

Percorsi di fede

6

I libri sapienziali

I testi di riferimento per l'esame dell'argomento trattato in seguito sono:

Gerard von Rad
La Sapienza in Israele
Ed. Marietti

Maurice Gilbert
La Sapienza del cielo
Ed. San Paolo

e altre cosette pescate qua e là; come sempre le "cose belle" sono le loro e le sciocchezze sono ...
le mie!

Buona lettura.

Premessa

In un periodo in cui hanno diritto di cittadinanza anche le idee più strampalate e paradossali come quelle sostenute dai “terrapiattisti”, oppure hanno apparente valore reale i comportamenti di quelli che sembra ritengano come la diplomazia e la politica siano in fondo solo l’arte di dire bugie restando seri, forse non è tempo sprecato cercar di mantenere un onesto equilibrio nelle proprie opinioni personali ricorrendo a qualche punto di riferimento più sicuro e stabile.

Per questo motivo mi è sembrato utile prendere in esame i Libri sapienziali della Bibbia, il cui generale contenuto tratta, appunto, di quell’elemento indispensabile che occorre ricercare e utilizzare per agire e pensare in modo equilibrato e realmente umano, la sapienza, ma essi inscindibilmente e addirittura indispensabilmente insieme trattano della Sapienza, perché senza relazionarsi a Dio Trinità, l’umano invariabilmente perde l’orientamento (Adamo ed Eva *docent*). Occorre, quindi, una precisa premessa che guidi ad un corretto approccio a questo tema.

Immaginandoli dall’esterno, può sembrare che l’argomento dei libri sapienziali coincida con una ricerca di “etica”, cioè di quel ramo della filosofia che analizza il comportamento ritenuto “corretto”, il “buon modo di pensare”, i “valori giusti” che si dovrebbero seguire in ogni circostanza; oppure la sapienza studi le “norme” che l’individuo dovrebbe sempre utilizzare nella propria vita quotidiana; oppure, che essere sapienti coincida con la conoscenza e la pratica della “morale”, parola questa che sta ad indicare la condotta diretta dalle regole comunemente accettate, ovvero, la guida secondo la quale l’umano dovrebbe agire nella ricerca del corretto legame tra il comportamento personale ed i “valori corretti” e, tramite essi infine, regolare i rapporti con la varia comunità dei suoi “compagni di viaggio”, quindi giungere a ipotizzare che “sapienza”, “etica” e “morale” siano in fondo più o meno dei sinonimi.

Partire da questo presupposto, dettato dalla pratica ormai abituale di semplificare i concetti e restarne alla superficie, perché il nostro generalizzato “vivere di corsa” non dà più il tempo necessario a riflettere e meditare bene, sarebbe errato.

La sapienza biblica, che ci mostra la via più corretta per ricercare la sapienza umana in senso assoluto, specifica che voler capire i misteri del mondo e del cuore umano, non è uno sforzo che si compia da profani, ovvero esprimendosi in chiave più moderna, non è un concetto “laico”.

Per la sua ricerca non si può riporre la fiducia solo nella nostra intelligenza e nella nostra capacità speculativa, doti umane di cui in breve la ricerca della sapienza mette in risalto gli ampi limiti.

La sapienza che i libri biblici espongono più che dell’intelligenza si fida della realtà concreta che ci circonda, alla quale gli antichi sapienti riconoscevano la dote fondamentale della stabilità e della costanza nel tempo, e per questo motivo d’aver la capacità intrinseca d’orientare le menti verso la ricerca intellettuale vera e stabile, indicando con maggiore sicurezza le vie della felicità agli uomini, che invece sono ben più provvisori, caduchi, limitati e mortali di ciò che li circonda.

L’ordine esistente nel creato e nella realtà circostante era una premessa fondamentale per il lavoro di ricerca della sapienza; la realtà era per i sapienti un mondo affascinante, per quello che aveva di chiaro e intelligibile, ma anche per quel che aveva di opaco e inesplorabile.

Gli autori dei libri sapienziali fecero in fretta a capire che quell’ordine che li circondava non solo rendeva possibile la loro ricerca e le loro indagini, fornendo loro una struttura solida a cui riferirsi ed anche mostrando loro i presupposti logici per iniziarla, ma che questa pre-esistente realtà stabile si imponeva su di loro: non erano loro i padroni di quell’ordine, ne avevano semplicemente il libero accesso, e solo fino a un certo punto!

Dunque, proprio perché non tutto è comprensibile all’umano, fu subito ben chiaro che il Padrone di quell’ordine è Colui che lo ha stabilito e lo mantiene, Dio, il Creatore.

Dando fiducia a quell'ordine, i sapienti antichi scoprirono così l'onnipotenza divina, a cui implicitamente davano fede nel mettersi in via di ricerca della sapienza.

In fondo, la loro impresa intellettuale era un atto di fede in quel Dio che fece il mondo e l'umano con ordine.

Dunque, la ricerca della sapienza non è un "lavoro laico", è un impegno che presuppone in partenza la fede in Dio.

I libri sapienziali insegnano che incontrando il punto nel quale ogni mente e ogni indagine si ferma e segna il passo, occorre accettare ciò che ci supera e riconoscerci il nostro limite. (ogni sforzo puramente scientifico mai colmerà l'abisso della conoscenza, perché alla creatura non è dato di raggiungere, sol da sé stessa, il Creatore e la comprensione della pienezza della sua opera).

Ciò non perché si debba supporre che l'ordine della realtà abbia un po' perso il suo senso e abbia un po' "deragliato dai binari", ma invece perché il Padrone di questo mondo, che lo conosce fino in fondo, ha un buon motivo per tenerlo in parte nascosto all'umano.

Accettando il limite e il mistero, ai sapienti autori di questi testi non toccava più altro che, pur indagando attivamente e coscienziosamente, prostrarsi nell'adorazione di quel Dio che si dimostrava infinitamente più intelligente di loro. (questa è anche l'opinione attuale del Prof. Zichichi, uno dei maggiori scienziati del nostro tempo: lo studio della fisica, avanzando e scoprendo, ci dimostra che il Creatore è più intelligente di noi)

Dunque, è necessario avere sin da principio la consapevolezza che la lettura dei Libri sapienziali dell'Antico Testamento non può coincidere con la semplice attesa di poter conoscere i risultati d'una attenta ricerca umana di etica o morale e quindi fruirne gratis, in una sorta di corso accelerato, ma ha la necessità d'essere compresa, sostenuta e illuminata dalla fede personale.

La ricerca della sapienza necessita di un personale rapporto intimo con Dio.

Occorre una fede che lasci serenamente aperta la porta al mistero, senza timore o disappunto, nella coscienza che la comprensione del nostro limite non esaurisce certo il mistero del disegno di Dio su ciascuno di noi. Come, in effetti, non lo esaurisce nemmeno la morte stessa.

A noi, che veniamo dopo il Nuovo Testamento, può essere molto utile ricordare, leggendo e riflettendo su queste splendide pagine dell'Antico Testamento, che l'approccio corretto di ogni nostra umana ricerca, quindi anche della ricerca della sapienza, ha come via d'indirizzo e come logico sottofondo spirituale il richiamare alla mente la preghiera di Gesù: "Padre nostro, che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo Regno, sia fatta la tua volontà ... ". Questi sono tutti "spunti sapienziali" che condensano e propongono alla nostra intelligenza e alla nostra fede l'accesso immediato all'interno dell'infinita sapienza espressa nella "preghiera della Sapienza" (la Sapienza del N.T. è Cristo Gesù, uomo e Figlio di Dio; solo in Lui si rende finalmente manifesto il grande mistero della creazione e del disegno salvifico universale).

Il Padre nostro è la "preghiera sapiente" di Colui che viene dal cielo. Egli fattosi uomo in terra è stato il perfetto adoratore del Padre, il perfetto ubbidiente, il perfetto artefice del Regno, ci ha lasciato il vero pane necessario e "supersostanziale" (infatti il termine greco *epiousion*, che fa riferimento alla *usia* cioè alla sostanza, si può tradurre come *quotidiano* o come *supersostanziale* o *essenziale*, è il pane di ogni giorno perché è il solo pane essenziale per l'umano), offrendo sé stesso, subendo il patibolo pur senza sue colpe, perdonando i nemici che l'uccisero (anche noi vi abbiamo concorso), in questo modo liberandoci per sempre dal male che avevamo meritato.

Può essere utile a supporto di questa impostazione scelta dagli antichi sapienti, apparentemente arcaica, un po' troppo sempliciotta e "non scientifica", riportare qui qualche spunto tratto dalla recentissima enciclica "*Laudato si'*" di papa Francesco.

5) L'autentico sviluppo umano possiede un carattere morale e presuppone il pieno rispetto della persona umana, ma deve prestare attenzione anche al mondo naturale e «tener conto della natura di ciascun essere e della sua mutua connessione in un sistema ordinato». Pertanto, la capacità dell'essere umano di trasformare la realtà deve svilupparsi sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio.

6) Il mio predecessore Benedetto XVI ha rinnovato l'invito a «eliminare le cause strutturali delle disfunzioni dell'economia mondiale e correggere i modelli di crescita che sembrano incapaci di garantire il rispetto dell'ambiente». Ha ricordato che il mondo non può essere analizzato solo isolando uno dei suoi aspetti, perché «il libro della natura è uno e indivisibile» e include l'ambiente, la vita, la sessualità, la famiglia, le relazioni sociali, e altri aspetti. Di conseguenza, «il degrado della natura è strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana». Papa Benedetto ci ha proposto di riconoscere che l'ambiente naturale è pieno di ferite prodotte dal nostro comportamento irresponsabile. Anche l'ambiente sociale ha le sue ferite. Ma tutte sono causate in fondo dal medesimo male, cioè dall'idea che non esistano verità indiscutibili che guidino la nostra vita, per cui la libertà umana non ha limiti. Si dimentica che «l'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea sé stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura». Con paterna preoccupazione ci ha invitato a riconoscere che la creazione risulta compromessa «dove noi stessi siamo le ultime istanze, dove l'insieme è semplicemente proprietà nostra e lo consumiamo solo per noi stessi. E lo spreco della creazione inizia dove non riconosciamo più alcuna istanza sopra di noi, ma vediamo soltanto noi stessi».

9) Allo stesso tempo Bartolomeo (il Patriarca ortodosso di Costantinopoli) ha richiamato l'attenzione sulle radici etiche e spirituali dei problemi ambientali, che ci invitano a cercare soluzioni non solo nella tecnica, ma anche in un cambiamento dell'essere umano, perché altrimenti affronteremmo soltanto i sintomi. Ci ha proposto di passare dal consumo al sacrificio, dall'avidità alla generosità, dallo spreco alla capacità di condividere, in un'ascesi che «significa imparare a dare, e non semplicemente a rinunciare. È un modo di amare, di passare gradualmente da ciò che io voglio a ciò di cui ha bisogno il mondo di Dio. È liberazione dalla paura, dall'avidità e dalla dipendenza». Noi cristiani, inoltre, siamo chiamati ad «accettare il mondo come sacramento di comunione, come modo di condividere con Dio e con il prossimo in una scala globale. È nostra umile convinzione che il divino e l'umano si incontrino nel più piccolo dettaglio della veste senza cuciture della creazione di Dio, persino nell'ultimo granello di polvere del nostro pianeta».

11) La sua testimonianza (di S. Francesco) ci mostra anche che l'ecologia integrale richiede apertura verso categorie che trascendono il linguaggio delle scienze esatte o della biologia e ci collegano con l'essenza dell'umano. Così come succede quando ci innamoriamo di una persona, ogni volta che Francesco guardava il sole, la luna, gli animali più piccoli, la sua reazione era cantare, coinvolgendo nella sua lode tutte le altre creature. Egli entrava in comunicazione con tutto il creato, e predicava persino ai fiori e «li invitava a lodare e amare Iddio, come esseri dotati di ragione». La sua reazione era molto più che un apprezzamento intellettuale o un calcolo economico, perché per lui qualsiasi creatura era una sorella, unita a lui con vincoli di affetto. Per questo si sentiva chiamato a prendersi cura di tutto ciò che esiste. Il suo discepolo san Bonaventura narrava che lui, «considerando che tutte le cose hanno un'origine comune, si sentiva ricolmo di pietà ancora maggiore e chiamava le creature, per quanto piccole, con il nome di fratello o sorella». Questa convinzione non può essere disprezzata come un romanticismo irrazionale, perché influisce sulle scelte che determinano il nostro comportamento. Se noi ci accostiamo alla natura e all'ambiente senza questa apertura allo

stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati. Viceversa, se noi ci sentiamo intimamente uniti a tutto ciò che esiste, la sobrietà e la cura scaturiranno in maniera spontanea. La povertà e l'austerità di san Francesco non erano un ascetismo solamente esteriore, ma qualcosa di più radicale: una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e di dominio.

12) D'altra parte, san Francesco, fedele alla Scrittura, ci propone di riconoscere la natura come uno splendido libro nel quale Dio ci parla e ci trasmette qualcosa della sua bellezza e della sua bontà: «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (*Sap* 13,5) e «la sua eterna potenza e divinità vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (*Rm* 1,20). Per questo chiedeva che nel convento si lasciasse sempre una parte dell'orto non coltivata, perché vi crescessero le erbe selvatiche, in modo che quanti le avrebbero ammirate potessero elevare il pensiero a Dio, autore di tanta bellezza. Il mondo è qualcosa di più che un problema da risolvere, è un mistero gaudioso che contempliamo nella letizia e nella lode.

65) Senza riproporre qui l'intera teologia della Creazione, ci chiediamo che cosa ci dicono i grandi racconti biblici sul rapporto dell'essere umano con il mondo. Nel primo racconto dell'opera creatrice nel libro della Genesi, il piano di Dio include la creazione dell'umanità. Dopo la creazione dell'uomo e della donna, si dice che «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa *molto buona*» (*Gen* 1,31). La Bibbia insegna che ogni essere umano è creato per amore, fatto ad immagine e somiglianza di Dio (cfr *Gen* 1,26). Questa affermazione ci mostra l'immensa dignità di ogni persona umana, che «non è soltanto qualche cosa, ma qualcuno. È capace di conoscersi, di possedersi, di liberamente donarsi e di entrare in comunione con altre persone». San Giovanni Paolo II ha ricordato come l'amore del tutto speciale che il Creatore ha per ogni essere umano «gli conferisce una dignità infinita». Coloro che s'impegnano nella difesa della dignità delle persone possono trovare nella fede cristiana le ragioni più profonde per tale impegno. Che meravigliosa certezza è sapere che la vita di ogni persona non si perde in un disperante caos, in un mondo governato dalla pura casualità o da cicli che si ripetono senza senso! Il Creatore può dire a ciascuno di noi: «Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto» (*Ger* 1,5). Siamo stati concepiti nel cuore di Dio e quindi «ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario».

66) I racconti della creazione nel libro della Genesi contengono, nel loro linguaggio simbolico e narrativo, profondi insegnamenti sull'esistenza umana e la sua realtà storica. Questi racconti suggeriscono che l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato. L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate. Questo fatto ha distorto anche la natura del mandato di soggiogare la terra (cfr *Gen* 1,28) e di coltivarla e custodirla (cfr *Gen* 2,15). Come risultato, la relazione originariamente armonica tra essere umano e natura si è trasformato in un conflitto (cfr *Gen* 3,17-19). Per questo è significativo che l'armonia che san Francesco d'Assisi viveva con tutte le creature sia stata interpretata come una guarigione di tale rottura. San Bonaventura disse che attraverso la riconciliazione universale con tutte le creature in qualche modo Francesco era riportato allo stato di innocenza originaria. Lungi da quel modello, oggi il peccato si manifesta

con tutta la sua forza di distruzione nelle guerre, nelle diverse forme di violenza e maltrattamento, nell'abbandono dei più fragili, negli attacchi contro la natura.

67) Noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data. Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr *Gen 1,28*), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa.

68) Questa responsabilità di fronte ad una terra che è di Dio, implica che l'essere umano, dotato di intelligenza, rispetti le leggi della natura e i delicati equilibri tra gli esseri di questo mondo, perché «al suo comando sono stati creati. Li ha resi stabili nei secoli per sempre; ha fissato un decreto che non passerà» (*Sal 148,5b-6*). Ne consegue il fatto che la legislazione biblica si soffermi a proporre all'essere umano diverse norme, non solo in relazione agli altri esseri umani, ma anche in relazione agli altri esseri viventi: «Se vedi l'asino di tuo fratello o il suo bue caduto lungo la strada, non fingerai di non averli scorti [...]. Quando, cammin facendo, troverai sopra un albero o per terra un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta covando gli uccellini o le uova, non prenderai la madre che è con i figli» (*Dt 22,4.6*). In questa linea, il riposo del settimo giorno non è proposto solo per l'essere umano, ma anche «perché possano godere quiete il tuo bue e il tuo asino» (*Es 23,12*). Così ci rendiamo conto che la Bibbia non dà adito ad un antropocentrismo dispotico che non si interessi delle altre creature.

71) Anche se «la malvagità degli uomini era grande sulla terra» (*Gen 6,5*) e Dio «si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra» (*Gen 6,6*), tuttavia, attraverso Noè, che si conservava ancora integro e giusto, Dio ha deciso di aprire una via di salvezza. In tal modo ha dato all'umanità la possibilità di un nuovo inizio. Basta un uomo buono perché ci sia speranza! La tradizione biblica stabilisce chiaramente che questa riabilitazione comporta la riscoperta e il rispetto dei ritmi inscritti nella natura dalla mano del Creatore.

76) Per la tradizione giudeo-cristiana, dire "creazione" è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale.

79) In questo universo, composto da sistemi aperti che entrano in comunicazione gli uni con gli altri, possiamo scoprire innumerevoli forme di relazione e partecipazione. Questo ci porta anche a pensare l'insieme come aperto alla trascendenza di Dio, all'interno della quale si sviluppa. La fede ci permette di interpretare il significato e la bellezza misteriosa di ciò che accade. La libertà umana può offrire il suo intelligente contributo verso un'evoluzione positiva, ma può anche aggiungere nuovi mali, nuove cause di sofferenza e momenti di vero arretramento. Questo dà luogo all'appassionante e drammatica storia umana, capace di trasformarsi in un fiorire di liberazione, crescita, salvezza e amore, oppure in un percorso di decadenza e di distruzione reciproca. Pertanto, l'azione della Chiesa non solo cerca di ricordare il dovere di prendersi cura della natura, ma al tempo stesso «deve proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di sé stesso».

Si possono ritrovare nell'enciclica molti altri spunti riferibili alla correttezza del pensiero degli antichi sapienti, ma penso che questi siano più che sufficienti a dimostrare l'ancor viva attualità della loro

impostazione (che ci apparirà veramente lungimirante quando misureremo la distanza di millenni e la varietà degli ambienti in cui essa si è formata).

Introduzione

I libri dell'Antico Testamento considerati "sapienziali" sono cinque:

- il libro dei Proverbi,
- Giobbe,
- L'Ecclesiaste o Qohèlet,
- il libro di Ben Sira, chiamato anche Siracide di Salomone,
- il libro della Sapienza, o Sapienza di Salomone.

Occorre aggiungere che la sapienza, così com'è intesa nell'A.T., ispira anche molti altri passi in libri biblici che sono catalogati in altri raggruppamenti, come ad es. i libri storici (ad es. il Libro di Ester o quello dei Maccabei), quindi anche questi brani potrebbero esser giustamente considerati "sapienziali".

Si potrebbe giungere perfino ad affermare, con indubbio buon senso, che la sapienza è l'humus che permea tutta la Sacra Scrittura ebraica (ad es. gran parte del Pentateuco è un testo di chiara origine sapienziale).

