma, le diverse forme di realizzazione osservabili nei diversi contesti culturali dipendono da altrettante concezioni antropologiche diverse. Se Israele concepiva l'uomo come creatura tra le creature, cioè dal punto di vista della società e del rapporto con il creatore, ne consegue che la realizzazione di sé era concepita in termini di rapporto con il mondo, con gli altri e con Dio. Così si può parlare di una sapienza della natura, di una sapienza sociale e di una sapienza teologica. L'israelita percepiva tanto il cosmo quanto il mondo dei rapporti umani come un tutto armoniosamente intessuto. Il cammino della sapienza comportava una conoscenza pratica di entrambe queste realtà «ordinate»; l'uomo poteva così adattarsi in modo non traumatico a questi ordini. Non cercare con sapienza (o non accettare) il proprio posto al loro interno rivelava un atteggiamento non solo «stolto» ma «ingiusto». Dio aveva creato tutte le cose con sapienza (con la Sapienza, cfr. *Prov.* 8,22-31; *Giob.* 28,23-27; *Sir.* 24,1-9; *Sap.* 7,24-27), ma si trattava di un tutto ordinato (cosmo). L'attività provvidenziale di Dio volta a conservare quest'ordine buono (cfr. *Gen.* 1) è chiamata «giustizia». Mentre la sapienza primordiale, testimone dell'attività creatrice di Dio, si presenta all'uomo per essergli compagna (*Prov.* 8,34; cfr. 9,1-6) e istruirlo nei segreti (cfr. *Sap.* 7,21-22), l'atteggiamento umano di rispetto e di integrazione negli ordini creati merita di essere definito non solo «sapiente» (partecipe della sapienza primordiale) ma anche «giusto» (noi diremmo «conforme»). Per questa ragione si dà equivalenza (non solo formale o pragmatica ma quasi materiale) tra i concetti di *hokmâ* («sapienza») e *šēdāqâ* («giustizia») nella tradizione sapienziale dell'Antico Testamento.⁴⁰ Abbiamo così tratteggiato brevemente la colonna vertebrale che regge e unifica i tre tipi di sapienza sopra ricordati: la teologia della creazione.

40. V. sotto, p. 70 n. 43.

2. Esperienza e conoscenza

Nella maggior parte delle attestazioni bibliche (all'interno e all'esterno della «letteratura» sapienziale) la sapienza d'Israele si fonda su una netta fiducia nelle possibilità della conoscenza umana. A partire dall'esperienza (in particolare l'esperienza comunitaria) l'uomo è in condizione di ricavare principi generali che gli siano d'aiuto nella ricerca della realizzazione di sé nell'ambito dell'ordine sociale e cosmico. Questo ottimismo epistemologico è evidenziato non solo nell'orientamento generale dell'attività sapienziale ma anche in formulazioni particolari: soprattutto nell'istruzione e nell'esortazione.

In effetti la sapienza si definisce in parte come lo sforzo per elaborare regole di comportamento. Il compito del maestro di sapienza consiste nel trasmettere la conoscenza mediante la disposizione critica di sentenze. Da questo sforzo sorge la *hokmâ* quale norma di condotta adeguata. Come il profeta è l'uomo del *dābār* («parola») e il sacerdote comunica la *tôrâ* («legge»), così il sapiente offre *'ēšâ* («consiglio»). La fiducia nelle possibilità della conoscenza umana si esprime in formulazioni concrete. Il *pathos* sapienziale è orientato molto spesso all'impegno personale nell'ottenimento della *hokmâ*. La sapienza, quasi fosse un bene commerciale, si può e si deve acquistare/comprare (*qnh*, *Prov.* 4,5.7; cfr. 2,4; 16,16) mettendo sull'altro piatto della bilancia, se necessario, tutti gli averi (*b^ekol-qinjān^ekā*, *Prov.* 4,7b); come se l'aspirante sapiente dovesse affrontare un rapporto amoroso, la sapienza, secondo *Prov.* 4,6-8, deve essere amata (*'hb*), conquistata (*sll*), abbracciata (*hbq*). Anche il Siracide ricorre al linguaggio erotico (*Sir.* 14,20-27) ma con immagini meno aggressive ed esplicite, presentando una scena di costume che ricorda *Cant.* 2,9. L'«amante» tiene d'occhio i movimenti dell'«amata», si apposta alla sua porta, spia attraverso le finestre, origlia dietro alla porta e finalmente decide di stabilirsi accanto alla sua dimora. La scena si conclude con immagini vegetali e di nidificazione che danno un'idea di protezione e sicurezza. In altre occasioni questo fine pedagogico è ottenuto ricorrendo alle immagini del raccolto (*Sir.* 6,19) o della caccia (*Sir.* 6,27). Insomma, la sapienza è un bene che si trova alla portata dello sforzo volenteroso dell'uomo: «Se lo vuoi, figlio mio, diventerai sapiente; se ti impegni sarai abile» (*Sir.* 6,32).

Risulta chiaramente che sia negli aforismi isolati sia nelle istruzioni il conseguimento della sapienza costituisce una condizione necessaria per poter vivere una vita piena. Al riguardo bastano alcuni esempi:

L'animo generoso prospera,
colui che disseta sarà dissetato.
Chi accaparra grano è maledetto dalla gente,

chi lo vende è coperto di benedizioni (*Prov.* 11,25 s.).

Chi coltiva il proprio campo si sazierà di pane,
chi va a caccia di sciocchezze non ha giudizio (*Prov.* 12,11).

La sventura perseguita il peccatore,
agli onesti, pace e prosperità (*Prov.* 13,21).

Beato colui che trova saggezza,
chi acquista intelligenza,
perché rende più dell'argento,
vale più dell'oro (*Prov.* 3,13-14).

Ascolta, figlio mio, accetta il mio parere,
non respingere il mio consiglio:
metti i tuoi piedi nei suoi ceppi,
il tuo collo nella sua catena;
piega la tua spalla e portala,
non ti pesino i suoi legami.

...

Alla fine troverai in lei riposo,
ed essa ti si cambierà in gioia;
i suoi ceppi saranno per te un baluardo,
le sue catene una veste di gloria;
il suo giogo un ornamento d'oro,
i suoi legami fili di porpora;
te ne rivestirai come di una tunica di gloria,
te ne cingerai come di una corona magnifica (*Sir.* 6,23-25.28-31).

Sulla base di questi e molti altri esempi che esprimono l'idea del valore della sapienza, si può muovere all'attività sapienziale l'accusa di essere utilitarista ed eudemonista? Questi aggettivi sono stati ampiamente impiegati da alcuni studiosi nell'intento di definire la sapienza biblica. In realtà, riconoscendo un'inevitabile dose di pragmatismo che cerca di assicurare all'uomo una vita degna, una «buona vita» diremmo, non si può fare a meno di considerare che questa vita dev'essere intesa alla luce del concetto di ordine sopra esposto. Dio nel suo atto creativo ha stabilito un ordine; all'uomo ha affidato il compito di scoprirlo e di conservarlo. Il cammino della sapienza porta alla scoperta e all'accettazione di quest'ordine. Chi vi si adatta sarà felice; chi vi si oppone è destinato all'autodistruzione. In qualche modo questa concezione della retribuzione, elemento fondamentale per comprendere i testi sapienziali biblici, costituisce un teologumeno inseparabile dall'idea di ordine (cosmico e sociale). Anche se si può parlare di una sanzione intramondana delle azioni buone e cattive, il pragmatismo della sapienza mantiene nondimeno il suo carattere teologico.