Nell'uso dell'Antico Testamento che la liturgia della Parola fa nella S. Messa i libri sapienziali fanno la figura dei parenti poveri, e questo è già un primo ottimo motivo per riparare a questa "dimenticanza", ma la ragione più importante del rinnovato recente interesse per questa parte di Sacra Scrittura, però, dipende dal fatto che la loro conoscenza è stata completamente rinnovata dalle scoperte del XX° Sec.

Fino alla metà del XIX° Sec. si riteneva pacificamente che la sapienza biblica fosse la più antica dell'umanità e quindi la "madre" di tutte le altre.

La Scrittura indicava, infatti, la sapienza di Salomone come il modello e l'archetipo di tutti gli antichi sapienti, perché la sapienza di Israele, essendo inserita nella Bibbia ebraica, era quella di cui si erano ben mantenute le tracce scritte.

Nel 1828, grazie all'archeologo Champollion e al rinvenimento della stele di Rosetta, venne decifrata l'antica lingua egiziana. Ciò dette progressivamente accesso a testi sapienziali dell'epoca faraonica, i più antichi dei quali risalivano al terzo millennio a. C., quando di testi biblici scritti non ne esisteva nessuno.

Analoghe scoperte s'aggiunsero verso la metà dello stesso secolo, quando anche le civiltà mesopotamiche cominciarono a svelare a poco a poco i loro segreti con la comprensione dei caratteri cuneiformi delle loro antiche scritture e con il rinvenimento archeologico di enormi quantità di "tavole" antichissime (almeno 3500 anni a. C.), così che si poté cominciare ad analizzarle e studiarle (sono talmente tante che la più parte è ancora da tradurre).

Con queste scoperte la sapienza biblica si presenta in una luce completamente nuova, essa è inserita di fatto in un ampio contesto culturale che abbraccia l'intero Medio Oriente.

Ben lungi dall'essere considerabile come la più antica e la "madre" di tutte le altre, la sapienza biblica rappresenta piuttosto solo lo specifico contributo d'Israele a una corrente molto ampia di pensiero che le è antecedente e di cui anche Israele, in parte, beneficia.

Più recentemente ancora, dal 1947, la decifrazione di testi sapienziali ebraici prima sconosciuti e allora ritrovati nelle grotte di Qumran, dimostra che la corrente sapienziale continuava a svilupparsi anche nel periodo proto-cristiano, tra l'ultimo secolo prima di Cristo e il primo dopo Cristo.

A questo fatto si deve aggiungere che lo sviluppo del metodo moderno di esegesi dei testi biblici ha evidenziato che un'enorme quantità di testi nei Vangeli e nelle lettere degli Apostoli, soprattutto in Paolo, vede in Gesù un maestro di sapienza e spesso lo presenta con i lineamenti tipici e gli stessi attributi linguistici e concettuali della Sapienza divina come essa appare descritta nell'A. T.

Ebbene, queste scoperte negli studi sul N. T. hanno fatto comprendere che questi testi s'inseriscono, tutti quanti, in un'unica tradizione che li ispira. Gli scritti sapienziali di tutto il Medio Oriente vennero, infatti, ricopiati per secoli, esercitando un preponderante influsso sulla cultura di quei popoli.

Il fatto che la sapienza medio-orientale antica sia stata trascritta e conservata è unico nella storia mondiale, se appena si eccettua un libro di Confucio (VI°-V° Sec. a. C.), che comunque è assai posteriore alle più antiche sapienze egiziane e mesopotamiche.

Lo scritto di contenuto sapienziale permise una trasmissione di idee che facilitò la formazione culturale e l'educazione delle classi sociali elevate delle nazioni e costituì la base degli scambi interculturali tra i popoli mediorientali.

Sfortuna volle che quasi tutto di quelle antiche sapienze andasse perduto, spesso prima dell'era cristiana, eccetto quelle che la Bibbia preziosamente conservava (il colpo di grazia fu l'incendio della Biblioteca d'Alessandria ordinato dal califfo Omar nel 642 d. C. che, tuttavia, suggellò un già lungo periodo di decadenza e di incuria che aveva compromesso la buona conservazione della raccolta di settecentomila volumi di tutti i tipi di scienze, provenienti dall'intero mondo antico).

Infine, mentre si andavano scoprendo i sapienti dell'antico Medio Oriente, nel XX° Sec. ci si è resi conto che pure in Africa esiste la trasmissione di una sapienza antica e ancestrale il cui ruolo nella sua società è fondamentale. Tale trasmissione è puramente orale e, prima che la società moderna la faccia sparire, la si sta raccogliendo e scrivendo, scoprendo incredibili profonde analogie con quella dell'A.T. anche se i due ambiti culturali sono assai diversi.

Attualmente perfino nel mondo occidentale si stanno raccogliendo e catalogando i proverbi e i detti popolari; strutturandoli secondo i dialetti, le lingue e le diverse regioni di provenienza.

Si comprende sempre meglio che esiste uno strato profondo di sapienza, comune a tutti gli uomini, anche se, indubbiamente, l'Occidente deve il suo maggior sviluppo culturale ai Greci e ai Romani e non all'oriente.

Quando e come si sono formati, così come noi oggi li conosciamo, i Libri sapienziali ebraici?

Nell'epoca persiana, al ritorno dall'esilio babilonese (la deportazione di tutta l'élite religiosa e civile ebraica durò dal 597 al 539 a. C.), iniziò il tentativo dei rimpatriati di salvare l'essenziale del patrimonio religioso e letterario d'Israele che, era andato quasi totalmente perduto nella distruzione del Tempio (597 a. C.) e della città di Gerusalemme (587 a. C.), con la conseguente fine del regno di Giuda.

In questo periodo iniziò la raccolta di varie collezioni sapienziali che formarono il Libro dei Proverbi, attribuito al patrocinio del famoso sapiente re Salomone, ma che contiene anche raccolte attribuite esplicitamente a personaggi stranieri (Agur Pro 30, 1-14 e Lemuel Pro 31, 1-9) e un nucleo, forse rielaborato dal redattore del libro, di collezioni ben anteriori all'epoca persiana.

Questo testo subì modifiche nel corso del tempo, visto che l'antica versione greca detta dei Settanta (Alessandria d'Egitto tra il III° e il II° Sec. a. C.) dispone le collezioni in un ordine diverso dall'attuale. Questo Libro dei Proverbi formò il primo "*corpus sapienziale*" della Bibbia ebraica.

Un successivo ampliamento accoglie tra i libri sapienziali ebraici Giobbe e Qohèlet, i cui contesti di formazione sono però molto diversi tra loro: Giobbe è opera di un genio vissuto probabilmente durante il periodo dell'esilio nella prima metà del V° Sec. a. C., mentre Qohèlet dovrebbe essere stato composto nel III° Sec. a. C. sotto il dominio del Lagidi, gli eredi egiziani di Alessandro Magno. Solo questi tre testi fanno parte della Bibbia ebraica, elencati tra gli "Scritti" (la Bibbia ebraica è divisa in tre parti: Pentateuco, Profeti-Storici, Scritti) dunque non formanti una parte "sapienziale" a sé stante. Non c'è nulla di formale nella Bibbia ebraica che li tenga riuniti tra loro e li differenzi tra gli altri libri.

La versione greca della Bibbia ebraica, appunto la Settanta, contiene anche altre due opere sapienziali, quella di Ben Sira e il libro della Sapienza di Salomone.

Ben Sira scrisse in ebraico a Gerusalemme all'inizio del II° Sec. a. C., quando Gerusalemme era sotto il dominio dei Seleucidi di Antiochia, e la sua sapienza ha i tratti della corrente sapienziale del Medio Oriente.

La Sapienza di Salomone è un prodotto d'ambiente giudaico, ma proveniente dalla diaspora alessandrina. L'autore è anonimo, scrisse direttamente in greco usando un genere letterario tipicamente retorico greco, molto ricco di riferimenti culturali greco-ellenistici, ma mantenendosi sempre aderente alla cultura ebraica della tradizione.

Con questo testo si esce dalla corrente sapienziale mediorientale e si entra nella cultura greca, certamente è stato scritto nel I° Sec. a.C., molto probabilmente negli anni 30-20 a. C. sotto l'imperatore Augusto.

Nessuno di questi due libri è stato accolto nel canone ebraico; per la Sapienza di Salomone lo si può capire essendo stato scritto direttamente in greco e in un periodo molto tardo, per Ben Sira si tratta invece di un testo che fu accolto inizialmente dal giudaismo palestinese che lo apprezzò nel suo bell'ebraico, ma poi via via fu "dimenticato" e rimase solo nella versione dei Settanta, da cui i cristiani l'hanno ereditato e accolto nel loro Canone assieme alla Sapienza di Salomone.

In realtà non proprio tutti i cristiani perché protestanti e anglicani non li riconoscono, mentre cattolici e ortodossi sì.

Che cosa caratterizza questi testi, così che sono stati raccolti in un "corpus sapienziale" specifico nel Canone della Sacra Scrittura cattolica?

Più direttamente e semplicemente perché sono i testi biblici in cui con maggior frequenza ricorrono le parole "sapienza" e "sapiente", ed è questo il solo tema che i cinque libri vogliono trattare.

Nelle lingue originali sono, quasi sempre, scritti in poesia e non in prosa, sono dei veri poemi.

Ma, più in profondità, li accomuna l'atteggiamento degli autori che si differenziano da tutti gli altri autori biblici, infatti non raccontano il passato storico di Israele, non promulgano Leggi, non profetizzano in nome del Signore, non ne cantano le lodi per favorire la preghiera o l'azione liturgica, ma se essi pur fanno parte del popolo di Israele e ne condividono la fede, il loro atteggiamento di scrittori li rende equiparabili a tutti gli altri sapienti e filosofi medio-orientali.

I sapienti di Israele vanno oltre la prospettiva storica del loro popolo per mettersi in un orizzonte universale, sensibile alla realtà quotidiana dell'esistenza umana in quanto tale e ovunque essa sia vissuta.

Essi in modo esplicito non richiamano il lettore alla fedeltà all'alleanza con YHWH, ma piuttosto alla piena maturazione delle facoltà e delle virtù contenute nella propria natura umana.

La base del loro messaggio non è una teologia dell'alleanza, ma piuttosto una teologia della creazione, del creato.

In effetti nelle realtà quotidiane vi sono tanti fatti concreti, tante scelte da fare, decisioni da prendere, comportamenti preferibili, tanti enigmi, su cui la teologia dell'alleanza non fa alcuna luce. Su queste esperienze quotidiane i sapienti tentano, invece, di far luce il più possibile!

Non sono dei messaggeri di Dio, come Mosè e i profeti, tentano invece di usare l'intelligenza: la loro parola è il frutto di una umana e personale riflessione e meditazione, non di una rivelazione.

Mentre i profeti annunciano gli interventi di Dio nella storia e quindi ci riferiscono di comportamenti imperativi, da seguire così come sono stati loro annunciati, i sapienti, invece, solo suggeriscono degli atteggiamenti umani da adottare, la loro parola è un semplice "consiglio", con tutto il riserbo che deve avere chi suggerisce sulla base della propria esperienza (che non è mai assoluta).

Se tutti testi biblici si propongono di guidare l'umanità alla felicità, i libri sapienziali vedono la felicità come la riuscita della vita nelle sue dimensioni più immediate e concrete; insegnano il saper fare e il saper vivere in tutti campi dell'esistenza non toccati dalla "legge" e dai "profeti" (le prime due categorie di libri biblici ebraici).

I sapienti ebbero dei discepoli e fondarono delle "scuole" (Sir 51, 23), ma mentre quelle dei "maestri" e dei "profeti" erano "scuole carismatiche", le loro erano scuole di "buona educazione".

Sono dei "moralisti", nel senso che evidenziano il danno delle immoralità e dell'ingiustizia.

Non proclamano le "esigenze di Dio" in quanto tali, ma tuttavia sono dei religiosi. La sapienza d'Israele non è laica né secolare e fa spazio al Dio di Israele che è percepito come l'unico Dio e il Creatore del cielo e della terra.

Chi non si è mai soffermato a studiare l'intricata composizione dei testi biblici, del tempo della loro progressiva stesura e delle aree geografiche di provenienza dei vari autori, normalmente presume che i primi libri siano i più antichi e che siano stati subito scritti così come li troviamo ora, quindi sembrerà strano che, invece, proprio solo a partire dall'ingresso nella Bibbia ebraica del Libro dei Proverbi, il profetismo biblico concepì chiaramente YHWH come l'unico Dio creatore del cielo e della terra, vedi il "secondo Isaia" (i capp. 40-66 di Isaia che sono chiaramente post-esilici), oppure il lavoro della classe sacerdotale di Gerusalemme, che comprese e redasse solo allora la prima pagina della Genesi, la pagina della creazione in sette giorni. (l'intera opera di rielaborazione e sistemazione organica dell'antico testo di Genesi fu fatta dai sacerdoti del Tempio di Gerusalemme nel VI° e V° Sec. a. C.).

Quando il modo d'agire di Dio nell'esistenza umana diverrà misterioso (vedi Giobbe e Qohèlet), nel senso di incomprensibile e imprevedibile all'intelligenza umana, la sapienza biblica lascerà intravedere tutto il suo tremendo disagio.

Quel Dio che tace e appare tanto lontano però non verrà mai negato o escluso dalla riflessione.

Quando infine, con Ben Sira e la Sapienza di Salomone, la sapienza biblica avrà raggiunto una maggior serenità, questo avverrà perché l'opera del Signore nell'antica storia delle origini d'Israele sarà apparsa al sapiente-credente come "profondamente umanistica", come una sapienza d'ordine superiore, in cui la storia sacra si rivela nella sua sapiente dimensione universale.

Ci sono, dunque, dei validi motivi per abbracciare i cinque libri in un solo corpus, anche se i generi letterari con cui sono scritti sono profondamente diversi.

La forma letterale base è il proverbio o la massima, come in tutta la letteratura sapienziale medio-orientale ma, vi sono anche le favole, le domande enigmatiche, i proverbi numerici, le parabole, le liste di analogie, i racconti.

Con l'uso delle analogie spesso si intende aiutare la memorizzazione dell'insegnamento (Gb 38, 2-40, 5 e Sir 42, 15-43, 33).

Un ultimo fatto che accomuna questi testi e rende plausibile la loro raccolta in un'unità sostanziale di senso, è che l'uso approfondito della sapienza umana li porta tutti a riflettere sulla Sapienza divina, pur se per vie molto diverse.

Si tratta dunque di un florilegio di testi che è bene leggere nei loro reciproci rapporti, senza cancellare l'originalità di ciascuno.

Il libro dei Proverbi

Il contesto di formazione

Il periodo dell'esilio a Babilonia (VI° Sec. a.C.) fu per i deportati di Gerusalemme e di Giuda (l'élite sociale d'Israele) il tempo della presa di coscienza e della conversione, perché nella loro cultura quanto stava accadendo era la conseguenza certa del loro "peccato", della loro mancanza di coerenza con l'alleanza a YHWH.

In questa difficile congiuntura li accompagnavano i sacerdoti del Tempio e i profeti, tra loro c'erano Ezechiele e il "secondo Isaia".

Dopo che Ciro nel 538 a. C. aveva autorizzato il ritorno al loro paese, la comunità di coloro che progressivamente tornarono si mise a salvare dalla rovina tutto quel che ancora era possibile.

Si cominciò così a recuperare e a sistemare il patrimonio letterario e religioso ereditato dagli avi. Non era solo una forma di espiatione della "colpa", ma era la presa di coscienza della fondamentale importanza di questi testi in quanto essi costituivano la vera ossatura costitutiva della nazione ebraica.

In quell'epoca si mise mano alla stesura definitiva del Pentateuco e della Legge mosaica.

Alla luce di quanto era accaduto si riconobbe la verità dell'opera dei profeti, la loro predicazione venne riconosciuta e accettata, i loro scritti vennero raccolti, riletti e sistemati sotto il nome di ciascuno di loro.

Tra i passati re d'Israele l'attenzione e la riflessione si concentrò su Davide e su Salomone. Al primo vennero uniti i Salmi, al secondo, seguendo la narrazione di 1Re 3, fu attribuito l'insieme della sapienza nei testi che fu possibile recuperare e riorganizzare.

Fu così che venne costituito il libro dei Proverbi, che ebbe il titolo di: "Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele".

La struttura del libro.

Il libro si chiama così dalla sua prima parola del testo ebraico "*meshelei*" cioè "proverbi", nel senso etimologico di "liberare, trarre fuori"; potremmo liberamente sintetizzare questa intestazione dicendo "trarre fuori la sapienza dall'esperienza".

Dopo una lunga introduzione (Pro 1-9), che venne composta per l'occasione, furono inserite sette collezioni di proverbi e, come conclusione, si pose il ritratto della "donna forte" (Pro 31, 10-31), anch'esso tracciato dai redattori, probabilmente fin dal tempo dell'esilio babilonese.

Le differenze tra le sette collezioni e la loro cornice redazionale salta agli occhi. La cornice è costituita da lunghi testi, le collezioni da semplici proverbi o da detti sapienziali poco elaborati, molto brevi.

Ecco la lista delle sette collezioni:

1. "Proverbi di Salomone" (Pro 10, 1-22, 16)
2. "Parole di sapienti" (Pro 22, 17-24, 22)
3. "Anche queste sono parole dei sapienti" (Pro 24, 23-34)
4. "Ecco ancora dei proverbi di Salomone, trascritti dagli uomini di Ezechia, re di Giuda" (Pro 25-29)
5. "Parole di Agùr, figlio di Jakè, da Massa" (Pro 30, 1-14)
6. Una collezione senza titolo di proverbi numerici (Pro 30, 15-33)
7. "Parole di Lemuèl, re di Massa, che gli insegnò sua madre" (Pro 31, 1-9)

Sei collezioni hanno un titolo, solo quella dei proverbi “numerici” non ne ha, ma anche l’antica Settanta la riporta (pur se in un altro luogo del testo) e così ne rivendica l’autonomia dalle altre raccolte e la sua caratteristica di testo sapienziale.

I proverbi attribuiti a Salomone (in modo diretto o indiretto) formano la struttura del libro e ne occupano i tre quarti. Di quelli del secondo gruppo si riconosce che sono stati “rielaborati” al tempo di re Ezechia (715-687 a. C.).

Le prime due collezioni minori vengono dai “sapianti” e le altre da due re non israelitici, Agùr e Lemuèl, che erano di una tribù situata al nord dell’Arabia (Massa). Inserendole qui la Bibbia accoglieva quindi apertamente una sapienza straniera.

Il ruolo di Salomone

La Bibbia ci racconta che re Davide ebbe il compito di radunare le dodici tribù in un solo Stato, fu più un conquistatore che un amministratore. A suo figlio Salomone (1011-931 a. C.) si deve, invece, il compito di dare l’organizzazione al nuovo Stato: di dargli l’amministrazione, stabilire le relazioni internazionali necessarie a sopravvivere tra le grandi nazioni plurisecolari che lo attorniavano, e infine di costruire il Tempio, il luogo centrale dell’intera nazione.

Ciò che Davide creò e inaugurò, Salomone consolidò e pacificò.

Nel Libro dei Re si legge: “(Salomone) Parlò di piante, dal cedro del Libano all’issòpo che sbuca dal muro; parlò di quadrupedi, di uccelli, di rettili e di pesci”. (1Re 5, 13). Cosa significa?

Questa frase allude al fatto che Salomone fece il censimento di tutti i beni del paese che doveva iniziare ad amministrare.

Fu certo una decisione utilitaristica, perché era indispensabile conoscere la consistenza di ciò che aveva a disposizione, ma fu anche un tentativo di catalogazione di quanto esisteva entro il perimetro del neo Stato d’Israele, imitando in questo la prassi già utilizzata in modo sistematico dalle amministrazioni in Egitto e nei grandi Stati mesopotamici.

Una parte di questo “patrimonio”, giustamente ritenuta significativa, consisteva nella conoscenza autoctona custodita dalle singole tribù e, come allora era uso comune ovunque, trasmessa da una generazione all’altra in modo orale all’interno delle singole famiglie e nei clan.

Salomone, o più logicamente i sapienti di corte di quell’epoca, s’incaricarono di raccogliere e catalogare questa “conoscenza”, che era di tipo sapienziale come in ogni ambiente medio-orientale, strutturandola in raccolte.

Anche se bisogna riconoscere che la narrazione biblica della vita di Salomone è più leggendaria che storica, ci si può chiedere sino a che punto si abbia il diritto di attribuirgli la paternità di queste raccolte.

Sono stati certamente i sapienti di corte a strutturare quel che ancor oggi porta l’attribuzione di “salomonico”.

Resta il fatto che la superiore “sapienza di Salomone” è rimasta nella tradizione e che la Bibbia ebraica gli attribuisce anche il Cantico dei Cantici. Inoltre, anche l’anonimo autore dell’Ecclesiaste si farà passare per Salomone e altrettanto farà l’anonimo autore del libro della Sapienza.

Quindi, certamente Salomone è “sapiente” nel decidere di raccogliere e fissare in modo scritto quanto esisteva di “sapienziale” in Israele, ma non è certo tutta: “farina del suo sacco”!

Come nasce un proverbio e perché lo si raccoglie e tramanda?

Un proverbio ha sempre dietro di sé una lunga preistoria. Ogni proverbio è anonimo. Il nome di chi per primo lo formulò resta sconosciuto, eppure i proverbi formano il vero bene comune a tutti coloro che sono all'interno d'ogni cultura umana.

Ma prima d'arrivare a questo punto ci deve essere stata una persona dotata di un acuto spirito d'osservazione; un osservatore sagace che ha avuto una particolare attenzione per un fatto, una concomitanza, una analogia.

Una volta risvegliata la sua curiosità, l'osservatore sagace ha cercato di stabilire la solidità della sua intuizione, la concretezza di quel rapporto che ha intravisto, come si fa per esempio per stabilire in fisica il nesso tra la causa e l'effetto.

Solo la sistematicità dell'osservazione e la verifica del ripetersi delle circostanze intuite, consente all'osservatore la conferma certa per dare a ciò che ha intraveduto la sostanza di un vero principio d'indagine del reale.

Da quel punto in poi, l'osservatore sagace, potrà dedicarsi ad altre situazioni in cui osserverà il verificarsi di quel principio che ha compreso, così che sia poi in grado di porre in una precisa relazione i fatti e collegarli tra loro, anche se questi possono apparire slegati e non omogenei.

Ancor oggi qualsiasi ricerca scientifica procede con lo stesso metodo.

Quali sono i presupposti di questo modo d'agire?

Più che semplice curiosità e pazienza ci vuole soprattutto una grande fiducia nell'intelligenza umana. Solo l'intelligenza può riconoscere dalla molteplicità di osservazioni simili quale sia il principio generale che le governa.

Ma ciò presuppone anche l'intima convinzione, ben salda, che non tutto nel mondo è disordine e caos, ma che il mondo ha un suo intimo ordine, una coerenza che in esso si mantiene sempre. Altrimenti ogni ricerca non ha senso.

Comunque sia, una volta scoperto il meccanismo che collega e governa una molteplicità di fatti simili, occorre anche ben formularlo con un'espressione chiara, che colpisca l'immaginazione.

Occorre anche esprimersi nel modo più sobrio possibile (i proverbi eliminano ogni parola inutile) e in un modo che suoni bene all'orecchio, perché il proverbio dapprima lo si dice, poi lo si ripete, poi infine lo si capisce.

Qui è l'arte di esprimersi a contare in modo decisivo; essa è la vera condizione perché il proverbio si diffonda in una cultura e si trasmetta nelle generazioni. Il proverbio viene ripetuto e adottato perché esso comunica in un modo gradevole, condensato, spesso caustico, una verità universale.

Alla base di ciò c'è la certezza del sapiente che ogni intelligenza umana può trarre profitto e perfino gustare il frutto nato dal suo travaglio e dal suo metodo intellettuale.

In questo modo egli rimarca la fiducia che ha nell'intelligenza di ognuno e afferma l'universalità, presente costitutivamente nell'umano, della capacità di comprendere.

Tutto ciò sino al giorno in cui passando dall'oralità alla scrittura, codificando i proverbi in una collezione, si assicurerà la loro trasmissione da una generazione a un'altra. Questo passaggio modifica profondamente il ruolo del proverbio.

Trasmesso in modo orale poteva essere pronunciato solo al "momento giusto", quando il pronunciarlo lo inseriva nella situazione concreta in cui esso aiutava davvero a prendere la decisione giusta.

Quando i proverbi sono inseriti in collezioni, soprattutto quando esse divengono via via nel tempo delle "collezioni antiche", essi perdono completamente il contatto con il contesto in cui avevano il loro senso immediato, e divengono una "letteratura".

Questo è quanto avviene al nostro Libro dei Proverbi.

Per esempio: Geremia (Ger 31, 29) ed Ezechiele (Ez 18, 2) usarono nel suo preciso contesto il proverbio: “I padri mangiarono uva acerba e i denti dei figli si allegarono”. In quelle situazioni concrete dei loro testi il proverbio compie la sua precisa funzione sapiente, all’interno di una raccolta invece non è più comprensibile.

Inoltre in una raccolta si pone il problema di come organizzarla: in ordine alfabetico, in ordine d’argomento, in ordine di senso?

Innanzitutto occorre comprendere che, anche quando al lettore può sembrare che i proverbi siano stati raggruppati nella raccolta senza un chiaro ordine, potrebbe essere che l’autore (o gli autori o i redattori) abbia avuto un’intenzione ben più precisa e, in quel caso i proverbi apparentemente slegati tra loro siano invece inseriti in sequenze il cui fine pedagogico s’esprime nel loro accostamento, volendo con ciò formulare un insegnamento complessivo che nessuno di loro, singolarmente, era in grado di fornire.

Il senso di questa “letteratura” fatta di proverbi diveniva così quello di servire all’educazione e alla formazione culturale di allievi, cioè quel che noi pensiamo di ogni materia scolastica, con la differenza che allora in Israele era l’unica materia insegnata, oltre allo studio della Bibbia.

Che argomenti sono trattati dai proverbi?

I sapienti del libro dei Proverbi non si occuparono di scienza naturale. Quando capita di accennare a fenomeni naturali o atmosferici, oppure del mondo animale, lo fanno solo a titolo di contesto di riferimento o di confronto.

Al centro delle loro riflessioni e indagini vi è costantemente solo l’uomo. L’uomo in sé stesso, l’uomo e le sue relazioni terrene, l’uomo e la sua relazione con Dio.

Ciò che è al suo contorno, il cosmo e gli animali, sono trattati in quanto relativi all’umano.

Anche in questo modo i sapienti intendono affermare l’intrinseca coerenza del mondo. Ecco un es.

“Non c’è nebbia d’estate, non c’è pioggia alla mietitura,
e neppure situazione onorevole per lo stupido.

Il passero fugge via, la rondine s’invola,

allo stesso modo la maledizione gratuita non ha effetto” (Pro 26, 1-2)

Soprattutto i sapienti si sono concentrati sulle relazioni umane: con il re e con le autorità (Pro 16, 10-15; 25, 2-7), con la sposa, con i figli e con la loro educazione.

Si constata la presenza della povertà e il suo contrasto con la ricchezza. Alcune categorie sono giudicate negativamente, ad es. i pigri (Pro 26, 13-16). Spesso il sapiente contrappone lo stupido al sapiente; il primo è poco affidabile perché non istruito, la sua mancanza d’educazione gli rende impossibile l’autocontrollo, quel che lo identifica è la sua parola: scervellata e irriflessiva.

Chi si permette di schermire il prossimo è considerato ancor peggio, farsi gioco di tutto è impensabile per un sapiente. Ancor più ampio è lo scarto tra il sapiente (o il giusto) ed il malvagio, prova questa che l’analisi del comportamento morale rientrava nelle loro attività (Pro 10, 29-11, 6).

Siccome lo scopo dei sapienti era mostrare le vie della felicità, della maturazione personale e del successo nella vita, essi tendevano (anche un po’ troppo) a vedere un rapporto diretto tra la buona educazione (o virtù) e una buona riuscita umana della vita nei suoi aspetti concreti (i beni ecc.).

Bisogna ricordare che i sapienti, secondo la cultura ebraica, non hanno altra prospettiva che la vita di quaggiù, perché considerano che tutto si concluda nell’inazione e nel buio dello *she’ol* in cui scendono tutti i defunti, non hanno la prospettiva cristiana di un aldilà.

La loro solida certezza di una diretta relazione di causa ed effetto, tra l'essere virtuosi e l'avere una vita felice godendo di una buona reputazione (cosa che non troveremo in Giobbe che si lamenta di quelli che vivono una vita felice acquisita in modo fraudolento), deriva dal contesto in cui i proverbi delle raccolte salomoniche nacquero, dalla vita nelle piccole tribù, dove non c'era l'anonimato e tutti sapevano tutto del vicino, ed era impossibile che chi fosse disonesto non venisse scoperto o, almeno, alimentasse dei dubbi sul suo agire, sospetti che finirebbero per essere la sua rovina sociale.

I sapienti non sono degli ingenui. Il loro sapere è limitato, e ammetterlo è il primo segno della sapienza, il primo vero "sapere".

"Vedi un uomo che si prende per un sapiente?
C'è più speranza per un insensato" (Pro 26, 12)

Questo concetto si apre, alla maniera del nostro: "L'uomo propone e Dio dispone", ad affermare che tra il progetto dell'uomo e la sua effettiva realizzazione c'è un abisso imponderabile su cui l'uomo non ha alcuna presa, ed in questo essi videro il ruolo di Dio, del Dio di Israele che esercita la sua sovranità universale: "All'uomo i progetti del cuore; da Jhwh viene la risposta" (Pro 16, 1), "Il cuore dell'uomo delibera la sua via, ma Jhwh rende sicuri i suoi passi" (Pro 16, 9).

Da quest'idea sapiente originano altre applicazioni concrete: "Una casa e dei beni sono l'eredità paterna, ma Jhwh dà una donna di senno" (Pro 19, 14), la felicità non sta essenzialmente nelle cose materiali, ma piuttosto nella felicità coniugale. L'uomo è certo di ottenerla il giorno in cui sceglierà la sua sposa?

Allo stesso modo: "Si equipaggia il cavallo per il giorno della battaglia, ma a Dio appartiene la vittoria" (Pro 21, 31) Ti puoi preparare quanto vuoi ma l'esito della battaglia è indefinibile e le "battaglie" nella vita non sono solo quelle guerreggiate.

Il sapiente biblico vede Dio come il sovrano dei destini, le nostre vite sfuggono al nostro controllo: "Jhwh dirige i passi dell'uomo: come potrà l'uomo capire il suo destino?" (Pro 20, 24).

La distanza tra la nostra sapienza e l'azione di Dio è talmente grande che è bene ripetersi: "Non c'è sapienza né intelligenza né consiglio che tenga di fronte a Dio" (Pro 21, 30).

I sapienti dunque non esitano a mettersi "di fronte a Jhwh", ma qual è il loro atteggiamento religioso?

Una serie di proverbi a questo riguardo è contenuta nella prima raccolta salomonica, in essi si dice ciò che Dio considera un "abominio".

Abominio è una parola fortissima. Nel Deuteronomio si dice che chi lo commette deve essere escluso dalla comunità, ogni rapporto con lui deve cessare come si deve fare con un lebbroso, per la comunità questa persona non esiste più; in questo modo si intende sottolineare l'incompatibilità totale che c'è tra il Dio d'Israele e ogni simile comportamento.

I sapienti vedono Jhwh non solo come il Dio dell'Alleanza, ma soprattutto come il padrone assoluto dell'universo, Colui al quale nulla sfugge di quanto accade, sia nella realtà che nel "cuore dell'uomo". Cosa comporta l'abominio?

L'orgoglio (Pro 16, 5), i progetti e le macchinazioni perfide (Pro 11, 20; 15, 26), la menzogna (Pro 12, 22), le bilance false (Pro 11, 1; 20, 23), l'offerta cultuale degli empi (Pro 15, 8).

Dunque l'atto morale, anche in ciò che può avere di più intimo e personale, non è affatto separabile dal suo rapporto fondamentale con la religione.

Alcuni proverbi affermano che il modo di trattare il povero riguarda anche il suo Creatore: “Opprimere il povero è oltraggiare chi lo ha fatto; essere buono con l’infelice, invece l’onora” (Pro 14, 31 e anche 17, 5; 19, 17). Sembra di ascoltare Gesù (Mt 25, 40).

Un’altra espressione dell’atteggiamento religioso si legge in tutto il libro dei Proverbi: il timore di Dio. Questo è l’atteggiamento fondamentale dell’uomo e i testi rielaborati post-esilio lo accentuano. Timore non ha nulla a vedere con paura. Lo comprendiamo riprendendo le parole di S. Ignazio di Loyola che implora Dio che gli conceda d’avere il suo timore con queste espressioni: “Dammi l’umiltà amante, e il rispetto e la venerazione”.

Venerare implica il rispetto, l’umiltà, ma anche l’amore, così che per niente al mondo io voglia fare qualcosa che offenda o ferisca Colui che tanto mi ha dato.

Il legame tra l’agire buono e il timore di Dio è indicato da diversi proverbi, ad es. Pro 15, 33 “Il timore di Dio è scuola di sapienza, prima della gloria c’è l’umiltà”. Il prologo del libro dei Proverbi è ancora più esplicito e ultimativo: “Il timore del Signore è principio del sapere” (Pro 1, 7).

Si svela così l’opinione dei sapienti, il concetto fondamentale che guida l’aspetto religioso della loro ricerca ed è la *conditio sine qua non* che la rende possibile in ogni direzione e su ogni argomento: non si dà sapienza autentica se l’uomo non si mette anzitutto nel timore del Signore, ossia, se anche non cerca con coerenza “la conoscenza di Dio” (Pro 2, 5).

Essere sapienti significa avere un atteggiamento di disponibilità, d’apertura e di accoglienza, che rendono l’uomo permeabile a ciò che sta più in alto di lui.

La presenza delle sapienze straniere

Il manoscritto egiziano della *Sapienza di Amenemope* era stato portato al British Museum nel 1888 dall’egittologo Sir Ernest A.T. Budge (1857-1934), ma venne tradotto e pubblicato solo nel 1923 e l’anno successivo Adolf Erman (egittologo tedesco 1854-1937 autore del primo dizionario della lingua egiziana che, sulla base del suo lavoro, fu poi concluso solo nel 1961) fece un primo elenco dei possibili accostamenti di questo testo egiziano con Pro 22, 17- 23, 11

A lungo si discusse su quale dei due testi avesse influenzato l’altro, ma quando negli anni 80 si scoprì un altro frammento di questo libro di Amenemope che risaliva almeno al XII° Sec. a. C. la polemica cessò.

La fonte della sapienza biblica di quei versetti del libro dei Proverbi era quindi egiziana.

Il testo di quest’ultimo frammento, molto ben conservato, si compone di trenta sezioni o “capitoli” con una introduzione e una conclusione, il tutto scritto in poesia da Amenemope, il figlio di uno scriba che era l’intendente dei possedimenti regali e incaricato della raccolta dei cereali e delle tasse del regno egiziano. Anche il copista amanuense vi scrive il suo nome, si chiamava Senu.

Amenemope era una persona piena di umanità e di autocontrollo; trattando delle relazioni interpersonali invita all’onestà, alla generosità, all’indulgenza, mentre ripugna la violenza e così pure il desiderio di arricchire.

Gli accostamenti tra i due testi sono molto forti e in Pro 22, 20 si legge direttamente: “ecco ho scritto per te trenta massime” che, pur con le dovute cautele, appare un riferimento diretto alla struttura letteraria della *Sapienza di Amenemope*.

Pur se le “due sapienze” hanno caratteristiche molto simili e i testi sono sicuramente accostabili, non si può dire che siano “identiche”, ciascuna mantiene le sue caratteristiche. Il sapiente ebreo mantiene una sua originalità anche se con evidenza si ispira al collega egiziano; quest’ultimo è più ampio ed elaborato nello scrivere, mentre l’ebreo riporta i concetti e le raccomandazioni in modo molto più stringato.

Non si può negare che Amenemope abbia avuto influenza sui sapienti di Israele, ma questi ultimi non hanno servilmente “copiato”. La sapienza è internazionale, perciò lascia a ognuno il diritto d’essere egli stesso un sapiente “originale e autentico”.

Il contributo di Agùr

Agùr non è un personaggio citato da altri testi biblici e la complessità dell’ebraico di Pro 30, 1-14 rende ancor più difficile interpretare l’origine di questa raccolta ed anche di quella successiva di Lemuèl. L’unico riferimento chiaro è la loro città, Massa.

In Gn 25, 14 Massa è citata tra le città dei figli di Ismaele. Alcune iscrizioni assire parlano di essa già nel 734 a. C. e se ne conservano ancora tracce in altre iscrizioni del V° Sec a. C.; la sua posizione è nel nord-est dell’Arabia, in prossimità della città di Tema.

I pochi proverbi di questa collezione colpiscono per la loro discrezione e per il rispetto per i deboli. Vi si legge una bellissima preghiera, l’unica contenuta in tutto il libro dei Proverbi.

Gli unici tre proverbi sulla preghiera dell’intero libro, contenuti nelle collezioni salomoniche (Pro 15, 8. 29; 29, 8), affermavano che soltanto la preghiera del giusto, di colui che vive e pratica i precetti di rettitudine, viene ascoltata dal Signore. Escludevano ogni efficacia del rito culturale se non fosse accompagnato da un comportamento morale corretto e veramente religioso.

Ma ecco la preghiera di Agùr (Pro 30, 7-9)

“Due cose da te imploro,
e tu non rifiutarmele, prima che muoia:
allontana da me menzogna e falsità,
non darmi povertà né ricchezza,
lasciami gustare la mia parte di pane,
per timore che, colmato, mi volga altrove
e dica: chi mai è Jhwh?
oppure, indigente, rubi
e me la prenda col nome del mio Dio”

Veramente è la preghiera di un sapiente. Niente in essa fa una qualche allusione alla storia sacra di Israele, per il buon motivo che è attribuita ad uno straniero, ma poiché è inserita in un libro biblico il redattore vi inserisce il nome del Dio d’Israele e quale dio pregasse veramente Agùr non si sa.

La costruzione sintattica di questa preghiera è quella dei proverbi numerici: l’orante chiede due cose, ma quali?

Il testo attuale suppone che la prima sia doppia, evitare menzogna e falsità, e allora la seconda supplica sarebbe anch’essa suddivisa in due parti, la prima in negativo chiede di evitare la povertà e la ricchezza, la seconda in positivo di avere la propria parte di pane.

Tuttavia si nota come la frase di Pro 30, 8 “allontana da me menzogna e falsità” è un appesantimento del discorso e fa diventare il versetto di tre stichi anziché di due com’è normale nello stile sintattico dei proverbi.

Molto probabilmente, allora, questa frase è un’antica aggiunta redazionale. Se così fosse, la preghiera di Agùr chiederebbe allora due cose altrettanto complementari: scartare gli estremi e concedere solo il giusto per vivere.