Finora abbiamo cercato di esporre a grandi linee le conseguenze deri-

vanti dalla fiducia nelle possibilità della conoscenza umana di ottenere la sapienza e sottomettersi a essa. Tuttavia bisogna riconoscere che, persino nei contesti in cui è presente questo ottimismo, alcune sentenze mettono sottilmente in discussione tali possibilità:

All'uomo appartengono i progetti,
la loro formulazione viene dal Signore.
L'uomo pensa che il suo procedere sia retto,
ma il Signore scruta i motivi.
Affida le tue opere al Signore,
e i tuoi progetti si compiranno (*Prov.* 16,1-3).

«Si tratta di una serie di sentenze in cui la sanzione religiosa si colloca al di sopra dell'operato umano... L'apparizione di questa sanzione può spiegarsi in due modi. È possibile che con il passare del tempo gli stessi sapienti siano divenuti più consapevoli dei limiti della sapienza intramondana empirica e della necessità di sottomettere tutto al giudizio definitivo di Dio. In alternativa si può ritenere di trovarsi davanti a una dura risposta jahvista alle pretese dei sapienti (che risultano così sottoposte a una nuova interpretazione) nel senso che solo Dio può orientare nella direzione giusta il mondo e la storia».⁴¹

Al riguardo è particolarmente significativo il passo di *Prov.* 3,5:

Confida nel Signore con tutto il cuore
e non fidarti della tua intelligenza.
Tienlo presente in tutte le tue vie,
ed egli raddrizzerà tutti i tuoi sentieri.
Non ti tenere per saggio,
temi il Signore ed evita il male.

Accanto a numerosi testi simili a questo per forma e contenuto non è difficile imbattersi in sentenze che, senza negare esplicitamente il valore e il successo dello sforzo umano nella ricerca e nell'ottenimento della sapienza, la concepiscono come un dono, un dono condizionato quasi sempre dall'atteggiamento religioso: il timore/rispetto del Signore (*Prov.* 2,6 s.; *Giob.* 28,27 s.; *Sir.* 1,9-10.19-20; 39,6-8). È necessario supporre, con alcuni studiosi, di trovarsi di fronte a due anelli della catena del processo evolutivo del concetto di sapienza? Si può parlare di crisi di fiducia nello sforzo conoscitivo dell'uomo che portò ad attendere da Dio quanto la creatura non era in grado di ottenere? Senza volere negare questa possibilità preferiamo rispondere affermativamente a quest'altra domanda: è possibile pensare alla coesistenza lungo il corso della storia d'Israele e in seno alla tradizione sapienziale di entrambe le tendenze: l'ottimismo epistemologico e l'aspra presa di coscienza dei fallimenti umani nella ricerca del senso?

41. V. Morla, *Proverbios*, 99-100.

3. Mancata corrispondenza tra esperienza e conoscenza

Israele ha sempre saputo che l'uomo propone e Dio dispone: dalla commovente desolazione di Caino di fronte al rifiuto delle sue offerte da parte di Jahvé fino all'elezione puramente gratuita d'Israele, dall'emarginazione di Esaù e Saul all'esaltazione di Giacobbe e Davide. «Non vi è sapienza né prudenza né consiglio davanti al Signore. Il cavallo si prepara alla battaglia, ma la vittoria è un dono del Signore» (*Prov.* 21,30-31). Certamente coesisterono in Israele la fiducia nei frutti portati dall'esperienza e la convinzione che nel conoscere non può essere persa di vista la dimensione verticale. L'esperienza stessa insegnava che in certi casi un'azione retta e un sano sforzo educativo inesplicabilmente falliscono. Qohelet lo osserva con amarezza: «Tutto ho visto nella mia vita senza senso: onesti che periscono per la loro onestà, malvagi che prosperano per la loro malvagità» (*Eccl.* 7,15). «Ma sulla terra accade un'altra vanità: vi sono onesti cui tocca la sorte dei malvagi e malvagi cui tocca la sorte degli onesti» (*Eccl.* 8,14). La fiducia nella capacità della sapienza di conseguire i propri obiettivi perde terreno di fronte all'irruzione di eventi sfortunati nella vita dell'uomo: «Non è degli agili la corsa, né dei forti la guerra, né dei capaci il pane, né degli accorti la ricchezza, né degli intelligenti l'onore, sono invece sempre in agguato il tempo e il caso» (*Eccl.* 9,11).

C'è un *tertium quid* che, senza essere chiamato, atteso o evocato, irrompe con conseguenze negative tra l'uomo e il suo progetto. Questo elemento arbitrario ha a che fare con Dio? Nell'Antico Testamento non vi è una sola pagina in cui sia stabilita con chiarezza l'esistenza di un principio del male estraneo e indipendente da Jahvé.⁴² Neppure Giobbe nella sua agonia fisica e mentale riesce a pensare a una sorgente del male diversa da Jahvé: «Se accettiamo da Dio i benefici, non dovremo accettare il male?» (*Giob.* 2,10). «Dio mi ha amareggiato... il suo furore mi assale e mi perseguita, digrigna i denti contro di me, aguzza i suoi occhi ostili... Io vivevo tranquillo quando mi ha stritolato, mi ha afferrato per il collo e mi ha squartato... Mi ha trafitto i fianchi senza pietà, ha versato a terra la mia bile, mi ha aperto le carni ferita su ferita» (*Giob.* 16,7-14).

Il problema della mancata corrispondenza tra esperienza e conoscenza non avrebbe una così grande importanza se la possibilità o l'impossibilità di conoscere non fossero intrinsecamente collegate al mistero di

42. In una frase laconica e drammatica, difficilmente giustificabile dal punto di vista della teodicea, *1 Sam.* 16,14 afferma: «Lo spirito del Signore aveva abbandonato Saul e lo atterriva uno spirito malvagio mandato dal Signore».

Dio. Spesso incontrare la sapienza e incontrare Dio sono aspetti di uno stesso problema:

Coloro che la amano [la sapienza], amano la vita;
quelli che la cercano, ottengono il favore del Signore;
quelli che la possiedono, conseguono la gloria del Signore.

...

Quelli che la servono, servono il Santo;
Dio ama coloro che la amano (*Sir.* 4,12-14).

L'identificazione della sapienza con Dio è quasi completa. Non a caso nell'Antico Testamento i verbi «cercare» e «servire» hanno spesso Dio per oggetto (*Deut.* 4,29; 10,18; 17,12; 21,5; *Is.* 61,6; *Ger.* 33,21; *Os.* 3,5; 5,6; *Sof.* 1,6; 2,3, ecc.).

Di conseguenza lo scetticismo circa la possibilità di ottenere la sapienza implica talvolta il dubbio sulla possibilità di conoscere Dio. Se l'uomo sperimenta dolorosamente il fallimento sul terreno dei fenomeni che si trovano alla sua portata, intimamente connessi alla sua condizione di creatura (in particolare nell'ordine sociale), come potrà avere accesso alla conoscenza di Dio? Sulla base di queste riflessioni è possibile comprendere la portata dei «detti di Agur»:

Ho faticato, Dio, e sono allo stremo.
Sono più brutto che uomo,
manco d'intelligenza umana;
non ho appreso la sapienza,
né conosco la scienza santa (*Prov.* 30,1-3).⁴³

Il rapporto tra la conoscenza dei fenomeni alla portata dell'uomo e la conoscenza di Dio è evidente in molti testi sapienziali. Un certo tipo di sapienza si colloca solo nel primo ambito:

Vi sono tre cose che *mi sorpassano*
e quattro che *non riesco a comprendere*:
il cammino dell'aquila nel cielo,
il cammino del serpente sulla roccia,
il cammino della nave in alto mare,
il cammino dell'uomo per la fanciulla (*Prov.* 30,18-19).