Gli estremi di cui il sapiente si augura di non fare esperienza sono la povertà e la ricchezza, cioè l’indigenza e il lusso. Perché sia l’una che l’altra comporterebbero dei rischi di cui Agùr è conscio.

Se fosse ricco rischierebbe di dimenticare il Signore; questa è una tentazione perpetua, la ricchezza dà potere e il potere alimenta l'orgoglio e il senso di autosufficienza. Dio diventa un inutile sconosciuto.

Il faraone rispose a Mosè reagendo alle sue sollecitazioni: "Chi è Jhwh?" (Es 5, 2) e Giobbe farà dire ai ricchi senza fede né legge: "Cos'è Shaddai, perché dobbiamo servirlo? Quale profitto abbiamo ad invocarlo?" (Gb 21, 15). La loro felicità essi già la palpano, la vivono, cos'altro gli può servire?

Ma anche l'altro estremo comporta dei rischi. La miseria spinge al furto. Anche se la nostra morale ammette che se il povero ruba per sopravvivere, quando la sua vita è in gioco, non è lui il colpevole, ma la società ne ha la responsabilità, è essa che lo abbandona.

La povertà però, può condurre alla disperazione, o peggio fa nascere sentimenti contro Dio che dà l'impressione di abbandonare il povero.

Un brano di Isaia descrive questa possibilità:

"Accadrà che la fame lo spingerà alla collera
e allora maledirà il suo re e il suo Dio" (Is 8, 21)

Anche la sposa di Giobbe invita il marito, ormai spogliato di tutto e colpito nella carne, a maledire Dio (Gb 2, 9).

Che uno sia ricchissimo o che non abbia più nulla, grande è il rischio che s'allontani da Dio.

Forse è per questo che il redattore ha aggiunto la glossa del terzo stico: misconoscere il Signore quando si è divenuti ricchi o maledirlo nella povertà non è forse per il credente: "menzogna e falsità"?

In effetti, è per evitare questa tentazione fatale che il fedele Agur chiede al suo dio d'evitargli questi rischiosi estremi. A questa lucida richiesta in negativo Agur ne oppone una seconda positiva: "Lasciami gustare la mia parte di pane".

Come non pensare alla preghiera che Gesù insegna ai suoi discepoli: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano" (Mt 6, 11)?

L'urgenza di una simile preghiera, intelligente, perspicace, incisiva, è sempre più evidente in un mondo in cui si allarga sempre più il fossato tra ricchi e poveri.

Le parole che Lemuèl ricevette da sua madre (Pro 31, 1-9)

È uno dei pochissimi casi in cui la Bibbia attribuisce un testo ad una donna e, in questa occasione, per giunta è una donna straniera.

Lemuèl, personaggio sconosciuto nella Bibbia, è il re della tribù di Massa, ma le parole che il testo riporta sono di sua madre che lo definisce "figlio dei miei voti", espressione di incerto significato forse espressione di una difficile gravidanza.

L'insegnamento di questa madre al figlio verte su due argomenti: non concedersi alle donne e non ubriacarsi. Nel primo consiglio, logicamente rivolto al principe non ancora re, la madre gli dice che corre maggiori rischi se si lascia andare alle sue passioni femminili, alla poligamia. La Bibbia ha sottolineato i disastrosi effetti che essa comporta per Salomone (1Re 11, 1-13; Ne 13, 26; Sir 47, 19) e questa è la stessa chiara opinione della madre di Lemuèl.

Il secondo consiglio viene sviluppato in modo sorprendente; invita fermamente il figlio a non prender gusto al vino e alle bevande forti, tutto ciò sarebbe molto sconveniente, un principe non deve ubriacarsi.

Ciò che colpisce è il motivo che sta alla base della sconvenienza, se il re è in potere di ciò che ha bevuto rischia assai di non essere più un giudice equo e il giudizio del re è l'ultimo appello dei poveri che cercano giustizia (Sal 72, 4).

L'immagine che viene usata per rendere memorabile il consiglio è quasi "proverbiale", gioca sul fatto che sia per bere che per parlare si deve aprire la bocca, ma nel bere aprendo la bocca si rischia di compromettere la saggezza, mentre per emettere la sentenza si apre la bocca per dare una sentenza saggia. Ciò presuppone che il giudice-re sia sobrio.

La bocca del povero è "muta", nessuno ascolta la sua lamentela, ma sarà il re a parlare per lui pronunciando un giusto giudizio.

Il consiglio finisce riprendendo lo stesso concetto: giudicare correttamente significa difendere la causa del povero e dell'infelice. Questo appello positivo contrasta con ciò che accadrebbe se il re si desse al bere (Pro 31, 5) e si armonizza con quanto l'antico Medio Oriente considerava come il compito fondamentale del re.

Chi assume delle responsabilità è tenuto verso sé stesso a conservarsi degno di svolgere con correttezza la sua missione, questo è un principio sapienziale tipico che tutto il libro dei Proverbi non contraddice; ma qui è una madre che parla, una madre di acuto sentimento altruistico.

In questi tre esempi la sapienza straniera si rivela nella sua validità e ricchezza. I sapienti di Israele non la disprezzano né la trascurano, Vivere e pensare restando chiusi in un solo ambiente non è veramente molto saggio, non è da sapiente. Bisogna saper cogliere quanto è per noi un bene ovunque esso stia.

Come già ricordato nella premessa la lettura dei libri sapienziali trova il suo senso pieno nell'incontro tra il testo e la propria fede sostenuta dall'intelligenza, dunque è un cammino personale, graduale e nella preghiera costante.

Per questo motivo mi soffermerò solo sugli aspetti più importanti dei testi.

Il libro dei Proverbi

Il Prologo (Pro 1-9) e la Sapienza

Questa prima parte del libro mette in evidenza un'ampia influenza di testi profetici e del Deuteronomio, ad es. Pro 1, 20-33 (il primo discorso della Sapienza) è in relazione con le invettive d'Isaia (Is 65, 2.12; 66, 4) e di Geremia (Ger 6, 19; 7, 13; 11, 11) e ha la potenza oratoria delle requisitorie che aprono i libri di Isaia e di Geremia. Come già sappiamo ciò si deve al lavoro di redazione di questa introduzione svolto nel periodo post-esilico dai sapienti ritornati a Gerusalemme.

Le ricerche più attuali dimostrano che quest'attività è presente anche in altre parti del testo, i redattori post-esilici non si limitarono ad aggiungere un testo all'inizio e alla fine del libro, ma intervennero anche all'interno delle sue sette collezioni di proverbi.

La struttura del testo è quella di un poema scritto in rima ed è un testo di grande valore letterario, un capolavoro non solo di sapienza ma anche artistico.

Nei primi nove capitoli del libro si incontrano due tipi di discorsi, quelli svolti in prima persona dalla Sapienza (Pro 1, 20-33; il cap. 8 e l'inizio del cap. 9) e quelli introdotti dall'espressione "figlio mio". Questi ultimi sono i discorsi di un padre di famiglia, quindi il loro contesto è l'ambiente familiare nel quale ci si tramanda questa conoscenza.

Osserveremo con più attenzione la sua parte più famosa (e anche più difficile) il secondo discorso in prima persona della Sapienza (Pro 8, 1-9, 6). Questo testo ha avuto importanti echi in tutto il giudaismo e nel cristianesimo e nel leggerlo occorre tener presente che, in un certo modo, esso è la contrapposizione di senso a quanto lo precede nel cap. 7, quello detto della “donna tentatrice”.

8,1 La Sapienza forse non chiama
e la prudenza non fa udir la voce?
2 In cima alle alture, lungo la via,
nei crocicchi delle strade essa si è posta,
3 presso le porte, all'ingresso della città,
sulle soglie degli usci essa esclama:
4 "A voi, uomini, io mi rivolgo,
ai figli dell'uomo è diretta la mia voce.
5 Imparate, inesperti, la prudenza
e voi, stolti, fatevi assennati.
6 Ascoltate, perché dirò cose elevate,
dalle mie labbra usciranno sentenze giuste,
7 perché la mia bocca proclama la verità
e abominio per le mie labbra è l'empietà.
8 Tutte le parole della mia bocca sono giuste;
niente vi è in esse di fallace o perverso;
9 tutte sono leali per chi le comprende
e rette per chi possiede la scienza.
10 Accettate la mia istruzione e non
l'argento,
la scienza anziché l'oro fino,
11 perché la scienza vale più delle perle
e nessuna cosa preziosa l'uguaglia".
12 Io, la Sapienza, possiedo la prudenza e ho
la scienza e la riflessione.
13 Temere il Signore è odiare il male:
io detesto la superbia, l'arroganza,
la cattiva condotta e la bocca perversa.
14 A me appartiene il consiglio e il buon
senso,
io sono l'intelligenza, a me appartiene la
potenza.
15 Per mezzo mio regnano i re
e i magistrati emettono giusti decreti;
16 per mezzo mio i capi comandano
e i grandi governano con giustizia.
17 Io amo coloro che mi amano
e quelli che mi cercano mi troveranno.
18 Presso di me c'è ricchezza e onore,
sicuro benessere ed equità.
19 Il mio frutto val più dell'oro, dell'oro fino,
il mio provento più dell'argento scelto.
20 Io cammino sulla via della giustizia

e per i sentieri dell'equità,
21 per dotare di beni quanti mi amano
e riempire i loro forzieri.
22 Il Signore mi ha creato all'inizio della sua
attività,
prima di ogni sua opera, fin d'allora.
23 Dall'eternità sono stata costituita,
fin dal principio, dagli inizi della terra.
24 Quando non esistevano gli abissi, io fui
generata;
quando ancora non vi erano le sorgenti
cariche d'acqua;
25 prima che fossero fissate le basi dei
monti,
prima delle colline, io sono stata generata.
26 Quando ancora non aveva fatto la terra e i
campi,
né le prime zolle del mondo;
27 quando egli fissava i cieli, io ero là;
quando tracciava un cerchio sull'abisso;
28 quando condensava le nubi in alto,
quando fissava le sorgenti dell'abisso;
29 quando stabiliva al mare i suoi limiti,
sicché le acque non ne oltrepassassero la
spiaggia;
quando disponeva le fondamenta della terra,
30 allora io ero con lui come architetto
ed ero la sua delizia ogni giorno,
dilettandomi davanti a lui in ogni istante;
31 dilettandomi sul globo terrestre,
ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo.
32 Ora, figli, ascoltatevi:
beati quelli che seguono le mie vie!
33 Ascoltate l'esortazione e siate saggi,
non trascuratela!
34 Beato l'uomo che mi ascolta,
vegliando ogni giorno alle mie porte,
per custodire attentamente la soglia.
35 Infatti, chi trova me trova la vita,
e ottiene favore dal Signore;
36 ma chi pecca contro di me, danneggia se
stesso; quanti mi odiano amano la morte".

9,1 "Dio dei padri e Signore di misericordia,
che tutto hai creato con la tua parola,
2 che con la tua sapienza hai formato
l'uomo,
perché domini sulle creature fatte da te,
3 e governi il mondo con santità e giustizia
e pronunzi giudizi con animo retto,
4 dammi la sapienza, che siede in trono
accanto a te
e non mi escludere dal numero dei tuoi figli,

5 perché io sono tuo servo e figlio della tua
ancella,
uomo debole e di vita breve,
incapace di comprendere la giustizia e le
leggi.
6 Se anche uno fosse il più perfetto tra gli
uomini,
mancandogli la tua sapienza, sarebbe stimato
un nulla.

La struttura del testo

Pro 8, 1-3

I primi tre versetti introducono al discorso della Sapienza dandole un luogo. Vari motivi fanno intendere che l'autore non la collochi in più posti ma in uno solo, cioè alla porta della città dove convergono più strade, sia dall'esterno che dall'interno. Un luogo di passaggio obbligato dove tante persone diverse si trovano fianco a fianco, ad esse la Sapienza si rivolge.

Pro 8, 4-10.11

Nella prima parte del suo discorso la Sapienza vanta la qualità delle sue parole, sono: sincere, rette, franche; quel che ha da dire è insieme verità e giustizia; aborre il male, la falsità, la perversità. Propone un sapere che vale più della ricchezza; insomma giustifica l'ascolto che richiede con la qualità di ciò che propone e con il vantaggio che i suoi ascoltatori ne avranno nella vita. In particolare essa afferma il valore morale di ciò che dice: ha ripugnanza per il male.

Pro 8, 12-21

La seconda parte del suo discorso permette alla Sapienza di presentarsi, finalmente dice il suo nome. Si descrive come la perfetta consigliera dei re, intelligente, perspicace, ma anche coraggiosa. Può sembrare strano che la Sapienza intendendo rivolgersi a quelli che transitano per la porta della città sottolinei la sua attività a corte, ma in questo modo essa intende dire che se anche il re mi ascolta, trovandoci tutto da guadagnare, potete ben farlo anche voi passanti. Però, si può osservare che questo tipo di presentazione ha significato solo se il potere del re sia significativamente apprezzato dalle persone. Per trovare un re amato in Israele bisogna risalire a Giosia verso la fine del VII° Sec. a. C., oppure al suo avo Ezechia un secolo prima, se non addirittura a Salomone, visto che il libro è a suo nome. Tutto ciò depone a favore dell'ipotesi che il testo di Pro 8 è più antico della redazione post-esilica ed è stato inserito qui. Il discorso prosegue, con una certa logica, elencando i vantaggi e i benefici che l'attività della Sapienza presso il potere arreca a tutti, perché essa cammina sui sentieri della giustizia e sulle vie della dirittura morale e quindi anche i poveri e i piccoli ne traggono un beneficio indotto. Ovviamente questo suppone che tra essa e i beneficiari della sua azione ci sia una relazione d'amicizia fedele; il benefico che se ne trae è comunque di molto superiore alle ricchezze. Insomma, la Sapienza sostiene che se nella società vi è pace e ordine, è ad essa che lo si deve.

Pro 8, 22-31

Viene poi la terza parte del suo discorso, la più famosa. La Sapienza dà un nuovo motivo per l'ascolto che chiede alle persone, un argomento di peso, perché si tratta della sua relazione con Jhwh da tutta

l'eternità e quando mise in ordine l'universo. Sul senso da attribuire a questa parte del discorso le discussioni degli esegeti sono sempre state molto vivaci, quella che segue si basa sulla coerenza con il testo e appare la più fondata.

In questa parte il discorso ha una struttura cronologica, va dall'origine allo sviluppo della Sapienza. La Sapienza è "generata" da Jhwh prima di ogni cosa. Il verbo generare non presuppone alcuna attività sessuale, è lo stesso verbo usato in Gn 14, 19 in cui si dice che: "il Dio altissimo generò il cielo e la terra". Si può tradurre questo verbo anche con "creare", ma poiché il verbo ebraico originale ha il senso di "acquisire" si può benissimo intendere che il rapporto tra Jhwh e la Sapienza sia stato "acquisito per generazione".

Quel che è esposto con chiarezza e insistenza è l'assoluta priorità della Sapienza, anche in rapporto alle origini della terra, quindi la sua origine è precedente alla creazione del mondo.

Il v. 23 aggiunge un nuovo verbo che esprime qualcosa in più della relazione tra Jhwh e la Sapienza, che le più antiche traduzioni (ad. es. la Settanta) dicono con "io sono stata tessuta". Così si esprime l'antica concezione ebraica, che concepiva la crescita dell'embrione in seno alla madre come "la confezione di una tessitura" (Gb 10, 11; Sal 139, 13).

È questo il modo per esprimere il secondo stadio dell'esistenza della Sapienza, la sua crescita nel seno di Jhwh.

Quando Giovanni parla del Figlio che: "è nel seno del Padre" (Gv 1, 18), usa lo stesso verbo.

Quindi possiamo intendere che la Sapienza è totalmente dipendente da Jhwh, e lo è da tutta l'eternità, prima di ogni altra cosa.

Nei vv. 24-26 si accenna per due volte alla successiva tappa vissuta dalla Sapienza: "io venni partorita" e questa traduzione è univoca, cioè fu Jhwh a partorirla.

Anche questi sono verbi simbolici che rendono un'immagine: si passa da una misteriosa interiorità indicata dai verbi precedenti ad una esteriorità, una visibilità rispetto a Dio. Si passa da una realtà interiore a Dio e a Lui solo riservata ad una realtà esteriore percepibile anche al di fuori di Dio, anche se tutto questo avviene prima della creazione di qualunque altra cosa.

La Sapienza sarà dunque già percepibile nel momento in cui le altre realtà saranno create, questo anticipare la sua esteriorità rispetto al creato indica le intenzioni future di Jhwh, la sua premura.

I vv. 27-30 mostrano la Sapienza al fianco di Jhwh quando Egli passa all'azione.

Jhwh mise ordine in tutto l'universo fissando al loro posto tutti i suoi elementi primordiali. Da quel momento tutto è saldamente stabilito, i verbi usati insistono su quest'idea. Fin dall'inizio esiste tutto quanto sarà necessario in futuro, anche se non è ancora tutto al suo posto.

Siamo in quella fase della creazione che Gn 1, 2 descrive così: "La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque". Sembra che non ci sia ancor nulla, eppure il v. 1 aveva appena affermato: "Dio creò il cielo e la terra".

Questo modo di descrivere l'attività di Dio implica una concezione dell'universo che non è più la nostra e non pretende comunque affatto di essere scientifica, siamo in piena poesia.

Il senso che questi versetti intendono dare al loro discorso è quello che assegna alla Sapienza il ruolo di "architetto" che collabora con Jhwh nel mettere ordine agli elementi primordiali. Una possibile altra traduzione, molto diversa ma ugualmente idonea e interessante, dà alla Sapienza il ruolo di "bambina" accanto a Jhwh che organizza il creato: la Sapienza, ancor piccolina, assiste e apprende dall'agire di Jhwh che pone in essere il suo disegno creatore.

Le strofe che seguono vv. 30b-31, mostrano la Sapienza all'opera; una volta ben organizzato il mondo la Sapienza, felice come se fosse al settimo cielo, si mette quasi a "danzare" davanti a Jhwh sulla terra degli uomini.

Quasi inavvertibile qui avviene un passaggio importantissimo, la Sapienza fin lì sempre in relazione solo con Dio, ora è invece in relazione con gli uomini che formano la sua felicità.

In questo modo la terza parte del discorso della Sapienza vuole giustificare l'ascolto che essa richiede: essa è di Jhwh e si trovava al suo fianco quando Jhwh ordinò stabilmente l'universo. Appare come l'ispiratrice della sua azione, già fin da prima che Jhwh la progettò e l'intraprenda. Generata, tessuta, partorita e poi ancora bambina giocherellona, la Sapienza viene dunque descritta nella sua sequenza logica, in base alle tappe della sua crescita. Se questi furono il ruolo e la storia della Sapienza alle origini accanto a Jhwh, perché dunque coloro che ascoltano il suo discorso non dovrebbero accettare che la medesima Sapienza, che trova le sue delizie tra gli uomini, entri nella loro vita? Essa vi metterebbe ordine e stabilità.

Pro 8, 32-36

La Sapienza conclude il suo discorso di nuovo rivolgendosi ai suoi ascoltatori. Gli argomenti che ha presentato giustificano il suo rinnovato appello.

Ma qui la Sapienza aggiunge anche la promessa della beatitudine: chi seguirà le sue vie, e per farlo si metterà fedelmente alla sua scuola, avrà parte alla vita e al favore di Jhwh. Invece chi rompe con essa fa torto a sé stesso e alla fine della vita troverà la morte.

Chi è allora la Sapienza?

È una figura femminile? Evidentemente sì perché tutto quel che la riguarda è detto al femminile, ma però potrebbe essere anche diversamente in quanto la parola "sapienza" è sempre femminile in ebraico, greco, latino, e nelle lingue moderne.

Tuttavia non c'è mai nell'intero discorso un termine che la dica donna o figlia, anche il termine che l'autore traduce come "bambina" letteralmente significa genericamente il "bebè" maschio o femmina.

Forse nella Sapienza dobbiamo vedere la personificazione di un attributo di Jhwh, con maggior precisione essa rappresenta il piano di Jhwh, il suo progetto stabilito da tutta l'eternità, da prima che il tempo fosse.

Quel progetto che venne poi realizzato quando il creato ebbe da Jhwh la sua struttura organizzata. Chi vuole costruire una casa comincia col farsene il progetto e vederne mentalmente la disposizione, poi lo si mette sulla carta e lo si realizza nella costruzione vera e propria, ma esso rimane anche nella mente di chi lo ha immaginato.

Potrebbe essere così per la Sapienza, essa era presente all'organizzazione del mondo (8, 27-30a) al fianco di Jhwh proprio come il costruttore consulta il proprio progetto nel realizzarlo.

La Sapienza è distinta da Jhwh e dal mondo, ma è anche a loro unita, e perché proviene da Jhwh, e perché il mondo senza di lei non avrebbe una stabile struttura.

Pro 9, 1-6

Il banchetto della Sapienza

Questo brano conclude il prologo del libro che introduce alle collezioni di proverbi.

Bisogna riflettere sul senso che può avere la conclusione di una introduzione, perché ne è come il riassunto generale.

Pro 9 presenta due quadri in netto contrasto: da un lato la Sapienza che invita a un banchetto e dall'altro "Donna Stoltezza" che invita a casa sua (Pro 9, 13-18).

Questi temi sono già stati in gran parte trattati nei capitoli precedenti, nei due discorsi della Sapienza e negli avvertimenti dati a riguardo della donna di vita malvagia, se Pro 9 ora li riprende è per dar loro un significato particolare?

“La Sapienza ha costruito la sua casa”. Già un proverbio delle collezioni affermava che: “La sapienza costruisce la sua casa, ma la stoltezza con le sue mani l’abbatte” (Pro 14, 1).

Forse l’idea di affiancare due idee contrastanti come base alla riflessione è stata suggerita ai redattori proprio da questo proverbio, ma vi è una differenza importantissima nel contenuto: il proverbio dice che una casa si costruisce realmente quando ci si mette intelligenza e perspicacia mentre basta anche poca stoltezza per mettervi il disordine, invece, in Pro 9, 1 non si tratta più di sapienza umana, è la Sapienza stessa che ha costruito la sua casa.

Ha anche fatto una casa “grande”. Di solito le case ebraiche avevano la loro struttura basata su un recinto di forma quadrangolare che dava sulla strada da un’unica uscita e sui restanti lati si trovavano le stanze a due piani, al piano superiore per le persone e al piano terra per gli animali.

Al centro vi era un cortile che poteva essere coperto da una tettoia, normalmente sorretta da due colonne, sotto alla quale vi era il focolare. Una tettoia sorretta da sette colonne era il segno di una eccezionale ricchezza e grandezza della casa e, poiché il focolare era il luogo ove di ricevevano gli ospiti, la Sapienza si era costruita una casa con l’intenzione di accogliere molta gente.

In realtà non si limiterà ad accogliere molte persone, ma a loro offrirà un banchetto, traendo le carni dai suoi animali e il vino dalla vigna posta fuori città.

Al termine della costruzione di una casa si era soliti fare una grande festa (come la nostra bolognese “*bandiga*” che probabilmente deriva da una sintesi dialettale di “*benedicat*” Dominus, ovvero: *il Signore benedica le opere dell’uomo*) e famosa fu la festa del re assiro Assunazirpal II° che, nel IX° Sec. a. C., celebrò la costruzione della sua nuova reggia con dieci giorni di celebrazioni a cui invitò ogni giorno cinquemila persone di tutte le classi sociali.

La Sapienza farà la stessa cosa e invierà le sue ancelle a trasmettere l’invito non solo agli amici, ma a chiunque non abbia ancora un’educazione e sia ancora rozzo e meschino nella società.

La Sapienza spiega anche ai suoi ospiti il perché dell’invito: rispondere al suo appello significherebbe rinunciare a comportarsi da sciocchi, a non fare più i bambini, ma accettare di vedersi definitivamente adulti, insomma trovare in concreto la vita, ed entrare nella sua dimora significherebbe prendere la via dell’intelligenza.

Inserire questa sorta di parabola nel momento in cui il testo si apre sulle sette collezioni di proverbi raccolte dai sapienti dopo l’esilio, significa che essi con i loro lavoro hanno costruito una grande dimora dal fondo antico; ma essi sanno che non è solo opera loro o dei loro predecessori, è anche opera di quel Signore che tutti quanti li ispirava.

Si tratta di collezioni che offrono un vero festino a chi accetti di farsi il dono della loro lettura e del loro studio, costui ci guadagnerà in saper fare e saper vivere, ci guadagnerà in “buona educazione”. Ognuno a questo punto deve rispondere a sé stesso: “Vuoi nutriti a questo festino?”.

Il ritratto parallelo di “Donna Stoltezza”, che anche lei invita con un identico ed opposto appello, lascia intendere che bisogna scegliere: all’incrocio tra le due vie occorre decidere, una porta alla vita e una alla morte.

L’appello della Sapienza è rispettoso della nostra libertà pur essendo fermo e chiaro: devi scegliere tra la Sapienza che ispirò i sapienti e mostra un cammino di vita e Donna Stoltezza, simbolo dell’attrattiva di tutte le sregolatezze che portano alla morte.

L’elogio della donna forte (Pro 31, 10-31), unico in tutto l’Antico Testamento e costituito da un lungo poema tutto dedicato ad una innominata, in apparenza ad una esemplare sposa defunta, secondo molti autori è un ritratto che, alla fine del libro, ne completa il prologo.

Infatti questa sposa e madre ammirevole fu la concretizzazione di tutto quanto forma l’ideale della Sapienza e poté esserlo solamente appropriandosi dell’insegnamento dei sapienti e, soprattutto, seguendo quella Sapienza che viene dall’alto e che inabitava in lei come nei sapienti.

Questo ritratto forma il contraltare del ritratto dell'adultera e della prostituta e, in tal senso, la "donna forte" è colei nella quale in concreto risuona l'eco del prologo.

Il libro finisce così con una nota d'ottimismo, mostrando come la Sapienza divina può animare una vita di tutti i giorni e fare da antidoto alla tentazione.

Conclusione

Questo libro è una somma di documenti sapienziali d'origine quanto mai diversa e sparsi attraverso molti secoli, ciò ne fa un compendio di straordinaria varietà e lo pone come il libro fondamentale della sapienza di Israele, anche se non tutti i suoi autori sono israeliti.

Rappresenta anche un bell'esempio evidente di come nel corso dei secoli Israele abbia riveduto e rielaborato le sue Sacre Scritture, in una riflessione che ha attraversato le sue fasi storiche e ne ha attinto l'esperienza.

Il libro di Giobbe

Forse nella stessa epoca in cui Eschilo (525-456 a. C.) e Sofocle (496-406 a. C.) forniscono alla tragedia greca le sue massime credenziali, un ignoto poeta probabilmente ebreo compone uno dei capolavori di tutta la letteratura mondiale di ogni tempo.

Il ritorno dall'esilio babilonese nella prima metà del V° Sec. pare che non ebbe quegli smaglianti risultati che i rimpatriati, entusiasti dalla predicazione del secondo Isaia, si attendevano. Le cose andarono ben diversamente e la vicenda di Neemia, impegnato nel rianimare il popolo prostrato e nel ricostruire la città e la società di Gerusalemme, lo attesta pienamente (vedi il libro storico che porta il suo nome).

Potrebbe essere questo il contesto in cui l'autore di Giobbe ha preso in mano la penna. Ma è solo una delle ipotesi che si possono formulare, perché questo libro sapienziale affronta un tema universale e senza mai fornire un riferimento esplicito ad alcun fatto storico.

Chi è Giobbe?

È un personaggio leggendario, già noto prima dell'esilio. Ezechiele lo cita insieme a Noè e a Daniele (Ez 14, 14.20). In essi Ezechiele vede i prototipi della "responsabilità personale", sono tre "giusti".

Il giorno in cui Jhwh decidesse di colpire il loro paese essi salverebbero, ma non potrebbero salvare il loro paese, né il loro figli e le loro figlie.

Giobbe non è un figlio di Israele. Il suo nome, con alcune varianti, è presente nella letteratura di altri popoli dell'antico Medio Oriente.

La prima fase del libro lo colloca nella "regione di Uz", un luogo che è impossibile rintracciare nella carta geografica antica o archeologica, ma certamente non è in terra d'Israele.

Forse è nel deserto siriano o sui confini dell'Arabia, ma in realtà non si sa bene quale sia la sua traccia.

Giobbe viene presentato come un capo clan delle steppe, è ricco e rispettato, ma la sua fortuna sta per sfumare. Si manterrà fedele all'antica giustizia?

Il tema centrale del libro

Restare integri e retti quando tutto vi sorride può anche non rivelare completamente la virtù. La prova, come il crogiolo da cui si tira fuori l'oro puro, è invece ciò che rivela il vero volto del giusto.

Soprattutto la prova che uno non riesce a spiegarsi, che niente giustifica.

Perché essa, ad un tratto oppure ad ondate successive, si abbatte sul giusto che ha avuto successo?

Perché una felicità, lealmente ottenuta, da un giorno all'altro si azzera?

Per quel sincero credente che è Giobbe, cosciente della sua innocenza, sono le vie di Dio sotto i suoi piedi che non si riconoscono più, non si capiscono.

La sofferenza dell'innocente è un mistero. Cosa vuole il Signore? Perché il suo volto non splende più con benevolenza? Perché si nasconde dietro un silenzio pesante quanto la sofferenza stessa? Forse la sua bontà si è trasformata in aggressiva malignità? In quel momento chi è, dunque, Dio per me?

Il vero problema di Giobbe nel momento della sua rovina è la relazione con Dio.

Gli tocca decifrare un volto che gli è divenuto irriconoscibile anche se è quello del suo Dio, e dare anche a sé stesso una nuova comprensione di sé, nel vivo di una prova vissuta con fede non rinnegata.

Giobbe, nella prova, deve cercare una nuova comprensione di quel che egli è, di qual è la sua dimensione di uomo, con tutta la sua nobiltà ma anche con tutti suoi limiti.

In un simile dramma, cosa possono fare i consolatori? Il loro silenzio, accanto a chi soffre tanto, sarebbe il più fraterno degli appoggi (Gb 2, 13)! Prendere la parola, aprire un dialogo, articolare motivazioni possibili, rischia di condurre il rapporto in tensioni insopportabili. Perché è Giobbe che soffre, non i suoi amici, per questo il dialogo finirà per insabbiarsi.

In realtà, è con Dio che il giusto che soffre senza ragione vuole dialogare, è con Dio che vuol fare i conti.

La concezione della sofferenza nell'Antico Testamento

I sapienti del libro dei Proverbi non tolleravano le ingiustizie e la cattiveria, perché non è su queste basi che si edifica una società fiorente. A fare la felicità degli uomini sono la giustizia e la rettitudine, il male, invece, genera l'infelicità.

Il problema della "retribuzione" (cioè del rapporto tra il proprio comportamento e la qualità della propria vita, nel senso che ad una maggior rettitudine corrispondeva una miglior qualità della vita per l'aiuto di Dio) interessava ai sapienti, ma essi non avevano ancor riflettuto sul caso del giusto caduto in rovina.

Il libro di Giobbe affronta esplicitamente questo aspetto drammatico della questione, il rovesciamento completo della "retribuzione": al giusto vengono comunque inflitte pene terribili.

Prima di Giobbe non pare che il problema sia stato intuito ed esaminato da qualcun'altro in Israele. Ancora Gesù si troverà alle prese con la mentalità che attribuisce al peccato una malattia (Gv 9, 2 il cieco nato) oppure un incidente che ha provocato la morte di molte persone (Lc 13, 4 la torre di Siloe).

L'Antico Testamento attribuisce comunque alla sofferenza un valore: purifica i colpevoli (Is 1, 25), induce alla conversione (Os 2, 8-9), è come la punizione dei figli indisciplinati che un padre attento infligge per educarli e correggerli (Pro 13, 24).

La sofferenza accompagna spesso i profeti. L'incomprensione e l'opposizione di cui finiscono per essere vittime li angosciano nel profondo del loro essere. Geremia fu colto da questa delusione al punto da voler piantar lì tutto (Ger 15, 10-11).

La concezione della sofferenza nella sapienza straniera

Non è in Grecia che dobbiamo cercare qualche antecedente di Giobbe, ma in Egitto e soprattutto in Mesopotamia, pur rimanendo ben lontani dalla completezza e l'espressività del capolavoro biblico. Ecco i tre testi principali.

Il primo è noto da una sua copia risalente al 1700 circa a. C. il cui originale può risalire almeno al 2000 a. C. o anche a prima, fu chiamato "Il Giobbe sumerico" oppure "L'uomo e il suo dio".

Si compone di 142 righe di testo e parla di un giovane ammalato che non ha "usato le sue forze per il male in un assassinio". Soffre per essere stato bandito dalla società pur essendo innocente "la verità che dico la trasformano in menzogna" e "E tu, mio dio, a loro non replichi".

L'infelice innalza allora al suo dio una supplica in cui chiede anche perdono dei suoi peccati dato che: "mai una madre mise al mondo un figlio senza peccato. Neanche colui che si sforza, ci riesce".

Alla fine "il dio esaudì le lacrime amare che l'uomo piangeva".

Questo testo vede quindi un legame tra peccato e dolore, il che è esattamente la tesi degli amici di Giobbe, ma non di Giobbe che sa d'essere innocente.

Il secondo testo comincia con le parole: "Voglio lodare il Signore di sapienza", è riportato su quattro tavolette in lingua babilonese e può essere datato tra XIII° e il XII° Sec. a. C.

Descrive il ringraziamento di un notevole al dio Marduch che l'ha liberato da una prova.

Una prova che è descritta ampiamente, è respinto dagli dei e dagli uomini: "la mia testa altera si è curvata fino a terra", "da dignitario che ero, eccomi ridotto a schiavo". I suoi tanti pianti lo fanno ammalare, "La violenza contro di me cresce e non trovo giustizia". Anche gli dei tacciono: "Dappertutto quale strano corso delle cose!", "Eppure io sono stato fedele alla supplica e alla preghiera", "ho insegnato nel mio paese a rispettare gli ordini di dio".

"Se soltanto sapessi che tutto ciò può piacere al dio!

Ma quel che a un uomo pare bene, per il suo dio potrebbe essere un'offesa,
e ciò che a giudizio d'uomo è spregevole, al dio potrebbe piacere!

Chi può conoscere la volontà degli dei in cielo?"

"Sul mio strame, come un bue, ho passato le notti", "il mio dio non è venuto in mio soccorso" al contrario "la sua mano è pesante, non riesco a sopportarla; piena di angoscia è la paura che ho di lui".

Alla fine, attraverso tre sogni, gli viene annunciata la salvezza perché Marduch gli ha concesso il perdono.

In un modo più metafisico del "Giobbe sumerico", questo lungo poema presenta un dramma che per molti particolari assomiglia a quello di Giobbe, soprattutto colpisce la sottile contestazione della giustizia divina: chi può comprendere il comportamento degli dei?

Il terzo testo vien chiamato la "teodicea babilonese" (la *teodicea* è una branca della filosofia e/o teologia, che studia il rapporto tra la giustizia di Dio e la presenza nel mondo del male).

In quasi trecento versetti, composti tra il 1000 e il 750 a. C., un sacerdote che è vissuto nell'infelicità fin dall'infanzia, spiega ad un amico colto e saggio il suo sconcerto dinanzi alla disuguaglianza delle sorti mondane.

Egli conosce soltanto la decadenza: "Il mio successo è finito; il mio agio è svanito" "Eccomi a terra, soggetto a un uomo di vile condizione, disprezzato dal rustico come dal ricco e opulento".

Ecco il suo tormento:

Fin dalla mia prima giovinezza ho scrutato la volontà degli dei
ho portato come un giogo un servizio, senza profitto;
Ma dio ha decretato la spoliatura, invece della ricchezza
I crapuloni sono in cima, mentre io tocco il fondo.

Supplica il suo amico di capirlo e, in due soli versetti, supplica il dio e la dea; ma l'amico si attiene alla semplice dottrina che l'empio sarà punito, pur riconoscendo che gli dei: "hanno gratificato l'umanità di un linguaggio contorto, l'hanno dotata per sempre non della verità ma della menzogna".

In questo testo l'argomento di riflessione è la sorte dei cattivi e profittatori: gli dei ne sono dichiarati responsabili, come lo sono della sorte di questo sciagurato fedele sacerdote.

Non siamo lontani dal libro biblico di Giobbe; la sola grande differenza è la scarsa importanza che vi viene data alla preghiera.

Tra i sapienti mediorientali non vi sono altri esempi sul tema del giusto perseguitato oltre a Giobbe.

Il piano del libro di Giobbe

È il solo libro sapienziale d'Israele ad aver una trama che collega tutto il testo.

Un prologo in prosa (Gb 1-2) spiega come Giobbe, uomo ricco e giusto, finisse a poco a poco in miseria. Gli uni dopo gli altri aveva perso tutti i suoi beni, i suoi figli e le sue figlie e per finire anche la salute, ritrovandosi tutto coperto da ulcere.

Nonostante questo Giobbe restò sempre saldo nella sua fede e nella sua rettitudine.

Ciò che il lettore viene a sapere, ma Giobbe lo ignora, è che il Satana, l'oppositore del divino consiglio, aveva messo in dubbio davanti a Jhwh la solidità della sua virtù e aveva ottenuto per ben due volte il permesso di colpirlo: il Satana era convinto che allora Giobbe avrebbe maledetto il suo Dio.

Ma Giobbe, nonostante le pressioni della sua sposa, si rifiutò sempre di parlar male del suo Signore. Tre amici lo raggiungono là dove si era ritirato, l'immondezzaio del villaggio, e per sette giorni e sette notti se ne stanno in silenzio.

In questa prima parte l'autore riprende un antico racconto e lo utilizza per dare una cornice ai vari personaggi. L'epilogo (Gb 42, 7-17) sarà la chiusura di questa cornice tratta dall'antico racconto e sarà nuovamente in prosa.

Il corpo del racconto (Gb 3, 1- 42, 6) è un lungo e bellissimo poema in cui l'autore dispiega tutta la sua arte letteraria e tutta la sua riflessione sapienziale a riguardo di tanta decadenza.

Giobbe è il primo a prendere la parola (Gb 3). Non si rivolge agli amici, ma si sfoga in un lungo monologo dolente: sarebbe meglio che non fosse mai nato, piuttosto che finire in un abisso di sofferenze!

Poi prendono la parola i tre amici, uno dopo l'altro, Elifaz, Bilòdad e Zofar; dopo l'intervento di ciascuno Giobbe risponde.

Ci sono quindi tre cicli: il primo è il più lungo (i capp. dal 4 al 14), il secondo è più breve (i capp. dal 15 al 21), il terzo è ancor più breve e incompleto (i capp. dal 22 al 27) e questa incompletezza è fonte di grande difficoltà negli esegeti, perché non ha una chiara motivazione.

Forse c'è soltanto da pensare che questo dialogo s'interrompa perché non è riuscito a convincere i dialoganti, né gli amici, né Giobbe.