Nemmeno la sapienza critica di Qohelet giunge a comprendere «il cammino dell'uomo per la fanciulla» ma collega questa impotenza conoscitiva all'ambito divino: «Se ignori come uno spirito entri nelle membra

43. «Lo scetticismo dell'autore sfiora temerariamente l'ambito divino: si è affaticato al seguito di Dio e che cosa ne ha ricavato? Stanchezza e indifferenza. Ma allora a che serve la sapienza? I nostri maestri non ci hanno forse insegnato che si tratta del cammino più sicuro per l'auto-realizzazione dell'uomo e la maturità religiosa? Lo scettico lo riconosce con amarezza: allora io non sono nemmeno un uomo, poiché ignoro cosa sia la sapienza né conosco la teologia ('scienza santa')» (V. Morla, *Proverbios*, 192).

di un seno gravido, nemmeno intenderai le opere di Dio, che tutto compie» (*Eccl.* 11,5).

4. *Le diverse risposte al fallimento epistemologico*

Benché i Proverbi siano incentrati prevalentemente su una concezione della sapienza che si può definire convenzionale, alcuni testi citati testimoniano di una corrente sotterranea che critica le possibilità della conoscenza. L'elemento più importante a questo proposito consiste in un fenomeno letterario riscontrabile anche nell'Ecclesiastico: la personificazione della sapienza. In *Prov.* 1,20-33 si trova il primo discorso della Sapienza personificata: una predicatrice dai toni profetici che esorta gli inesperti ad accogliere il suo insegnamento; un invito che suona come minaccia, poiché il successo o il fallimento dell'uomo (la vita o la morte) dipendono dalla sua sequela (si veda pure *Prov.* 8,1-11.32-36; 9,1-6). La sua autorità, quindi, è pressoché divina. Non accettare il sapere che essa propone equivale a rifiutare il timore del Signore (cfr. 1,29). In altre parole l'accettazione del suo sapere da parte dell'uomo non implica più (come nel caso dell'insegnamento dei sapienti) una predisposizione naturale o acquisita mediante la correzione, ma il timore del Signore, cioè uno spirito religioso, una coscienza di sé come creatura legata a Dio e da lui dipendente: la disposizione religiosa intesa come condizione di possibilità della sapienza autentica (ovvero efficace). Il Siracide riprende questa idea in 4,11-19. Da questo punto di vista può essere curioso confrontare *Sir.* 2,1 e 4,17. Secondo il primo testo colui che si appresta a servire il Signore (il che equivale sostanzialmente a temere il Signore stando ai vv. 7-9 e 15-17) deve prepararsi ad affrontare dure prove; secondo l'altro testo la Sapienza personificata mette l'uomo alla prova con le sue esigenze. Chi è questa donna Sapienza dalle pretese divine?

Le sorprese non sono finite, perché in alcuni testi troviamo che la Sapienza trae origine da Dio stesso. Secondo *Prov.* 8,22-31 si tratta di un essere primordiale creato da Dio e testimone d'eccezione dell'opera della creazione, nella quale Dio dispiegò tutta la sua sapienza. Per questa ragione la Sapienza, in qualità di maestra, presenta referenze d'incomparabile valore. Tuttavia la sua è un'esistenza funzionale, orientata alla convivenza con gli uomini (cfr. 8,31b-36). Anche il Siracide (*Sir.* 24) riprende questa concezione, pur sviluppandola in una nuova direzione. Si tratta sempre di una creatura primordiale (24,9), ma la novità si presenta già all'inizio del capitolo: «si vanta in mezzo al suo popolo». Qui, diversamente dai Proverbi, la Sapienza cerca un luogo dove abitare e il creatore le ordina di stabilirsi in Israele (24,7-8). Essa mette radici in

mezzo al popolo eletto, cresce e porta frutto (24,12-17). Ma qual è il nome di questa creatura? L'autore lo dice chiaramente in 24,23: «Questo è il libro dell'alleanza dell'Altissimo, la legge che Mosè ci diede come eredità per la comunità di Giacobbe». Insomma, la Sapienza s'identifica con la torà.

Non c'è dubbio che, a causa del mancato adeguamento tra lo sforzo sapienziale e i risultati attesi, i sapienti si videro stimolati a cercare una via per uscire dalla crisi. La sapienza convenzionale credeva che il mondo fosse un'entità morale, che la sottomissione ai suoi ordini mediante la conoscenza comportasse ripercussioni positive e la disobbedienza agli stessi ordini avesse conseguenze fatali. Nell'ordine cosmico (e sociale) esisteva una sorta di paradigma morale incaricato di far corrispondere l'azione e il suo risultato. Un'azione onesta comportava sicurezza, benessere e lunga vita; al contrario un'azione ingiusta dava luogo a una catena d'insuccessi, sofferenze e frustrazioni. Da questo punto di vista il libro di Giobbe è emblematico. Il suo autore colse in modo acuto e drammatico l'ingenuità della dottrina della retribuzione. Abbiamo osservato che i Proverbi propongono una soluzione con la personificazione della sapienza: la sapienza insegnata dai maestri non è più un insegnamento neutrale e diviene un'educazione divina. I Proverbi ribadiscono l'idea con il seguente argomento: se l'ordine cui deve sottomettersi l'uomo non è frutto del caso ma della suprema sapienza divina, l'incongruenza tra azione e risultato è dovuta a illusione o mancata comprensione da parte dell'uomo. Ben Sira, invece, preferisce la fuga in avanti. La sapienza con la quale Dio creò il mondo è affidata agli uomini, abita tra loro e ha un nome: legge. Se l'uomo non vuole sbagliare non deve far altro che osservare i contenuti della legge mosaica. L'autonomia dell'antica sapienza è divenuta eteronomia. Nei Proverbi, nel Siracide e nella Sapienza⁴⁴ la teologia della creazione riflette un passaggio decisivo nell'evoluzione del concetto di sapienza.

Qohelet non crede che il cosmo sia un'entità morale né nella sua struttura né nelle sue funzioni. Non lo è nella struttura perché rispecchia una circolarità priva di apparente finalità: tutto si ripete con una monotonia mortale (1,4-7). «Ciò che è stato, sarà; ciò che è avvenuto, avverrà ancora: non c'è niente di nuovo sotto il sole» (1,9). E non lo è nemmeno nelle sue funzioni, perché evita incomprendibilmente di stimolare la virtù ricompensandola. Essere saggio o stolto è lo stesso, perché talvolta l'azione saggia produce risultati che ci si aspetterebbe da un agire dissennato e viceversa. Ma c'è un'altra ragione più profonda: che senso ha

44. Consideriamo l'esplicita connessione tra sapienza e creazione formulata in questo libro: «Esporrò che cos'è la sapienza e come essa nacque, non vi terrò nascosto alcun segreto; risalirò fino all'inizio della creazione» (*Sap.* 6,22).

essere saggio se bisogna poi lasciare in questo mondo il frutto della sapienza, quando la morte fa svanire nel nulla il savio e lo stolto? (cfr. 2, 14-16). «La sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa: muore l'uno e muore l'altra, tutti hanno lo stesso soffio vitale e l'uomo non è superiore agli animali. Tutti sono vanità» (3,19). Tuttavia l'assenza di una finalità riconoscibile nell'ordine della creazione e lo sconvolgente pensiero della morte non piegano Qohelet. «Questa è la mia conclusione: è cosa buona e ha valore mangiare e bere e godere il frutto della fatica che l'uomo sopporta sotto il sole nei pochi anni che Dio gli concede. Questa è la sua ricompensa» (5,17). Non si tratta tuttavia di un freddo edonismo, poiché Qohelet sa che il godimento è un dono di Dio (cfr. 5,18). Come l'uomo ignora qual è il momento opportuno per compiere l'azione fruttuosa secondo il punto di vista umano, così non deve disprezzare i doni che gli capitano.