In realtà tutti i tre cicli sono un dialogo tra sordi.

Forse si deve concludere che la sofferenza è un fatto strettamente personale, i suoi limiti e le sue implicazioni non sono seriamente comprensibili da che ne è all'esterno.

I tre amici si attengono alla tradizionale dottrina ebraica secondo cui fin da quaggiù la sciagura colpisce il malvagio, mentre il giusto vive felice.

Questo rapporto, tra virtù e felicità o tra peccato e disgrazia, implica che Dio retribuisca ognuno già in questa vita, secondo le sue opere. I sapienti dei proverbi l'hanno ripetuto mille volte!

Quindi i tre amici pensano, logicamente, che se Giobbe è in questa condizione allora nasconda un peccato.

Ma proprio qui sta tutto il problema. Giobbe insiste a proclamare la sua innocenza, ma gli amici gli obiettano che nessuno è puro davanti a Dio (Gb 4, 17) e quindi che non dovrebbe rivendicare la sua innocenza e la sua giustizia. Per gli amici, dunque, meglio sarebbe che Giobbe si riconciliasse con Dio, umilmente si convertisse e supplicasse di liberarlo dai tormenti, allora ritroverebbe la perduta felicità.

Giobbe è sicuro di non aver meritato quel trattamento da parte di Dio. Giacché egli ben sa, all'opposto delle tesi dei suoi amici, che i cattivi prosperano senza l'ombra di un castigo per i loro malaffari.

La felicità del cattivo mentre il giusto soffre, ecco che cosa agli occhi di Giobbe mette in causa la giustizia di Dio nel suo rapporto con gli umani e, con lei, perfino la sua bontà, la sua santità, la sua sapienza.

Giobbe s'immagina diverse soluzioni per uscire dall'isolamento e ritrovare la sua dignità e soprattutto si spinge a chiedere a Dio di discutere con franchezza il suo caso.

Ben presto egli mette da parte gli amici per rivolgersi direttamente a Dio (Gb 7, 7 - 21; 9, 27-10, 22; 13, 20 - 14, 22).

I dialoghi con gli amici sono falliti deplorabilmente e allora il libro propone a Giobbe una seria meditazione sull'inaccessibilità della sapienza (Gb 28). Forse questo bellissimo testo è un'aggiunta postuma al libro.

Né la tecnica né la ricchezza fanno accedere alla sapienza! Solamente Dio la conosce.

All'uomo, soltanto spetta di temerlo e rifuggire dal male.

Il dialogo teorico potato avanti dagli amici, cui Giobbe ha tentato di rispondere salvando la sua coscienza, non è sfociato in alcuna soluzione saggia o solo soddisfacente. Da sola la sapienza umana fallisce!

Da qui in poi gli amici, che avevano tentato di difendere l'onore di Dio dalle contestazioni di Giobbe, tacciono. Tocca a Giobbe, il protagonista, formulare un'ultima volta la sua intima posizione.

Lo fa con un nuovo lungo monologo (Gb 29 - 31), molto più articolato del suo lamento iniziale (Gb 3) che, in effetti, esprime la sua stessa apologia, la giustificazione di sé stesso.

Inizia mettendo in opposizione la sua felicità di un tempo (Gb 29) con l'angoscia di adesso (Gb 30).

Tutto questo gli fa lanciare un ultimo appello diretto a quel Dio che non gli risponde (Gb 30, 20-23) mentre lui Giobbe non restava insensibile agli infelici che incontrava (Gb 30, 24-25).

Rivendica un'ultima volta diffusamente e tenacemente la sua innocenza (Gb 31, 1-34) e poi sfida direttamente Dio: "Ho detto la mia ultima parola a Shaddai, rispondimi Gli darei conto di tutti i miei passi e mi presenterei davanti a Lui come un principe" (Gb 31, 35-37).

Alla fine Dio parlerà? Nel frattempo il libro propone alcuni lunghi discorsi del giovane Eliù (Gb 32-37). È un giovane sapiente e il nome lo indica come un figlio di Israele. Anche questa parte potrebbe essere un'aggiunta postuma e questo personaggio non compare in nessuna altra parte del libro.

Eliù non ha alcuna compassione di Giobbe, anzi, per lui le argomentazioni di Giobbe sono “sarcasmi” e “ribellione”, ma anche le risposte degli amici per lui non sono state sufficienti.

Si può giungere a pensare come i discorsi di Eliù, che in sostanza girano a vuoto e sono inconcludenti, possono essere un commento quasi ridicolo che la sapienza umana fa dell’intero libro.

Due discorsi di Jhwh sono la risposta alla solenne richiesta di Giobbe e al termine di ciascuno Giobbe risponde brevemente e umilmente.

Giobbe pensava che la sua sofferenza, ai suoi occhi ingiustificata, facesse trasparire un disordine nel governo del mondo. Jhwh perciò gli chiede cos’egli sappia del governo dell’universo e fin dove arrivi il potere dell’uomo sull’universo e su ciò che esso contiene.

Dunque Jhwh non risponde direttamente alle interrogazioni di Giobbe, ma, interrogandolo a sua volta, gli fa passare in rassegna la propria opera cosmica; in cui fianco a fianco stanno meraviglie, apparenti incongruenze e perfino le forze del male. Per due volte Giobbe ammeterà d’aver parlato troppo in fretta (Gb 40, 3-5; 42, 2-6).

L’epilogo, in prosa, (Gb 42, 7-17) spiega come Jhwh abbia lodato il discorso di Giobbe e deplorato i suoi tre amici e poi come abbia ridato a Giobbe il suo onore, la sua fortuna e la sua famiglia.

Solo come esempio approfondiamo alcuni brani del testo.

Gb 28 Dove dimora la sapienza?

1] Certo, per l'argento vi sono miniere
e per l'oro luoghi dove esso si raffina.

[2] Il ferro si cava dal suolo
e la pietra fusa libera il rame.

[3] L'uomo pone un termine alle tenebre
e fruga fino all'estremo limite
le rocce nel buio più fondo.

[4] Forano pozzi lungi dall'abitato
coloro che perdono l'uso dei piedi:
pendono sospesi lontano dalla gente e
vacillano.

[5] Una terra, da cui si trae pane,
di sotto è sconvolta come dal fuoco.

[6] Le sue pietre contengono zaffiri
e oro la sua polvere.

[7] L'uccello rapace ne ignora il sentiero,
non lo scorge neppure l'occhio dell'aquila,

[8] non battuto da bestie feroci,
né mai attraversato dal leopardo.

[9] Contro la selce l'uomo porta la mano,
sconvolge le montagne:

[10] nelle rocce scava gallerie
e su quanto è prezioso posa l'occhio:

[11] scandaglia il fondo dei fiumi
e quel che vi è nascosto porta alla luce.

[12] Ma la sapienza da dove si trae?
E il luogo dell'intelligenza dov'è?

[13] L'uomo non ne conosce la via,
essa non si trova sulla terra dei viventi.

[14] L'abisso dice: "Non è in me!"
e il mare dice: "Neppure presso di me!".

[15] Non si scambia con l'oro più scelto,
né per comprarla si pesa l'argento.

[16] Non si acquista con l'oro di Ofir,
con il prezioso berillo o con lo zaffiro.

[17] Non la pareggia l'oro e il cristallo,
né si permuta con vasi di oro puro.

[18] Coralli e perle non meritano menzione,
vale più scoprire la sapienza che le gemme.

[19] Non la eguaglia il topazio d'Etiopia;
con l'oro puro non si può scambiare a peso.

[20] Ma da dove viene la sapienza?
E il luogo dell'intelligenza dov'è?

[21] È nascosta agli occhi di ogni vivente
ed è ignota agli uccelli del cielo.

[22] L'abisso e la morte dicono:
"Con gli orecchi ne udimmo la fama".

[23] Dio solo ne conosce la via,
lui solo sa dove si trovi,

[24] perché volge lo sguardo
fino alle estremità della terra,
vede quanto è sotto la volta del cielo.

[25] Quando diede al vento un peso
e ordinò alle acque entro una misura,

[26] quando impose una legge alla pioggia e schivare il male, questo è intelligenza".
e una via al lampo dei tuoni;
[27] allora la vide e la misurò,
la comprese e la scrutò appieno
[28] e disse all'uomo:
"Ecco, temere Dio, questo è sapienza

Come sostengono molti esegeti questa parte del libro di Giobbe è molto probabile che sia un'aggiunta postuma, inserita tra i dialoghi precedenti e l'ultima perorazione di Giobbe. Forse anche questa è un'aggiunta sapienziale postesilica visto che la possibile datazione dell'intero testo spazia tra il VI° e il IV° Sec. a. C. Altrimenti dovremmo concludere che sia un colpo magistrale dell'autore originario che qui ricorrerebbe a un trucco "cinematografico", inserendo a sorpresa una "scena" il cui senso pieno e la cui attinenza alla trama si potrà comprendere solo in seguito, un "flashback" al contrario.

In effetti nessuno dei temi che qui compaiono è stato oggetto in precedenza del dialogo tra Giobbe e i suoi amici, sono considerazioni nuove.

Chiunque sia l'autore prende le distanze da quanto precede, anzi si pone al disopra, proponendo una riflessione più generale, più fondamentale.

In un certo senso esprime in modo sottile e indiretto per quale motivo la conclusione a cui arriverà Giobbe nel suo ultimo ricorso a Dio non sarà corretta, ovvero cosa Giobbe non terrà in nessun conto, essendo quindi un giusto ma, non un sapiente, nella sua preghiera.

Proprio in questo sta la validità generale e la perenne attualità di questo testo.

Riflettiamo su quanto nel libro precede questa inclusione.

Gli amici di Giobbe si sono auto proclamati "sapianti", ma in realtà cosa sanno essi della sapienza? Giobbe li ha continuamente contestati: la loro sapienza è di vedute troppo corte. Alla fine la loro sapienza si impappina perché continuano ad alimentare la loro teoria basandosi sul tradizionale concetto della retribuzione, mentre il caso di Giobbe è un altro e non c'entra proprio nulla con la retribuzione.

Giobbe stesso non riesce a spiegarsi la sua sciagura. Ha la coscienza che è Dio a colpirlo, ma non ne vede la ragione.

Se anche se la prende con il suo aggressore (e lo fa con intensità!) ciò non gli reca alcun sollievo, non gli dà né la pace, né la luce per capire.

Giobbe spera che comunque il suo Dio continui ad essere benevolo verso di lui, pur se con una benevolenza ora del tutto celata da un velo impenetrabile. Per tre volte nei suoi discorsi questo concetto affiora, ma la speranza non riesce ad invadere il suo animo e a conquistarlo; anche la sua sapienza non è sufficiente a fargli capire ciò che sta vivendo.

In effetti nei dialoghi tra lui e i suoi amici c'è un generale "problema di sapienza", né l'uno né gli altri hanno le "idee chiare".

Ma, qual è dunque la vera sapienza? Il cap. 28 potrebbe dare la risposta.

Anche sulla composizione del cap. 28 esistono molte opinioni degli esegeti e alcuni pensano che sia stato anch'esso sottoposto a più revisioni durante la stesura definitiva del libro di Giobbe.

Tuttavia la presenza nei vv. 12, 20, 28, del binomio sapienza/intelligenza, fa propendere la maggioranza dei commentatori verso la suddivisione del capitolo, e del suo ragionare, in tre parti distinte: Gb 28, 1-12; 28, 13-20; 28, 21-28, quindi, considerandolo come un testo concepito integralmente in un unico momento.

L'autore vola più alto rispetto ai temi sviluppati nei precedenti dialoghi, egli affronta la questione della sapienza in modo del tutto nuovo:

- parte dalla tecnica, di cui l'uomo si è impadronito, quindi dalla sua brama (Gb 28, 1-12)
- poi dal commercio e, indirettamente, dai suoi guadagni (Gb 28, 13-20)
- per concludere, vista la loro inefficacia, che solo Dio la conosce e ne indica all'uomo l'essenziale (Gb 28, 21-28)

I prodigi della tecnica sono un fallimento (Gb 28, 1-12)

Si comincia dal considerare il fatto grezzo, l'atto umano in sé stesso: c'è un luogo da cui si estrae l'argento, un altro da cui si ricava l'oro, il ferro lo si estrae dal suolo e il rame viene liberato dalla pietra fusa (Gb 28, 1-2).

Il lavoro dell'uomo penetra le viscere della terra. Lì si mandavano gli schiavi: essi entravano nelle tenebre, scavavano i pozzi e le gallerie delle miniere, lontano da tutti quelli che abitavano in superficie. Già questo costringerebbe a valutare quanto ci sia di "sapienziale" nella divisione sociale, divisione che è alla base di questa attività, perché nessun "padrone" andrebbe in miniera o vi manderebbe i suoi figli.

L'uomo, insomma, non si accontenta del grano che cresce dal suolo, ha bisogno anche di sconvolgere il sottosuolo, per estrarne lo zaffiro e l'oro il cui fulgore l'ha sempre affascinato.

Una bellissima immagine dell'uomo che si sforza di far uscire dal buio delle profondità il blu del cielo e l'oro del sole, cioè le stesse cose che già ha sulla superficie l'umanità, donatele da Dio, mentre invece l'uomo le brama, pur se solo attraverso somiglianze artificiali e simboliche, come suo possesso esclusivo.

L'uomo è predatore, ben più dei rapaci e delle belve che non vanno tanto in profondità (Gb 28, 7-8). Con il suo lavoro immane l'uomo riporta alla luce ricchezze nascoste che il suo occhio esperto scopre (Gb 28, 9-11).

Ma la sapienza, riesce egli ad estrarla, con la sua tecnica (Gb 28, 12)?

Questo ragionare del sapiente autore del cap. 28, attraverso concetti di validità generale, contesta la disputa tra Giobbe e i suoi amici che si presumono sapienti ma non lo sono davvero.

La sapienza non si compra (Gb 28, 13-20)

Se, grazie alla sua tecnica, l'uomo sa riportare alla luce tanti tesori nascosti, non ha però scoperto la via che lo porta alla sapienza, perché questa non sta, come accade invece per tutti gli altri oggetti preziosi, in un luogo preciso del cosmo.

Non è la terra a tenerla nascosta in sé, né lo sono gli abissi marini (Gb 28, 13-14).

L'autore elenca tredici cose preziose che l'uomo estrae dalla terra o dal mare, le perle e soprattutto l'oro, preziose in tutte le sue forme.

Tutte queste meraviglie della natura che sono oggetto del lavoro dell'uomo si trovano sul mercato, si possono comperare dove uno può procurarsele. Ma non è lo scambio commerciale che farà diventare padroni della sapienza (Gb 28, 15-19).

Il suo valore è di un altro ordine. Dunque dove andare per trovarla? Tutti sapienti hanno detto e ridetto che è preferibile la sapienza alle perle e all'oro (Pro 3, 14-15; 8, 11; 16, 16), ma dove cercarla per entrarne in possesso?

Soltanto Dio conosce la sapienza e la rivela all'uomo (Gb 28, 21-28)

L'uomo ha un bel da rovistare per terra e per mare: non sarà così che troverà la sapienza. Né la tecnica né il commercio gliene daranno il possesso.

Nessuno l'ha vista, neanche gli uccelli che volano alti sopra di noi, e anche nello "sheòl", laggiù sotto nel punto più basso, se ne è solo sentito parlare (Gb 28, 21-22). Dio è il solo che l'ha scoperta.

Quando mise ordine nell'universo, lui la vedeva, la misurava, la rendeva stabile, la scrutava (Gb 28, 24-27).

Il testo non dice mai dove Dio abbia trovato la sapienza: resta il suo mistero.

Ciò che qui a noi lettori vien detto è che al momento della creazione, in cui venne messo in ordine il caos primordiale, essa era così vicina a Dio che fu alla sua presenza ispiratrice, dice Pro 8, 27-30a, che l'universo ricevette le sue leggi.

Il cosmo non è ordinato se non grazie alla sapienza, che Dio solo conosce.

Quanto all'uomo, sempre in cerca di sapienza, c'è soltanto Dio che può rivelargliela. Se la tecnica e il commercio mettono l'uomo in possesso di quel che egli trova, la rivelazione divina non gli fa trovare la via per "avere" la sapienza. La Parola di Dio all'uomo appartiene all'ordine dell'essere: "Temere il Signore, ecco la sapienza; rifuggire il male, ecco l'intelligenza" (Gb 28, 28).

Non si tratta più di avere, ma di essere.

Ebbene, temere il Signore e rifuggire il male era proprio ciò che Il Signore riconosceva a Giobbe (Gb 1, 8; 2,3).

Gb 38, 1-40, 2 Jhwh risponde a Giobbe con il suo primo discorso

^{38, 1} Il Signore prese a dire a Giobbe in mezzo all'uragano:
²"Chi è mai costui che oscura il mio piano con discorsi da ignorante?
³Cingiti i fianchi come un prode: io t'interrogherò e tu mi istruirai!
⁴Quando ponevo le fondamenta della terra, tu dov'eri?
Dimmelo, se sei tanto intelligente!
⁵Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai, o chi ha teso su di essa la corda per misurare?
⁶Dove sono fissate le sue basi o chi ha posto la sua pietra angolare,
⁷mentre gioivano in coro le stelle del mattino e acclamavano tutti i figli di Dio?
⁸Chi ha chiuso tra due porte il mare, quando usciva impetuoso dal seno materno,
⁹quando io lo vestivo di nubi e lo fasciavo di una nuvola oscura,
¹⁰quando gli ho fissato un limite, e gli ho messo chivistello e due porte
¹¹dicendo: "Fin qui giungerai e non oltre e qui s'infrangerà l'orgoglio delle tue onde"?
¹²Da quando vivi, hai mai comandato al

mattino
e assegnato il posto all'aurora,
¹³perché afferri la terra per i lembi e ne scuota via i malvagi,
¹⁴ed essa prenda forma come creta premuta da sigillo
e si tinga come un vestito,
¹⁵e sia negata ai malvagi la loro luce e sia spezzato il braccio che si alza a colpire?
¹⁶Sei mai giunto alle sorgenti del mare e nel fondo dell'abisso hai tu passeggiato?
¹⁷Ti sono state svelate le porte della morte e hai visto le porte dell'ombra tenebrosa?
¹⁸Hai tu considerato quanto si estende la terra?
Dillo, se sai tutto questo!
¹⁹Qual è la strada dove abita la luce e dove dimorano le tenebre,
²⁰perché tu le possa ricondurre dentro i loro confini
e sappia insegnare loro la via di casa?
²¹Certo, tu lo sai, perché allora eri già nato e il numero dei tuoi giorni è assai grande!
²²Sei mai giunto fino ai depositi della neve, hai mai visto i serbatoi della grandine,
²³che io riserbo per l'ora della sciagura,

per il giorno della guerra e della battaglia?

²⁴Per quali vie si diffonde la luce,
da dove il vento d'oriente invade la terra?

²⁵Chi ha scavato canali agli acquazzoni
e una via al lampo tonante,

²⁶per far piovere anche sopra una terra
spopolata,

su un deserto dove non abita nessuno,

²⁷per dissetare regioni desolate e squallide
e far sbocciare germogli verdeggianti?

²⁸Ha forse un padre la pioggia?

O chi fa nascere le gocce della rugiada?

²⁹Da qual grembo esce il ghiaccio
e la brina del cielo chi la genera, ³⁰quando
come pietra le acque si induriscono

e la faccia dell'abisso si raggela?

³¹Puoi tu annodare i legami delle Plèiadi
o sciogliere i vincoli di Orione?

³²Puoi tu far spuntare a suo tempo le
costellazioni

o guidare l'Orsa insieme con i suoi figli?

³³Conosci tu le leggi del cielo

o ne applichi le norme sulla terra?

³⁴Puoi tu alzare la voce fino alle nubi
per farti inondare da una massa d'acqua?

³⁵Scagli tu i fulmini ed essi partono
dicendoti: "Eccoci!"?

³⁶Chi mai ha elargito all'ibis la sapienza
o chi ha dato al gallo intelligenza?

³⁷Chi mai è in grado di contare con esattezza
le nubi

e chi può riversare gli otri del cielo,

³⁸quando la polvere del suolo diventa fango
e le zolle si attaccano insieme?

³⁹Sei forse tu che vai a caccia di preda per la
leonessa

e sazi la fame dei leoncelli,

⁴⁰quando sono accovacciati nelle tane
o stanno in agguato nei nascondigli?

⁴¹Chi prepara al corvo il suo pasto,
quando i suoi piccoli gridano verso Dio

e vagando qua e là per mancanza di cibo?

^{39, 1} Sai tu quando figliano i camosci
o assisti alle doglie delle cerva?

²Conti tu i mesi della loro gravidanza
e sai tu quando devono partorire?

³Si curvano e si sgravano dei loro parti,

espellono i loro feti.

⁴Robusti sono i loro figli, crescono all'aperto,
se ne vanno e non tornano più da esse.

⁵Chi lascia libero l'asino selvatico
e chi ne scioglie i legami?

⁶Io gli ho dato come casa il deserto
e per dimora la terra salmastra.

⁷Dei rumori della città se ne ride
e non ode le urla dei guardiani.

⁸Gira per le montagne, sua pastura,
e va in cerca di quanto è verde.

⁹Forse il bufalo acconsente a servirti
o a passare la notte presso la tua greppia?

¹⁰Puoi forse legare il bufalo al solco con le
corde,

o fargli arare le valli dietro a te?

¹¹Ti puoi fidare di lui, perché la sua forza è
grande,

e puoi scaricare su di lui le tue fatiche?

¹²Conteresti su di lui, perché torni
e raduni la tua messe sull'aia?

¹³Lo struzzo batte festosamente le ali,
come se fossero penne di cicogna e di falco.

¹⁴Depone infatti sulla terra le uova
e nella sabbia le lascia riscaldare.

¹⁵Non pensa che un piede può schiacciarle,
una bestia selvatica calpestarle.

¹⁶Tratta duramente i figli, come se non
fossero suoi,

della sua inutile fatica non si preoccupa,

¹⁷perché Dio gli ha negato la saggezza
e non gli ha dato in sorte l'intelligenza.

¹⁸Ma quando balza in alto,
si beffa del cavallo e del suo cavaliere.

¹⁹Puoi dare la forza al cavallo
e rivestire di criniera il suo collo?

²⁰Puoi farlo saltare come una cavalletta,
con il suo nitrito maestoso e terrificante?

²¹Scalpita nella valle baldanzoso
e con impeto va incontro alle armi.

²²Sprezza la paura, non teme,
né retrocede davanti alla spada.

²³Su di lui tintinna la faretra,
luccica la lancia e il giavellotto.

²⁴Con eccitazione e furore divora lo spazio
e al suono del corno più non si tiene.

²⁵Al primo suono nitrisce: "Ah!"
e da lontano fiuta la battaglia,

gli urli dei capi e il grido di guerra.
²⁶È forse per il tuo ingegno che spicca il volo
lo sparviero
e distende le ali verso il meridione?
²⁷O al tuo comando l'aquila s'innalza
e costruisce il suo nido sulle alture?
²⁸Vive e passa la notte fra le rocce,
sugli spuntoni delle rocce o sui picchi.
²⁹Di lassù spia la preda
e da lontano la scorgono i suoi occhi.

³⁰I suoi piccoli succhiano il sangue
e dove sono cadaveri, là essa si trova".

^{40, 1} Il Signore prese a dire a Giobbe:
²"Il censore vuole ancora contendere con
l'Onnipotente?
L'accusatore di Dio risponda!".

Anzitutto Jhwh passa in rassegna il mondo, nelle sue varie componenti: la terra e il mare, la luce e le tenebre, *sheòl* compreso; poi i fenomeni atmosferici, neve e grandine, le costellazioni e la stagione piovosa (Gb 38, 2-38).

Poi descrive il comportamento di dieci animali: la leonessa e il corvo, lo stambecco e la cerva, l'asino selvatico e il bufalo, lo struzzo e il cavallo, lo sparviero e l'aquila (Gb 38, 39-39, 30).

Non sono soltanto delle descrizioni, per quanto poetiche, con arguzia Jhwh descrive tutto quello che non cessa di fare da quando il mondo esiste. E ogni volta interroga direttamente Giobbe, oppure gli fa questa domanda "Chi fa questo? Chi fa quello?" alla quale Giobbe dovrebbe rispondere che è lui.

Nei fatti Jhwh chiede a Giobbe quanto esteso sia il suo sapere, e per sottolinearne i limiti, gli fa capire che il sapere del contestatore dovrebbe implicare anche la capacità d'abbracciare la totalità del tempo, fino alle origini della creazione (Gb 38, 16-18).

E c'è anche di più: il sapere di Giobbe si accompagna a un qualche potere su ciò che conoscerebbe? È lui a regolare l'ordine nel cosmo, per esempio mantenendo il mare nei suoi confini (il mare è il sovrano del caos primitivo)? È al suo comando che si leva l'aurora, cacciando le tenebre (altro segno del caos)? È lui che fertilizza il deserto con la pioggia? E gli obbediscono le nubi?

È chiaro che a questa serie di domande Giobbe dovrebbe rispondere che soltanto il creatore dispone di un simile sapere e di un siffatto potere.

A proposito degli animali, Jhwh non cita se non alcuni di quelli su cui l'uomo non ha potere, eccettuando appena il cavallo: ma non fu sicuramente Giobbe a dargli quella spavalderia noncurante del pericolo in guerra. Non è Giobbe che nutre i leoncelli, ma la leonessa. L'asino selvatico e il bufalo non accetteranno mai di servirlo.

Allo struzzo non è stata data la saggezza, infatti non si cura dei suoi piccoli come invece fanno il camoscio e la cerva, ma nella corsa sfida il cavallo!

Lo sparviero e l'aquila non hanno nessun ordine da prendere da Giobbe!

Di questi animali, un mondo che sfugge al potere dell'uomo, è ancora Dio che si prende cura, che li lascia vivere insieme, controllandoli (Gb 38, 41; 39, 6-17).

Queste sono le linee essenziali della prima risposta di Jhwh. Giobbe aveva criticato il divino comportamento nelle faccende umane, e Jhwh l'aveva ben capito.

Era proprio Giobbe colui che oscurava il suo piano d'intervento nella vita degli uomini (è il senso più logico del v. di Gb 38, 2). Ma per fargli intender ragione Jhwh gli mette davanti un grande affresco della creazione, in cui l'uomo Giobbe non ha spazio se non per farsi convincere d'ignoranza e d'incapacità.

In fatto di sapienza Jhwh ha definitivamente la meglio.

Costretto ad intervenire Jhwh rimanda la palla a Giobbe: e tu che sai tu della mia opera immensa, potente, a volte fantasiosa, sempre stupefacente?

Giobbe risponderà confessando la sua piccolezza dinanzi a Dio, quindi tacerà (Gb 40, 3-5)

^{40, 3} Giobbe prese a dire al Signore:

⁴ "Ecco, non conto niente: che cosa ti posso rispondere?"

Mi metto la mano sulla bocca.

⁵ Ho parlato una volta, ma non replicherò,
due volte ho parlato, ma non continuerò".

Conclusione

Per quale aspetto il libro di Giobbe è veramente sapienziale, che cosa può dire a noi oggi, come può leggerlo il cristiano alla luce della fede cattolica?

L'enigma della sofferenza di Giobbe non è inserito in una cornice relativa alla terra biblica ma, poiché è un problema universale, il libro lo inserisce all'esterno della storia d'Israele.

Il dibattito tra Giobbe e i suoi amici si basa sull'esperienza di vita di tutti gli uomini e non fa riferimento diretto alla storia di Jhwh con il suo popolo; gli argomenti desunti dal governo divino sul mondo intero lo provano. Quindi, Giobbe rappresenta l'intera umanità.

Al centro dell'intero dibattito c'è la vita morale dell'uomo, ed essa è sempre analizzata all'interno dell'essenziale rapporto tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio. In tutto il libro Jhwh riceve i nomi generici di Eloah o Shaddai, per far capire che il Signore, che si rivelò nella storia del suo popolo, è in realtà anche il padrone del cosmo e di tutta la storia umana.

Il libro di Giobbe è un'opera di difficile lettura, proprio in quanto la sua chiave è una difficile domanda che non smetteremo mai di farci: "Come spiegare la sciagura che duramente colpisce un innocente?".

In questa domanda, per il credente c'è Dio di mezzo, e in partenza sono due le linee di una possibile risposta.

La prima, la più pericolosa, è quella di rifiutare all'infelice una patente di innocenza: la sua sciagura sarebbe un castigo, una meritata punizione.

Bisogna pur che sia così, dal momento che Dio è giusto! È la tesi degli amici di Giobbe.

Ma l'epilogo del libro ci dice che il Signore respinge questa tesi: quegli amici non hanno parlato di lui in modo corretto, e la ragione è che non hanno mai creduto all'innocenza di Giobbe.

Gli amici pretesero d'essere in grado di rispondere alla prima lamentazione di Giobbe, meglio avrebbero fatto a mantenere il silenzio che avevano tenuto sino ad allora.

È troppo facile spiegare le disgrazie altrui privandolo del suo onore quando si è risparmiati da quella condizione.

Gli amici pretesero anche di dover difendere loro l'onore di Dio. Pensavano davvero di conoscere quel Dio "giusto"? Non bisogna mai prendere sotto gamba il mistero di Dio, soprattutto per quanto riguarda il suo rapporto con le nostre povere vite umane.

La seconda è quella che ha scelto Giobbe, e Jhwh la trova preferibile (Gb 42, 7).

Non stupiamoci delle grida lanciate a Dio fra lacrime, angoscia e disperazione totale. Che gli ho fatto? Dov'è la sua giustizia? Il silenzio dell'Onnipotente non fa altro che esasperare l'innocente saturo di sofferenze, incrudisce la sua disperazione.

La via che Giobbe intraprende è contestata dagli amici e neppure gli procura sollievo, solo una pallida speranza fa capolino nella sua mente, ma è timida e debole.

Quando il Signore interviene non lo fa per rispondere a Giobbe e spiegargli il suo problema, gli fa vedere quel che fa nel mondo. Si occupa di tutto e di tutti; tutte le cose strane sono sotto il suo controllo, ma quante son mai le cose strane!

Non tutto ciò che esiste è al servizio dell'uomo e anche il male continua ad infierire nel mondo.

Giobbe capisce la lezione, accetta il mistero di Dio che ha appena intuito attraverso le sue opere, in perfetta umiltà alla fine accetta la sua sciagura.

Cos'è accaduto perché Giobbe cambi così profondamente il suo atteggiamento?

Chi soffre come Giobbe rischia, come lui, di ripiegarsi su sé stesso. Anche elevando preghiere e grida al Signore, al centro di tutto si mantiene la propria condizione sciagurata.

È una grazia del cielo quando il sofferente rinuncia a farsi l'unico oggetto dei propri pianti, quando comincia ad intuire che non tutta l'opera di Dio ruota attorno a lui come ad un unico perno.

Il Signore fa scoprire a Giobbe la sua presenza nel mondo, presenza di luce e di sollecitudine anche per le sue creature più incomprensibili all'uomo, presenza tollerante perché rispettosa della libertà di ciascuno.

Accogliendo questo messaggio Giobbe ritrova la sua pace, ma il mistero della sofferenza del giusto rimane integro.

Giobbe capisce che il senso della giustizia di Dio non è alla sua portata; che il Signore non l'ha condannato, anzi, non l'ha nemmeno accusato.

Comprende, infine, che la sapienza consiste, anche per chi soffre senza ragione, nel perseverare nel timore del Signore, nell'adorazione amorevole del suo silenzio, nel tenersi ben lontani da ogni cattiveria.

Giobbe è una figura leggendaria e letteraria che appartiene ad un gioiello della letteratura mondiale, ma in Giobbe sin dai primi secoli la cristianità ha intravisto la figura di Gesù Cristo.

Egli, il solo giusto perfetto che passò beneficiando tutti (At 10, 38), venne ingiustamente sottoposto alla passione e alla croce pur avendo implorato il Padre che poteva salvarlo (Eb 5, 7). Passò tra gli spaventati della morte, scese agli inferi, ma dopo tre giorni il Padre lo risuscitò.

Sin dalla fine del IV° Sec. molti autori (Origene, Zenone) accostano Gesù a Giobbe.

Nel V° Sec. alcune parti del libro di Giobbe sono interpretate da Esichio di Gerusalemme come parole stesse di Cristo nella sua passione (Gb 16, 8-17 e tutto il cap. 19).

Nel VI° Sec. Gregorio Magno fa un passo in più, confermando l'unione di Cristo e della Chiesa, applica per conseguenza a tutti cristiani ciò che nel libro di Giobbe è riferibile a Cristo.

Questa lettura è proseguita nel tempo della Chiesa sino a noi.

I clamori di tutti quelli che nel nostro mondo non capiscono perché debbono crudelmente soffrire senza averlo meritato si uniscono a quelli di colui che si fece povero di tutto per salvarci.

Queste due "voci" salgono assieme verso Dio, come salivano le grida di Giobbe.

Il mistero del dolore immeritato resta tutto nel cuore di Dio, ma almeno noi cristiani possiamo con sicurezza unire le nostre miserie a quella di Cristo in croce.

La nostra sofferenza incomprensibile e senza ragioni, possiamo farla servire al bene dell'umanità unendola a quella del Crocifisso. Ciò avviene soprattutto nella Messa.

Il libro di Qohèlet

Molto più breve del libro dei Proverbi e di Giobbe, questo terzo libro sapienziale della Bibbia ebraica è per molti aspetti un enigma. Chi è l'autore? In quale epoca fu scritto? Qual è il messaggio che intende trasmettere? Il testo segue un piano, ha una struttura preordinata?

Tutti questi aspetti non hanno per ora trovato una risposta chiara e sono oggetto di molte discussioni. Questo non impedisce che i suoi dodici capitoli siano affascinanti e attirino anche un lettore moderno.

L'autore

Nelle nostre lingue moderne è chiamato l'Ecclesiaste, nome singolare che deriva a noi dal greco ma attraverso il latino. Traduce come può la parola ebraica Qohèlet.

Questo termine compare sette volte nel libro, quasi sempre preceduto dall'articolo, il che significa secondo la grammatica ebraica che è un nome comune e non un nome proprio, che non ha mai l'articolo.

È un nome comune, *il Qohèlet*, che possiamo pensare sulla via di divenire un soprannome o uno pseudonimo, come è accaduto ad altri nome comuni: *il Satana* divenuto Satana e *l'Adamo* divenuto Adamo.

Questo nome comune è attribuito ad un uomo, così impone di vederlo il contesto di tutti i brani in cui compare; per es. in Qo 1, 1 è chiamato: "figlio di Davide, re di Gerusalemme".

In greco, questo titolo attribuito all'autore deriva dalla parola *ekklesia*, che significa "assemblea", l'ecclesiaste è quindi colui che prende la parola in una riunione.

Anche in ebraico *qohèlet* deriva da *qahal*, termine che significa "assemblea".

Questo termine si riferisce sia alla funzione svolta che alla persona che la svolge e se dovessimo tradurlo con maggior precisione riferendolo all'autore del libro dovremmo dire: "colui che chiama a raccolta l'assemblea" ovvero sinteticamente "il radunante".

Forse si tratta dell'assemblea degli studenti di una scuola sapienziale o, forse, di un pubblico più vasto come sembra indicato in Qo 12, 9.

L'unica volta in cui l'autore parla di sé stesso si definisce: "re su Israele, in Gerusalemme" (Qo 1, 12).

La storia di Israele ci indica che solo a Davide e a Salomone calzano queste indicazioni. L'autore intende riferirsi a Salomone, ma è chiaro che si tratta solo di una esagerazione volta ad accreditare l'opera, attribuendola al Sapiente per eccellenza in Israele.

Anche questo libro ha avuto un redattore che ha raccolto ed ordinato l'opera originale dell'autore.

Gli esegeti sono impazziti a seguire le tracce delle molte aggiunte correttive che affiorano nel testo e si è ipotizzato anche che molti siano i redattori e molte le epoche delle revisioni ma, poiché non vi è alcuna chiarezza in merito, è meglio pensare che l'opera di revisione e redazione sia stata svolta da un allievo sulla base degli insegnamenti della scuola sapienziale condotta dall'autore.

A questo discepolo andrebbero attribuiti, il titolo del libro, i versetti d'apertura, il nome dell'autore, e tutto il brano dell'epilogo (Qo 12, 9-14).

Come ultimo enigma, ma però assai significativo, pare che il testo così come oggi noi l'abbiamo, non sia mai esistito integro in Israele, ma solo in parti. Il testo più antico della raccolta integrale di Qohèlet in ebraico masoretico (maiuscolo), è il "Codice di Leningrado", databile al 1008 d. C. e risulta molto simile al nostro testo attuale.

A Qumram sono stati trovati solo vari frammenti suddivisi e non il testo completo, in papiri databili attorno al 150 a. C.

Gli studiosi sono abbastanza concordi che il testo giunge a noi attraverso una prima stesura originale (forse in più parti separate) in aramaico (forse nel IV° Sec. a. C. dopo l'esilio babilonese), poi tradotta in ebraico (II° Sec. a. C. nell'epoca ellenica dei Lagidi), poi via via in greco e in latino.

Il passaggio da un originale aramaico ad una versione ebraica ellenistica è documentato dalla lingua del libro, che non è più l'ebraico classico dei profeti e del Pentateuco, ma che contiene evidenti ellenismi e risulta quasi essere un "ebraico popolare", la lingua parlata comunemente in Giudea o nella valle del Giordano, non è la lingua degli scrittori.

In un certo senso anche questo depone per l'ipotesi che l'origine del testo sia un contesto discorsivo, una scuola di sapienza aperta a tutti coloro che si sentivano attratti e "radunati" all'ascolto di questo sapiente particolare e delle sue riflessioni sorprendenti.

In ogni caso il libro di Qohèlet rivela un pensatore profondo, senza eguali nel mondo biblico, e il Card. Ravasi, uno dei più illustri esegeti attuali, lo definisce: "il libro più originale e scandaloso dell'intera Bibbia".

La struttura del testo e i suoi temi fondamentali

Sono molto numerose le ricerche che, soprattutto in questi ultimi decenni, hanno tentato di comprendere quale sia l'organizzazione dei detti di Qohèlet, ma i risultati non sono andati oltre al riconoscere un certo ordine nelle sue parti principali. Il senso della struttura complessiva resta ancora sconosciuto e lo dimostrano le differenze che emergono dal confronto tra le più recenti traduzioni fatte dagli esegeti.

Immediatamente dopo l'inizio del libretto e subito prima della sua parte conclusiva compare un tema importante:

1, 2 Vanità delle vanità, dice Qohèlet,
vanità delle vanità: tutto è vanità.

3 Quale guadagno viene all'uomo
per tutta la fatica con cui si affanna sotto il sole? (Qo 1, 2-3)

12, 8 Vanità delle vanità, dice Qohèlet,
tutto è vanità. (Qo 12, 8)

Sono le frasi più famose del libro, ma il loro significato non è tanto evidente e immediato!