Pur non credendo che il mondo sia un'entità morale, Giobbe segue coordinate assai diverse rispetto a Qohelet. La dottrina della retribuzione va in crisi, sulla bocca di Giobbe, in modo più costruttivo. Il suo «caso» personale mette in dubbio la stessa teologia israelitica: o Dio ignora la realtà umana oppure agisce in mala fede. Già nel cap. 3 il protagonista muove alcune critiche indirette alla sapienza e bontà divine. I discorsi degli amici, modellati secondo i principi della più ortodossa dottrina della retribuzione, sono vuoti; essi sono consolatori inopportuni (cfr. 16, 1-3). Giobbe resta completamente solo. C'è una sola via d'uscita: «Dimostrerò la colpevolezza del mio nemico e l'ingiustizia del mio avversario» (27,7). Così termina il dialogo tra Giobbe e i suoi amici. Mentre gli echi delle parole di questi ultimi si perdono per sempre nell'immensità del grande dubbio, una voce anonima pone il problema nei suoi giusti termini: «Da dove si trae la sapienza?» (28,12-20). La risposta potrebbe sembrare scoraggiante per colui che si sforza di ottenerla a qualunque costo (cfr. *Prov.* 4,7): «Dio solo ne conosce la via... Quando assegnò al vento il suo peso e stabilì la misura per le acque... allora la vide e la misurò, la comprese e la scrutò. E disse all'uomo: 'Temere il Signore è sapienza, astenersi dal male è prudenza'» (28,23-28). Anche se non viene detto esplicitamente, la sapienza è concepita qui come un dono concesso da Dio a quanti lo temono.

Il desiderio di Giobbe di avere un incontro con Dio si compie al di là di ogni attesa. I discorsi di Dio nei capp. 38-41 sono pura teologia della creazione. Da questo punto di vista essi sviluppano il contenuto enunciato nel cap. 28. Dopo il primo discorso divino Giobbe tenta una prima risposta. Di fronte ai misteri della creazione egli confessa la propria meschinità e la propria leggerezza nel parlare: «Mi sento piccino, che cosa risponderò? Mi chiuderò la bocca con la mano» (40,4). Ma Giob-

be conosceva già la propria meschinità! Egli dà l'impressione di voler dire qualcos'altro, ma non osa. Dopo il secondo discorso, Dio ottiene da Giobbe una confessione in piena regola: «Parlai di cose troppo grandi che non comprendevo, di meraviglie che superano la mia intelligenza... Ti conoscevo solo per sentito dire, ora ti hanno visto i miei occhi» (42, 3-5). Questa sorprendente confessione costituisce *de facto* una condanna della dottrina della retribuzione. Se Giobbe non conosceva bene Dio, donde veniva la ricchezza e la stabilità familiare e sociale di cui godeva in precedenza? (cap. 1; cfr. cap. 29). Se una vita vissuta in pienezza era il risultato di atteggiamenti personali di giustizia e di religiosità, bisogna forse concludere che nel caso di Giobbe tutto era dovuto al caso? Infatti adesso il protagonista dice che conosceva Dio solo per sentito dire.

In tutta questa storia si ha l'impressione che Satana conoscesse Giobbe meglio di Dio stesso. Mentre quest'ultimo sosteneva tenacemente l'integrità del suo servo (cfr. 1,8; 2,3), Satana sapeva che la religiosità di Giobbe era interessata, poiché si limitava a benedire un Dio che gli elargiva la sua benedizione (cfr. 1,8; 2,4-5). Solo quando si trova nella bufera, senza la sua siepe protettiva (cfr. 1,10), Giobbe inizia il doloroso cammino della ricerca della sapienza. Alla fine scopre che non conosceva Dio e solo la «visione» l'ha messo in grado di accettare la sua condizione di creatura. È vero che Giobbe ha incontrato Dio, ma è forse meno vero che Dio ha incontrato Giobbe?

Alla stregua di certi passaggi dei Proverbi e del Siracide, anche in Giobbe la sapienza e la teologia della creazione costituiscono un'unità indissolubile. Ma qual è in definitiva la funzione della seconda?

Excursus. *Funzione della teologia della creazione*

Risulta chiaro che la sapienza, almeno negli stadi più avanzati della sua evoluzione, si muove nel quadro di una teologia della creazione. La fede nel Dio creatore è unita alla fede in un Dio che retribuisce da un duplice punto di vista: nell'ambito della sovranità divina e nell'ambito dell'ordine (cosmico e sociale). Orbene, se vogliamo raggiungere una conclusione sufficientemente solida a proposito della funzione della teologia della creazione della tradizione sapienziale, dobbiamo anzitutto delineare un profilo essenziale della teologia della creazione come si manifesta nel pensiero d'Israele in generale.

Cominciamo con un dato incontestabile e con un pregiudizio. A partire dai lavori di Gunkel in particolare⁴⁵ viene considerata sostanzialmente corretta l'idea che, nel quadro della teologia dell'Antico Testamento, i concetti di creazione e caos sono inseparabili. L'osservazione sarebbe superflua se tenessimo presente lo sfondo di *Gen.* 1. Per l'israelita delle origini, che si muoveva a proprio agio nel

45. Soprattutto H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895; inoltre Idem, *Genesis*, Göttingen 1901, 1977.

mondo degli archetipi mitici, vi era la necessità assoluta di mantenere la tensione tra la creazione e il caos. Qualsiasi squilibrio nell'ordine del creato comportava una perdita di terreno davanti alla minaccia del caos. D'altra parte un pregiudizio da superare assolutamente, se si vuole formulare una diagnosi corretta del ruolo della teologia della creazione nell'attività sapienziale, è la subordinazione della teologia della creazione alla *historia salutis*. Secondo alcuni la creazione non è un elemento primario della fede d'Israele, ma il supporto della storia della salvezza; in altre parole il suo ruolo sarebbe relegato a quello di punto di sostegno per l'opera salvifica storica di Jahvé.⁴⁶ Ciò non significa, secondo questi autori, che la fede nella creazione non fosse antica in Israele. Piuttosto essa fu posta in secondo piano in quanto dogma centrale della fede cananaica, il che costituiva certamente una minaccia per la fede jahvista. Ecco perché la creazione occupa una posizione marginale nella teologia israelitica.

La confutazione più netta e seria di questa tendenza alla riduzione dell'importanza della teologia della creazione nel pensiero religioso d'Israele si deve a H.H. Schmid,⁴⁷ secondo il quale la creazione è nulla più nulla meno dell'orizzonte in cui si muovono le prospettive storiche d'Israele. Non si tratta, dunque, di un'idea marginale della teologia biblica, bensì della sua essenza. Crenshaw, dal canto suo, ritiene che la chiave interpretativa più obiettiva per affrontare la discussione sulla teologia della creazione consista nel valutare seriamente il concetto di caos.⁴⁸

Come sopra si è osservato, il concetto di ordine è essenziale per la comprensione del pensiero sapienziale.⁴⁹ Quest'ordine, stabilito da Dio con la creazione, è costantemente minacciato dall'irruzione delle forze del caos, del disordine, soprattutto nel mondo dell'uomo. Il caos si manifesta tanto nella perversione quanto nell'ignoranza umana. Un esempio della prima è fornito da Qohelet: «Dio fece l'uomo retto, ma egli cercò innumerevoli trucchi»⁵⁰ (*Eccl.* 7,29). Anche l'ignoranza dell'uomo era percepita come minaccia. Se all'uomo sfuggono il significato e lo scopo essenziali della vita, come può essere certo che la sua azione, per quanto meditata e misurata, non contribuirà a peggiorare le cose, a fomentare il caos? «Osservai tutti i compiti assegnati da Dio agli uomini per affliggerli: egli fece ogni cosa bella a suo tempo e ha dato all'uomo il mondo perché pensasse; ma l'uomo non comprende le opere che Dio fece» (*Eccl.* 3,10-11). Secondo Qohelet,

46. G. von Rad, grazie a un apprezzamento eccessivo ed esclusivista dei primitivi credo israeliti rispetto al valore dei loro contenuti, afferma non senza qualche rischio: «(Israele) imparò a considerare la creazione nel contesto teologico della storia della salvezza... Jahvé gli aveva schiuso l'ambito della storia, e in tale prospettiva doveva essere anzitutto precisato il concetto di creazione» (*Teologia dell'Antico Testamento* I, 165). In un'opera posteriore, tuttavia, egli attenua il suo pensiero: «Già la sapienza più antica... parla spesso del Signore come Creatore... Non vi è alcun dubbio che la ricerca più antica delle leggi che reggono le cose si riferiva implicitamente in Israele ad un insieme e tendeva a ritrovarlo» (*Sapienza*, 143).

47. Si può consultare H.H. Schmid, *Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil: «Schöpfungstheologie» als Gesamthorizont biblischer Theologie*: ZThK 70 (1973) 1-19. Cfr., dello stesso autore, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin 1966, spec. 144-155.

48. J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, 27-35.

49. Si veda H.D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987, 175-177.

50. «Fallaci ragionamenti» corrisponde all'ebraico *hišš'bonôt*. Altri traducono «preoccupazioni».

Dio non solo nasconde maliziosamente all'uomo il tempo opportuno per agire, ma soprattutto lo priva dell'accesso al suo mistero: «Benché i giusti e i sapienti con le loro opere siano nelle mani di Dio, l'uomo non sa se Dio lo ama o lo odia» (*Eccl.* 9,1). Di conseguenza, alla malizia e all'ignoranza umana come elementi di distorsione dell'ordine bisognerà aggiungere i dubbi sulla presenza divina e la qualità della sua efficacia nel mondo degli uomini. Sin dall'inizio i sapienti manterranno la tensione tra l'idea che il creatore conserva l'ordine dell'universo e l'inquietante consapevolezza della natura silenziosa di questo lontano creatore.

Di fronte al timore che, a un dato momento, Dio possa abbandonare il mondo alle forze annichilatrici del caos, i sapienti introdussero le loro speculazioni sulla sapienza personificata proprio nel contesto della teologia della creazione (*Prov.* 8,22-31; *Sir.* 1,4-9; 24,3-8-9; *Sap.* 7,26-27). Questa personificazione mira a rendere Dio accessibile e insieme attivo in un momento in cui si avevano seri dubbi sulla sua giustizia; si cerca di mostrare che la *ratio* presente nel cosmo sin dall'origine non può essere abbandonata da Dio, perché la sapienza che esprime e garantisce l'ordine «è riflesso della luce eterna, specchio nitido dell'attività di Dio e immagine della sua bontà» (*Sap.* 7,26). Perciò si può affermare che nel pensiero sapienziale la teologia della creazione intende rispondere, almeno in parte, alla questione della teodicea, cioè della difesa della sapienza e della giustizia divine.

Sarà quindi necessario sradicare il pregiudizio secondo cui la teologia della creazione è un'ancella dell'*historia salutis*. Piuttosto la si dovrà collocare nell'intestazione della teodicea, poiché la sua funzione è spiegare e preservare la fede nella giustizia e nell'integrità divine.

IV. LA FIGURA DEL SAPIENTE

Bibliografia: L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *I Proverbi*, Roma 1988, 54-59; G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Torino 1975, 23-30.

Ormai familiarizzati con il contenuto della tradizione sapienziale, diventa ineluttabile la risposta alle seguenti domande: chi erano i rappresentanti di questa tradizione sapienziale? quali sono i tratti caratteristici della figura del sapiente? quali gli scenari della sua attività? Tenteremo una presentazione storico-genetica.

1. *La sfera privata*

Deve risultare chiaro sin dall'inizio che il contenuto del termine *hākām* («sapiente»), sebbene legato alla sfera «scolastica» e pubblica, non si esaurisce in esse (cfr. 2 *Sam.* 13,4; 14,2; 20,16). Dobbiamo supporre che la famiglia e la tribù fossero le sedi di origine, uso e conservazione della sapienza israelitica.⁵¹

Soprattutto nei Proverbi e nel Siracide troviamo la formula «Ascolta,

51. Si veda C.R. Fontaine, *The Sage in Family and Tribe*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 155-164.

figlio», o simili, nell'intestazione di alcune istruzioni (*Prov.* 1,8; 2,1; 3,1. 21; 4,1.10.20; 5,1; 6,1, ecc.; *Sir.* 1,28; 2,1; 3,1.17; 4,1.20; 6,18, ecc.). Per quanto sia innegabile l'evidenza che questa formula era impiegata dai sapienti nel rivolgersi ai loro discepoli, bisogna riconoscere che il fatto stesso di assumere il ruolo del padre è un indizio non soltanto del desiderio dei sapienti che il loro insegnamento fosse rispettato, ma che il padre svolgeva nell'ambito familiare funzioni «sapienziali», educative. La formula «familiare» venne poi codificata nella tradizione letteraria sapienziale. Uno dei doveri del padre era la formazione dei figli tanto nel campo delle tradizioni religiose (cfr. *Es.* 12,26 s.; *Deut.* 4,9; 6,7, ecc.) quanto nell'ambito della convivenza sociale in genere. Nell'ambito familiare esisteva una linea ininterrotta di trasmissione di conoscenza di padre in figlio, come si può ricavare da *Prov.* 4,3 ss.

Da questo quadro non può essere esclusa la madre e la sua funzione di «sapiente». Nella letteratura israelitica è frequente la sua menzione accanto al padre (*Prov.* 1,8; 6,20; 10,1; *Sir.* 3,3-7)⁵² o senza di lui (*Prov.* 31,1). È noto che nell'Israele antico, come in altre società, le donne svolgevano un ruolo significativo nel consolidare i vincoli familiari. Anche se i loro poteri non erano «istituzionali» come quelli del marito, in pratica erano equiparabili. Il ruolo della madre come sapiente, come per il padre, si basa sulla sua autorità sul figlio. Dalla madre dipendeva il processo di adattamento, la socializzazione del bambino. È vero che, non appena questi cresceva, la sua educazione era affidata ai maschi della famiglia (la *bêt 'ab* o la *mišpāhâ* a seconda dei casi). Tuttavia anche in tal caso non esistevano ruoli fissi, perché, secondo *Prov.* 31,1, il re Lemuel ricevette dalla bocca della madre un'istruzione direttamente collegata all'arte di governare. Se teniamo conto di questo primo legame fondamentale (il rapporto madre-figlio nell'ambito della socializzazione), non sorprende che tanto la sapienza quanto la torà siano rappresentate mediante l'artificio letterario della personificazione femminile.⁵³

2. La sfera pubblica

Naturalmente il compito del «sapiente» non può essere circoscritto all'ambito familiare (che di fatto è il meno conosciuto). Sulla base del materiale biblico disponibile, la sfera pubblica appare come la più idonea

52. Non è corretto affermare, come alcuni ritengono erroneamente, che l'apparizione della madre accanto al padre in questi testi sia dovuta a mere esigenze di parallelismo ebraico.

53. Secondo alcuni la figura della Sapienza primordiale in *Prov.* 8,22-31 sembra, per certi versi, un adattamento del mito gnostico dell'uomo primordiale; cfr. G. Fohrer, *Sophia*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, 78. Se questo adattamento potesse essere dimostrato, sarebbe molto significativo il passaggio dall'uomo nel mito gnostico alla donna nella tradizione biblica.

all'attività sapienziale. Questa affermazione non si applica solo alla tradizione dell'Antico Testamento. Da questo punto di vista sembra esistita una comunanza di interessi educativi in tutto il Vicino Oriente.

a) La tradizione egiziana

Nel mondo extrabiblico troviamo le tradizioni dell'Egitto e della Mesopotamia. In *1 Re* 5,10 si dice che «la sapienza di Salomone era superiore alla sapienza di tutti gli orientali e di tutta la sapienza d'Egitto». Il fascino esercitato dalla cultura egiziana sugli israeliti colpì anche alcuni scrittori greci antichi. Se consideriamo che l'enigmatica scrittura geroglifica fu inventata intorno al 3000 a.C. e la sua padronanza richiedeva una speciale applicazione, non sorprende che in epoca antica siano sorte in Egitto *élites* di uomini illuminati che, insieme alla padronanza della scrittura e della lettura, coltivavano altre discipline affini o collegate.

A giudicare dalla letteratura composta tra il 2600 a.C. (data approssimativa dell'*Insegnamento per Kagemni*)⁵⁴ e il primo secolo dell'era cristiana (epoca di composizione del Papiro Insinger)⁵⁵ possiamo inferire che il compito dei sapienti egiziani comprendeva anche discipline collegate con la coltivazione di un comportamento corretto, con lo sviluppo della pratica del linguaggio e anche con gli arcani del protocollo e dell'etichetta di corte. Non per nulla le aristocrazie cortigiane, burocratiche e militari, affidavano ai sapienti la formazione dei loro figli o eredi. Perciò fecero la loro comparsa scuole legate alla corte. D'altra parte i periodi di prosperità e di espansionismo politico e culturale favorirono la proliferazione delle cariche burocratiche e degli incarichi civili (funzionari di corte, scribi, diplomatici, ecc.). Questo processo esigeva la composizione di opere e materiali atti a svolgere una funzione educativa: manuali contenenti formulari per intestare le lettere, con frasi fatte in stile cancelleresco; vocabolari comparati; onomastici (su cui si veda quanto osservato in precedenza). Questo sviluppo fu necessariamente accompagnato dalla proliferazione di scuole che col tempo si localizzano anche intorno ai santuari.

Tuttavia le fonti d'ispirazione didascalica non si devono ricercare sol-

54. Per una traduzione italiana con introduzione e note si veda A. Roccati (ed.), *Sapienza egiziana. La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, Brescia 1994, 29-31. Cfr. inoltre A.H. Gardiner, *The Instruction Addressed to Kagemni and His Brethren*: JEA 32 (1946) 71-74; un commento in W. McKane, *Proverbs* (OTL), London 1977, 65-67.

55. Secondo altri autori appartiene al periodo tolemaico (quarto e terzo secolo a.C.); cfr. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 223. Per il testo con introduzione e note si veda E. Brenciani (ed.), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1990, 847-876 («Gli Insegnamenti del Papiro Insinger»); cfr. inoltre M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature III*, Berkeley 1973-1980, 184-217.

tanto nell'attività di propaganda politica. Soprattutto durante il Nuovo Regno (1567-1085 a.C. circa) furono composte opere orientate all'etica e la pietà personale. Detto in breve, i sapienti egiziani erano scribi istruiti, esperti nella cosiddetta letteratura sapienziale e autori o, in molti casi, compilatori delle opere usate come materiale educativo. In particolare la loro presenza nell'ambiente di corte implicava lo sviluppo di diverse funzioni: magia (cfr. *Es.* 7,11), interpretazione di sogni (cfr. *Gen.* 41,8), consulenza politica (cfr. *Is.* 19,11), rapporti diplomatici, chirurgia, incarichi di cancelleria, ecc.⁵⁶

b) *La tradizione mesopotamica*

Per quanto riguarda la Mesopotamia vi erano alcune differenze tra la cultura sumerica e quella accadica. A Sumer poterono essere considerati sapienti coloro che verso la fine del quarto millennio a.C. inventarono un sistema di scrittura semipittografico e scrissero un manuale elementare per insegnarne i segni. Lo stesso epiteto si potrà applicare agli alti funzionari dei templi di diverse città, che trasformarono i segni dei loro predecessori in un sistema fonetico di scrittura sillabica e ideografica e svilupparono intorno a questo lavoro tutto un sistema educativo.

Tuttavia una vera e propria istituzione educativa non sembra sorta a Sumer prima del 2500 a.C. Si tratta della *eduba* («casa delle tavolette»), autentico centro culturale dalle caratteristiche umanistiche in cui si coltivavano discipline collegate alla linguistica, alla letteratura e alla religione. Gli alunni (per lo più principi e figli di alti funzionari: governatori, ambasciatori, personale dell'amministrazione del tempio, cancellieri, scribi, alti ufficiali, ecc.) erano preparati soprattutto nella scrittura e nella lettura, benché coltivassero anche le discipline matematiche, l'archivistica e la musica. In questo modo divenivano esperti particolarmente nella compilazione, studio e redazione di un gran numero di opere letterarie appartenenti al deposito tradizionale degli antenati: epigrammi, proverbi, codici legali, istruzioni educative, iscrizioni regie, liste di re e dinastie, modelli di contratti legali; miti e racconti epici, orazioni, canti. Questa preparazione umanistica si riscontra nelle *dispute* risalenti a quell'epoca che si sono conservate: «Disputa tra la zappa e l'aratro», «Disputa tra l'argento e il potente rame», «Disputa tra l'estate e l'inverno», «Disputa tra il melograno e il grano».⁵⁷ Con questo curriculum i

56. Si veda l'introduzione in A. Roccati (ed.), *Sapienza egizia*, Brescia 1994, spec. 12-16. Cfr. inoltre R.J. Williams, *The Functions of the Sage in the Egyptian Royal Court*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 95-98.

57. Al riguardo si veda S.N. Kramer, *The Sage in Sumerian Literature. A Composite Portrait*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage*, 34-36.

discepoli si trovavano nelle migliori condizioni per entrare al servizio del tempio e della corte.

Nella *letteratura accadica*, invece, il sapiente per eccellenza è il re.⁵⁸ Il resto dei mortali considerati sapienti apparteneva a diverse categorie professionali (artigiani, architetti, personale del culto, indovini, esorcisti, chirurghi, consiglieri del re e, naturalmente, maestri e scribi). Curiosamente alcuni testi designano come sapiente (*emqu*, *ersu*) colui che è particolarmente esperto nella strategia bellica.

c) *La tradizione israelitica*

Delineare la sede vitale dei rappresentanti della tradizione sapienziale d'Israele nell'ambito pubblico e ufficiale non è un compito facile. Dobbiamo di necessità far riferimento all'Antico Testamento, ma vi è un ostacolo quasi insormontabile: la mancanza d'informazioni esplicite obbliga lo studioso ad argomentazioni deduttive, che richiedono la massima cautela. Disponiamo, tuttavia, dei modelli dell'Egitto e della Mesopotamia, che per analogia possono essere d'aiuto in questo tentativo. Abbiamo osservato in queste due aree culturali che la funzione pubblica del «sapiente» si attuava essenzialmente in tre ambiti: la corte, il tempio e la «scuola».

La corte. In Israele la sapienza era un attributo richiesto soprattutto ai re.⁵⁹ Salomone, di fatto, è passato alla storia come modello paradigmatico della sapienza politica. Questo rapporto è così importante che la guida messianica escatologica riceverà dal Signore una dotazione particolare di «spirito di sapienza e intelligenza» (*hokmâ* e *bînâ*, *Is.* 11,2). Ciononostante è degno di nota che nell'Antico Testamento si parla soltanto della sapienza di Davide (2 *Sam.* 14,20) e di Salomone (1 *Re* 3; 5,9-14). Possiamo però cercare altri indizi per evidenziare il rapporto tra la sapienza e la corte.

È evidente il legame tra il «consiglio» (*'ēšâ*) e la sapienza (*hokmâ*): si veda *Prov.* 1,25.30; 8,14; 12,15; 19,20. Il consiglio può manifestarsi anche nell'ambito municipale e nella sfera amministrativa (cfr. *Ez.* 7,26; *Esd.* 10,8) ma è del tutto indispensabile nella sfera politica. Nonostante la loro presunta sapienza i monarchi si circondavano di consiglieri politici e militari (cfr. 2 *Re* 18,20; *Prov.* 20,18). Lo stesso Davide faceva affidamento su Achitofel e Cusai (cfr. 2 *Sam.* 17,1-16). Del primo viene

58. A giudicare dal nome proprio Sarru-muda («il re è sapiente»), ricorrente in alcuni documenti del primo periodo sargonico (intorno al 2340 a.C.), era piuttosto diffusa la credenza secondo la quale il re fosse in possesso di un grado sovrumano di giudizio, dote particolare degli dèi.

59. Sulla sapienza regale si veda L. Kalugila, *The Wise King*, Lund 1980, 69-131.

detto significativamente che i suoi consigli erano ascoltati «come un oracolo (*d^ebar hā'ēlōhîm*) sia quando consigliava Davide sia quando consigliava Assalonne» (2 *Sam.* 16,23). In questa vicenda vediamo Assalonne che chiede consiglio: «Dunque, consigliatemi: che cosa si può fare?» (2 *Sam.* 16,20). Anche Roboamo fece ricorso al consiglio politico (cfr. 1 *Re* 12,6-14). Nell'Antico Testamento tale rapporto tra la sapienza e il consiglio appare anche in contesti extraisraelitici. In relazione all'Egitto leggiamo in Isaia: «I sapienti (*hākāmîm*) del faraone⁶⁰ danno consigli (*'ēšâ*) dissennati» (*Is.* 19,11). Essi non sanno ciò che il Signore prepara (*j's*) contro l'Egitto (v. 12). Viene ricordata, inoltre, la casta dei *sārîm* «notabili», che in *Esd.* 10,8 offrono la loro consulenza (*'ēšâ*) amministrativa. Se risaliamo al v. 3 quanti offrono consigli compaiono in parallelismo con àuguri, indovini e maghi: «professioni» collegate all'ambito sapienziale. In *Is.* 47,13 a proposito di Babilonia si legge: «Ti sei stancata dei tuoi molti consiglieri». La sapienza (*hokmâ*) e la conoscenza (*dē'â*) sono ricordate in questo stesso contesto (v. 10). Tuttavia non si può ignorare che, nello stesso v. 13, insieme ai consiglieri ed esattamente come nel testo del profeta ricordato in precedenza, si parla di maghi («scongiurano il cielo»), astrologi («scrutano le stelle») e indovini («pronosticano ciò che accadrà»). Il libro dei Proverbi offre numerosi esempi della funzione svolta da questo tipo di «sapienti» di corte. L'efficienza delle decisioni politiche, soprattutto in campo militare, dipende dai «consiglieri» (*jô'â-šîm*, 11,14; 15,22; 24,6).

Nell'ambiente di corte, accanto al consigliere (*jô'ēš*) sono ricordati l'«amico del re» (*rē'â/rē'eh hammelek*)⁶¹ e lo scriba (*sōfēr*). Alla prima categoria appartiene Cusai «amico di Davide» (2 *Sam.* 15,37; 16,16) e un certo Zabud, cortigiano di Salomone. Di Cusai sappiamo che ricorse alla propria sapienza per salvare Davide; del secondo personaggio non sappiamo nulla. Non si può escludere che il termine *jô'ēš* servisse per designare ciascuno dei membri del consiglio della corona, mentre *rē'eh hammelek* poteva riferirsi al consigliere privato. Il termine *sōfēr* presenta minori problemi d'interpretazione. Si tratta dello scriba o segretario (professione illustre in tutto il Vicino Oriente) al servizio non soltanto del re ma anche dei principali commercianti. Il suo ruolo a corte, in particolare quando è ricordato al singolare (cfr. 2 *Sam.* 20,25) e con l'articolo (cfr. 2 *Re* 18,18.37; 22,3.8 ss.; *Ger.* 36,10), sembra quello di segretario e di cronista, qualcosa di analogo al nostro segretario di stato. Probabilmente era il capo degli scribi.

60. Emendiamo *hkmj j'sj pr'h* in *hkmj pr'h j'sw*.

61. Cfr. A. van Selms, *The Origin of the Title 'The King's Friend'*: JNES 16 (1957) 118-123.

Il tempio. Da questi dati si può dedurre (sempre con cautela) che nell'ambiente di corte la tradizione «sapienziale» era promossa e coltivata. Tanto i consiglieri politici quanto gli scribi necessitavano di un *curriculum* che consentisse di svolgere le proprie mansioni. Come accadeva negli altri paesi del Vicino Oriente, anche le corti e i templi israelitici furono certamente centri di sviluppo delle diverse scienze e arti. I santuari, con le loro classi di sacerdoti e scribi, furono inoltre al centro di una fervida attività culturale più legata probabilmente alla conservazione e alla trasmissione delle tradizioni religiose. Si ricava facilmente da queste premesse che i vari tipi di letteratura del periodo monarchico si devono alla penna di scribi di corte o sacerdotali: annali, racconti storici, leggi, norme cultuali, salmi e, senza dubbio, materiale sapienziale (cfr. *Prov.* 25,1). Gran parte di questi materiali si conserva nell'Antico Testamento; altri, come gli annali del regno di Giuda (cfr. 2 *Re* 15,6; 16,19) e gli annali del regno d'Israele (cfr. 2 *Re* 14,28; 15,11.15.21), sono andati malauguratamente perduti.

La scuola. Che cosa si può dire della sapienza scolastica? La carenza di dati obiettivi nello stesso Antico Testamento può essere compensata dalle numerose allusioni relative alla probabile esistenza di scuole nell'Israele antico.⁶² L'unica menzione esplicita è tarda (inizi del II secolo a.C.): «Voi, ignoranti, venite a me e dimorate nella mia scuola (*bêt midrāš*)» (*Sir.* 51,23). Da questo passo si può dedurre non solo l'esistenza di scuole nell'Israele antico, ma anche un dato sul loro carattere: gli alunni potevano abitarvi (*ljn*, stesso verbo e stesso ambito sociale in *Prov.* 15,31). Di Qohelet viene detto (probabilmente da un suo discepolo che scrisse l'epilogo): «Qohelet, oltre a essere sapiente, insegnò al popolo ciò che sapeva» (*Eccl.* 12,9). «Era sapiente e insegnò». La personalità del *hākām* era collegata all'insegnamento (*lmd*) il quale implica un luogo ove possa avvenire la trasmissione delle conoscenze. Sappiamo, peraltro, che quasi certamente, almeno a partire dalla seconda metà del III secolo a.C., esistettero scuole in Israele. Tuttavia restano aperte due questioni: se siano esistite durante il periodo monarchico e quale fu il loro carattere.

Anzitutto è da tenere presente che non si sta parlando di scuole nel significato moderno del termine. Inoltre l'esistenza di persone «sapienti» non implica necessariamente la presenza di centri educativi, poiché la

62. Fondamentale, al riguardo, è l'opera di A. Lemaire, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Brescia 1981. Si possono vedere inoltre H.J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (WMANT 28), Neukirchen 1968, 97-136; R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition*, 33-43; B. Lang, *Schule und Unterricht im alten Israel*, in M. Gilbert (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux 1979, 186-201; J.L. Crenshaw, *Education in Ancient Israel*: JBL 104 (1985) 601-615; E. Puech, *Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques*: VTS 40 (1988) 189-203.

famiglia e i precettori privati poterono coesistere con le scuole. Il rapporto maestro-discepolo era l'essenziale. Per il luogo dell'insegnamento vi sono svariate possibilità: dalla casa stessa del maestro fino ai luoghi pubblici più frequentati (*Prov.* 1,20-21; 8,1-3).⁶³

Gli studiosi vanno accettando gradualmente la tesi che siano esistite scuole nel periodo monarchico. Le ragioni sono molteplici. In primo luogo, se è vero che, come sopra si è visto, le civiltà vicine a Israele (in particolare Egitto e Mesopotamia) sentirono l'esigenza di ricorrere a precise istituzioni educative per garantire la formazione degli scribi e di altri pubblici funzionari, non si può escludere che in Israele la medesima necessità fosse avvertita proprio a partire dalla strutturazione amministrativa dello stato ai tempi di Davide e Salomone.⁶⁴ In secondo luogo, bisogna rifarsi agli studi epigrafici di Lemaire per cogliere l'ampio sviluppo dell'attività letteraria intorno al 600 a.C. Secondo questo autore⁶⁵ gli *ostraca* e i sigilli scoperti in città come Gezer, Lakish, Arad, Qadesh-Barnea e altre rivelano un'attività letteraria con caratteristiche tali⁶⁶ che sarebbe inspiegabile senza ricorrere a centri educativi. In terzo luogo, lo stesso Antico Testamento contiene numerose allusioni velate a un certo tipo di scuole di sapienti.⁶⁷ In *1 Re* 12,8 si dice che Roboamo «trascurò il consiglio degli anziani e consultò i giovani *educati* con lui». In *2 Re* 10,1,5 s. si accenna ai «precettori dei principi». Accanto a queste ipotetiche scuole, che potremmo definire «laiche», alcuni testi consentono di parlare anche di scuole profetiche e di scuole associate ai santuari. In *2 Re* 6,1 la comunità di profeti raccolta intorno a Eliseo si lamenta con il maestro: «Il luogo in cui abitiamo *sotto la tua direzione* è piccolo per noi». Il profeta Isaia, in 8,16, allude ai propri discepoli. Stando al ruolo di precettore che Eli svolge nei riguardi del giovane Samuele⁶⁸ (cfr. *1 Sam.* 1-3), non si può negare che in alcuni santuari o nelle vicinanze vi fossero luoghi di formazione. Il sacerdote Ioiada aveva curato l'istruzione del giovane re Ioas (cfr. *2 Re* 12,3). In questa direzione va anche il racconto sarcastico di *Is.* 28,7-13.⁶⁹

63. Si può cercare un'analogia più vicina al primo caso nell'insegnamento di Gesù ai discepoli (e alla gente in genere), che spesso si svolgeva all'aria aperta, anche se non viene escluso il domicilio privato del maestro (cfr. *Mc.* 2,15). Secondo *Gv.* 1,38-39, i primi discepoli di Gesù gli si avvicinarono chiamandolo «maestro» (rabbi) e domandandogli dove viveva: «quel giorno restarono con lui».

64. Si veda T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarch*, Lund 1971, 140-157. 65. Cfr. *op. cit.*, 7-33.

66. Tra l'altro contengono abbecedari, elenchi di nomi propri, formule di saluto per intestare le lettere, liste di mesi e di nomi di misure di peso, parole scritte due volte (tecnica di apprendimento della scrittura?), ecc. 67. Cfr. A. Lemaire, *Le scuole*, 48-52.

68. Lo chiama «figlio» (*b'ni*, come osserviamo all'inizio di alcune istruzioni dei Proverbi e del Siracide) mentre il narratore parla del «giovane» (*na'ar*).

69. Può darsi che il v. 9 sia una formula per imparare la lettura di parole con due consonanti.

Tutte queste scuole non corrispondevano certo a un solo modello. La maggior parte di esse era paragonabile alle nostre «scuole elementari», in cui pochi alunni intorno a un maestro apprendevano i rudimenti di lettura, scrittura e aritmetica.⁷⁰ D'altra parte bisogna supporre che a Gerusalemme e in altri grandi centri abitati vi fossero scuole di livello più elevato destinate ai figli dei nobili, delle famiglie patrizie e dei grandi commercianti. Probabilmente vi veniva insegnata qualche lingua internazionale (soprattutto l'aramaico) e rudimenti di letteratura ebraica, storia d'Israele, geografia della Siria-Palestina, dell'Egitto e della Mesopotamia, diritto ebraico e internazionale. In altre parole, questi studenti ricevevano una sorta d'istruzione sapienziale.⁷¹ Tra di essi vi saranno stati adolescenti cui erano rivolte le messe in guardia contro «la donna straniera dalle parole seducenti di prostituta» (*Prov.* 2,16-19; 5,3-14; 6,24-35; 7,6-27) e i consigli sull'importanza della disciplina e dell'istruzione (*Prov.* 1,4; 20,11; 22,6,15; 23,13); inoltre alcuni di essi si preparavano a divenire cortigiani o consiglieri del re (cfr. *Prov.* 8,15-18; 16,10-15; 25,2-15).⁷²

La Bibbia non ha tramandato nessun nome di maestro di sapienza del periodo preesilico. Tuttavia, stando alla tradizione biblica stessa e ai paralleli soprattutto egiziani, il maestro era abitualmente chiamato «padre» (ma anche *môrè* o *melammed* «maestro», *Prov.* 5,13; *Sal.* 119,99) e lo studente «figlio». Inoltre è logico ritenere che l'aggettivo *hākām* fosse applicato al maestro di sapienza, se teniamo presenti, tra gli altri testi, *Prov.* 13,14; 22,17; *Sir.* 38,24;⁷³ 50,27 s. Per queste ragioni ci pare infondata l'opinione di Whybray secondo cui sarebbe improbabile che il termine *hākāmim* potesse essere applicato a sapienti di professione.⁷⁴

3. Dai sapienti ai rabbi

In tutti i sistemi religiosi si osservano di tanto in tanto autentiche innovazioni che comportano un certo grado di rottura con il passato e l'a-

70. Non è escluso che gli alunni vivessero nella casa del maestro, a giudicare dall'uso del verbo *ljn* «pernottare» in testi come *Prov.* 15,31 e *Sir.* 51,23.

71. Il libro dei Proverbi corrisponde molto bene a questo tipo d'insegnamento.

72. Su questo tipo d'istruzione e i suoi destinatari cfr. R. Gordis, *The Social Background of Wisdom Literature*: HUCA 18 (1944) 77-118; B. Kovacs, *Is There a Class-Ethic in Proverbs?*, in J.L. Crenshaw - J.T. Willis, *Essays in Old Testament Ethics. In Memoriam J.P. Hyatt*, New York 1974, 171-189; B.V. Malchow, *A Manual for Future Monarchs*: CBQ 47 (1985) 238-245.

73. Su questo testo si veda J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheits-theologie bei Ben Sira*, Bonn 1971, 118-120; Idem, *Sir.* 38,24-39,11. *Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zur Gestalt und Werk Ben Siras*, in M. Gilbert (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux 1979, 296-311.

74. Cfr. R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition*, 31-48.

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'incentra 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 *turh* 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. Vilchez 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.