La ripetizione di un termine è, nella lingua ebraica, la forma del superlativo assoluto. Scrivere in ebraico: "Il cantico dei cantici", equivale in italiano a scrivere: "il più bello di tutti i cantici", oppure: "Il santo dei santi" equivale a: "il luogo santo per eccellenza".

L'idea contenuta dall'espressione "Vanità delle vanità" sarebbe meglio resa dal concetto di "del tutto vano" (visto anche che poi si dice che "tutto è vanità", a cui poi segue l'amara considerazione del v. 3) piuttosto che dal superlativo assoluto che, equivarrebbe a: "il culmine della vanità".

Considerando che poi nell'intero testo del libretto non compare mai più questa espressione, appare chiaro che essa è una sorta di sintesi del contenuto che il redattore ha posto in apertura e in chiusura per indicare al lettore all'inizio il tipo di riflessione che compirà l'autore e, alla fine la sintesi dell'insegnamento sapienziale che ha ricevuto leggendolo.

Anche la parola ebraica "hèvèl", che in questo libro la traduzione tradizionale rende costantemente come "vanità", è un po' travisata, perché in realtà significa "vento" o "soffio di vento" (vedi Is 57, 13).

Per risalire al senso con il quale è usata dall'autore nel testo (per una ventina di volte), bisogna rifarsi al senso metaforico con cui il termine "vento" è usato nella Bibbia in quei testi che si rifanno alla tipologia specifica delle "lamentazioni", uno dei tanti diversi stili con cui è composto il testo della Bibbia.

La parola “hèvèl” si utilizza, in questo senso di “vano” o “vanità”, a riguardo dell’uomo e dei suoi giorni (Sal 39, 6-7; &2, 10; Gb 7, 16), o dei suoi progetti e delle sue attività (Sal 94, 11; Is 49, 4; Gb 9, 29), o dell’aiuto che attende (Lam 4, 17; Is 30, 7; Zc 10, 2; Gb 21, 34) e, ovviamente, a riguardo degli idoli (Dt 32, 21; Ger 2, 5; 14, 22).

Sempre, quando è contenuto nelle “lamentazioni”, col termine “vento” si vuole esprimere la sua “inconsistenza”, il suo “vuoto”, il voler compiere uno “sforzo inutile” come quello simbolico di voler: “afferrare il vento”.

I versetti 2 e 3 si devono leggere nell’insieme, così si comprende che per Qohèlet il concetto di vanità si applica all’uomo che agisce nel tempo della sua esistenza, appunto “sotto il sole”. Per questo sapiente, se tutto è evanescente, se tutto è “vanità”, è perché non vede il profitto, l’interesse, il vantaggio che ci sia in ciò che l’uomo realizza con fatica e pena durante la vita.

Si interroga: “Quale profitto per colui che si affatica nella pena che si dà?” (Qo 3, 9) e “Quale profitto per l’uomo che si dà pena per del vento?” (Qo 5, 15); dato che muore nudo come nacque?

Ammette perfino che c’è del vantaggio ad essere sapienti nella vita, ma dove sta questo vantaggio se la sorte comune a tutti è la morte? Ne conclude che anche questo è “vanità”.

L’ineluttabilità della morte mette in discussione il vantaggio, il profitto, di un’esistenza laboriosa o vissuta nella sapienza.

Qohèlet quando parla del lavoro che si fa “sotto il sole”, non pensa al lavoro sfibrante che si fa con il fisico, per lui il lavoro per cui vale la pena impegnarsi pienamente è quello che si fa con la sapienza, cioè con la dovuta competenza e, magari, ricavandone il giusto successo e riconoscimento; quindi, è il lavoro fatto con coscienza quello a cui lui pensa (Qo 2, 21-22).

Ma, dove sarebbe il reale profitto della sapienza se la morte costringe a lasciare tutto agli altri?

Con questa considerazione si apre un secondo tema fondamentale del libro; se la morte annienta tutta l’opera che l’uomo compie “sotto il sole”, cioè nel tempo in cui vive quaggiù, allora per Qohèlet l’orizzonte è bloccato, non c’è nessuna prospettiva di un aldilà!

Dove mai potrà l’uomo ritrovare una briciola di felicità?

Per sette volte nel suo libretto Qohèlet cita gioie semplici, che lui trova buone, ed incoraggia il discepolo ad approfittarne senza reticenze perché li vede un dono di Dio.

“Non c’è felicità per l’essere umano che nel mangiare e bere e vedere la felicità del suo lavoro. Ho visto che questo viene dalla mano di Dio” (Qo 2, 24).

In forme diverse ma molto simili la stessa constatazione si legge di nuovo in Qo 3, 12-13; 3, 22; 5, 17-19; 8, 15. Poi passa all’invito d’approfittare di queste gioie in Qo 9, 8, aggiungendo di apprezzare la gioia della vita passata con una sposa amata (Qo 9, 9) ed anche invita il giovane a star contento della sua adolescenza (Qo 11, 9).

Questi insegnamenti fanno da contrappeso alle delusioni dell’esistenza giacché tutta la fatica umana non sfocia che in un fallimento (Qo 1, 12-2, 26).

L’amara constatazione di Qohèlet si può sintetizzare su quattro punti:

- il frutto del nostro lavoro ci sfugge dalle mani (Qo 2, 12-23; 5, 12-16)
- su questa terra, l’ingiustizia non è adeguatamente soggetta a giudizio (Qo 3, 16-21; 8, 10-14)
- l’uomo non può conoscere come Dio proceda nel suo agire (Qo 3, 9-11; 8, 16 - 9,6)
- la vita è breve e la morte è in agguato (Qo 11, 7 - 12, 7)

Ciò che Qohèlet consiglia è di non lasciar passare, tra tanto sfacelo, le poche gioie semplici e immediate del momento presente, senza cadere in eccessi. Restare ben incollati al momento presente, senza lasciarci sfuggire quella parte di felicità, seppur minima, che Dio ci manda.

Niente di più felice di una coppia che si ama, e anche il fare con gioia il proprio lavoro, qualunque esso sia, non con “piedi di piombo” ma con gioia, checché ne sia del risultato o del profitto; è questo genere di cose che fa crescere l’uomo.

Ecco cos’è alla portata dei mortali. Un po’ poco si dirà, ma è ugualmente fondamentale.

Al di là di questo Qohèlet non vede chiaro, ma scoprire in queste felicità apparentemente terra terra un dono di Dio da non sottovalutare è anche altissima sapienza, portatrice di pace interiore.

Quando Qohèlet parla così è assolutamente originale, mai la Bibbia aveva dato questi consigli.

Qohèlet e la sua relazione con la sapienza

Come i maestri che lo precedettero, Qohèlet è in cerca della sapienza. Eppure questa parola è molto rara nel suo libretto, appare solo in quattro capitoli (1, 2, 7, 10).

Egli fu un sapiente di sapienza eminente (Qo 12, 9) e la acquisì in misura considerevole, più di quanti lo precedettero in questa ricerca a Gerusalemme (Qo 1, 16), tanto che lui stesso si identifica con Salomone.

Per lui la sapienza è soprattutto un metodo di vita, ma è anche il risultato d’una riflessione tra il confronto di sapienza e sapere da una parte, e di stoltezza e follia dall’altra. Di questa riflessione si nutre tutta l’opera di Qohèlet, ma il risultato sarà deludente, consiste solo in: “caccia di vento” (Qo 1, 17), perché tanto più si sa e si capisce, tanto più si resta delusi, pieni di pena e di afflizione.

Dunque anche la sapienza di Qohèlet è vanità (Qo 2, 15-16), però egli stesso riconosce che sapienza e successo sono dei doni di Dio a chi gli è gradito. Ma allora, quale senso, ha tutto questo?

Riconosce i meriti della sapienza e i suoi vantaggi: più del danaro mette al sicuro chi ne è gratificato (Qo 7, 11-12), gli conferisce un potere più solido di quello dei governanti ((Qo 7, 19), vale più della forza armata ma se la città assediata è stata salvata dalla sapienza di un povero egli viene subito dimenticato e messo da parte (Qo 9, 14-18), il grande vantaggio della sapienza è che chi la possiede ha la stessa abilità dell’incantatore di serpenti che sa bene come non farsi mordere (Qo 10, 10-11). Eppure tutto questo non serve a nulla, neanche il sapiente si porta la sua sapienza nello sheòl (Qo 9, 10)!

Qohèlet riterrà infine d’essere riuscito a divenire sapiente davvero?

In Qo 7, 23-24 egli confessa d’aver fallito: la realtà gli sfugge.Coglierla significherebbe dover andare oltre i suoi mezzi intellettuali, è troppo distante, troppo fuori dalla sua portata, chi mai potrebbe capire simili profondità?

Il metodo di Qohèlet

“Ho dedicato la mia intelligenza a cercare e scrutare per mezzo della sapienza tutto ciò che si fa sotto il sole” (Qo 1, 13). Qohèlet è il primo sapiente d’Israele a parlare della propria ricerca.

Come già era scritto in testi precedenti, ad es. Pro 24, 30-34, l’attività d’ogni sapiente consisteva innanzitutto nell’osservare con attenzione questo nostro mondo, e di lì poi riflettere con coerenza su quanto osservato per trarne il senso e, infine, ottenerne una lezione generale.

Qohèlet si comportò così, dandosi totalmente al suo lavoro di discernimento, consistente nel cercare e scrutare, fu un ricercatore nel senso moderno del termine, ma il suo campo di azione non era circoscritto, lui scrutava “tutto ciò che si fa sotto il sole”, tutta la molteplicità delle azioni umane, il loro concatenamento e le loro conseguenze.

Anche il campo religioso era compreso, soprattutto per quel riguarda la parte dell’uomo, perché fece presto a vedere il mistero dell’agire divino. Era un credente, ma nel suo mestiere di sapiente Dio veniva trattato con il medesimo rigore di pensiero con cui osservava la realtà mondana, quindi sapere che Dio è un mistero non è incredulità, e davanti a quel mistero tacere è ancora essere un

sapiente. Ne trae la lezione d'essere più rispettoso verso un Dio che l'uomo non può direttamente capire col metodo sapienziale. Ha per conseguenza un approccio più filosofico che teologico nelle sue riflessioni su Dio o il divino differenziandosi così da Ben Sira e dall'autore della Sapienza di Salomone che vedremo in seguito.

Specifico del metodo di Qohèlet è anche il confrontarsi con il frutto del lavoro dei sapienti che l'hanno preceduto: "ha pesato ed esaminato, rettificato molti proverbi" (Qo 12, 9).

Va ad onor suo aver voluto verificare di persona la validità di ciò che era stato detto prima di lui, ogni vero ricercatore procede in questo modo. Se, come dice il suo redattore, alla fine dei suoi esami respinse o corresse questa o quella conclusione dei suoi predecessori, allora nel suo libretto ci sono diverse posizioni, le sue e quelle che respinge e corregge.

Infatti, questa doppia presenza fa sorgere delle contraddizioni nel testo, tanto che molti commentatori suppongono l'esistenza di autori diversi, ma è più logico pensare che sia proprio il suo metodo specifico a produrle.

Proprio perché non vedeva coerenza in quanto esaminava che Qohèlet giunse alla conclusione che tutto è vanità!

Anche quest'opera è di alta qualità letteraria, affascina per la forma e per la verità ed il vigore tagliente delle sue riflessioni; pur non essendo in senso proprio una poesia, in alcune pagine la prosa è quasi equivalente.

Questo maestro ha quindi spinto la sua impresa al di là delle osservazioni e delle riflessioni su quanto è "sotto il sole", fino al lavoro ancor più difficile di mettere per iscritto l'itinerario del suo pensiero, per dare ad altri l'opportunità di servirsene. E lo fece da artista geniale.

Conclusione

Questo libretto fa molto pensare. Qohèlet fa pulizia di tante pretese umane, di tante illusioni!

Il suo realismo può apparire cupo, ma non per questo va messo da parte. La Bibbia non lo mai lasciato finire nel dimenticatoio, ci ricorda il mistero dell'esistenza e le difficoltà del vivere.

Ci spinge alla modestia, di fronte a tutte le teorie umane di potenza e conoscenza; anche la sapienza umana ha i suoi limiti, soprattutto quando pensa di indagare i rapporti con Dio.

Assieme al libro di Giobbe, qui la sapienza biblica si purifica, trova una sua più esatta dimensione.

Verrà un giorno in cui la rivelazione biblica farà scoprire ai credenti che la morte non è l'ultima parola dell'esistenza umana. La fede nella sopravvivenza dell'uomo recherà ai giusti una luce e una consolazione che non escludono il realismo di queste pagine, ma anzi esse aprono a quella speranza di cui Qohèlet non era portatore.

Un breve esempio: "Il perpetuo ricominciamento" (Qo 1, 4-11)

1, 4 Una generazione va, una generazione viene

ma la terra resta sempre la stessa.

5 Il sole sorge e il sole tramonta, si affretta verso il luogo da dove risorgerà.

6 Il vento soffia a mezzogiorno, poi gira a tramontana;

gira e rigira

e sopra i suoi giri il vento ritorna.

7 Tutti i fiumi vanno al mare,

eppure il mare non è mai pieno:

raggiunta la loro mèta,

i fiumi riprendono la loro marcia.

8 Tutte le cose sono in travaglio e nessuno potrebbe spiegarne il motivo.

Non si sazia l'occhio di guardare

né mai l'orecchio è sazio di udire.

9 Ciò che è stato sarà

e ciò che si è fatto si rifarà;

non c'è niente di nuovo sotto il sole.

10 C'è forse qualcosa di cui si possa dire:

"Guarda, questa è una novità"?

Proprio questa è già stata nei secoli
che ci hanno preceduto.
11 Non resta più ricordo degli antichi,

ma neppure di coloro che saranno
si conserverà memoria
presso coloro che verranno in seguito.

La raccolta delle sentenze si apre con questo testo di otto versetti che funge da introduzione all'argomento. La parola "vanità" non compare direttamente ma è implicitamente presente.

Nella prima parte (Qo 1, 4-7) l'umanità è vista nel suo insieme, nella sua cornice cosmica: "Una generazione va e una generazione viene".

Le generazioni umane si succedono incessantemente e la Scrittura insiste su questo fatto (ad es. Sir 14, 18) e sulla generalizzazione che questa realtà abbraccia tutta l'umanità, tutti i popoli; qui l'individuo e la sua persona non contano, è della razza umana che si tratta: le generazioni inevitabilmente passano.

Salda e stabile per sempre, nello spazio e nel tempo, resta solo la terra. Qohèlet non fa una lezione moderna di scienze, si attiene alle convinzioni del suo tempo basate sull'evidenza delle apparenze: solamente la terra è sempre lì ed i suoi abitanti, al contrario, si succedono gli uni agli altri senza soluzione di continuità.

Dopo aver parlato della terra, Qohèlet passa alla descrizione del sole, poi dei venti, per finire ai fiumi. È curioso vedere come in tal modo l'autore citi, in ordine, i quattro elementi della cosmologia greca. Il sole è visto nella sua corsa; si leva ad est e si corica ad ovest, poi nella notte corre col fiato in gola per raggiungere il punto in cui l'indomani mattina deve rispuntare. Il sole di Qohèlet non è l'eroe del Sal 19, 6 ma un lavoratore sfiatato nella sua perpetua corsa, come lo è l'uomo.

Quanto al vento esso parte da mezzogiorno e si dirige a nord, gira e rigira senza fine, proprio come l'uomo che si agita in ogni direzione.

L'acqua dei fiumi si versa nel mare, ma il mare non ne è mai saturato, e imperturbabilmente i fiumi continuano a portare la loro acqua al mare in un'attività incessante, che non porta risultato alcuno visto che il mare resta immutato.

Qohèlet non guarda al mondo come quell'opera di Dio che parlerebbe del suo creatore o come il territorio di cui l'uomo ha avuto la custodia e l'affidamento.

Qui il mondo è piuttosto ad immagine dell'uomo: come il sole l'uomo continua tutto sfiatato la sua corsa; come il vento si agita senza un ordine preciso; come i fiumi l'uomo si dà con perseveranza da fare, ma senza effetti visibili. Tutto è sempre da ricominciare. Lo stesso vale per l'umanità.

Nella seconda parte (Qo 1, 8-11) Qohèlet passa in modo esplicito a parlare dell'uomo.

Il versetto 8 presenta un problema di traduzione che comporta anche un problema di significato. La parola ebraica *devarim* può avere due significati "discorsi" oppure "cose".

Se si prende la prima traduzione (in genere è questa quella prescelta dalle Bibbie) il v. 8 si accorderebbe con gli altri che seguono in cui compaiono i verbi dire – vedere – capire. Se si usa l'altra versione allora l'inizio del v. 8 diventa la logica conclusione di quelli precedenti.

La perpetua corsa del sole, dei venti e dei fiumi è più sfiancante di quanto si possa dire, e lo stesso vale per l'uomo che si sfianca nella sua corsa.

Tuttavia quello che Qohèlet intuisce nel mondo vale anche per l'uomo: "L'occhio non si sazia di vedere e l'orecchio non si riempie di quel che sente" (Qo 1, 8b). L'occhio non ha mai visto abbastanza e l'orecchio udito a sufficienza. Come il sole e il vento l'occhio di continuo cerca in giro e l'orecchio di continuo assorbe nuovi discorsi, e non ne vengono saturati.

I vv. 9-11 tornano su quel perpetuo ricominciamento che annulla la differenza tra passato, presente e futuro: "Non c'è niente di nuovo sotto il sole".

In questo mondo, sia per l'uomo che per ogni elemento: "Quel che fu sarà e quel che si è fatto si rifarà". Un ciclo che si ripete senza fine.

Cosa si deve intendere per "nuovo"?

Chi rompe un bicchiere se vuol bere ne deve prendere uno “nuovo”, cioè un altro, chi scrive a lungo deve scrivere su una pagina “nuova”, cioè un’altra: il termine “nuovo”, usato così, significa un altro esemplare dello stesso tipo che produce lo stesso effetto.

Ma quello che si definisce “nuovo” può anche essere una novità autentica, un qualcosa che prima era del tutto sconosciuto, ed è in questo senso che Qohèlet usa l’aggettivo.

Dunque Qohèlet entrerebbe in conflitto con i profeti e i salmisti? Isaia annuncia “cieli nuovi e terra nuova” (Is 65, 17), Geremia “Un’alleanza nuova” (Ger 31, 31), Ezechiele “un cuore nuovo e uno spirito nuovo” (Ez 11, 19), i salmisti intonarono “un cantico nuovo”(Sal 33, 3; 40, 4; 96, 1 e altri) per celebrare una inaudita azione salvifica di Dio.

Qohèlet intende un’altra cosa, il suo punto di vista è molto diverso: lui non parla della relazione del Signore con il suo popolo, ma dell’uomo così come ogni occhio capace di osservare correttamente lo vede in questo mondo.

Non fa conto della rivelazione, perché parla da sapiente non da religioso.

Tuttavia considera anche una possibile obiezione, che non è pura ipotesi, ma un fatto che ha osservato e di cui critica l’interpretazione.

«Ecco una cosa di cui si dice: “Guarda è nuovo!”» (Qo 1, 10a), e tutti si entusiasmano per quel che si crede una novità, una realtà mai vista prima.

Falso, ribatte Qohèlet, perché quello è già accaduto prima, è già accaduto prima di noi nel corso dell’esistenza di una generazione precedente alla nostra.

La ragione è che, secondo l’autore, ogni generazione rifà per sé tutto il percorso dell’esistenza: non si può trasmettere l’esperienza! Giacché. “Non resta ricordo del passato, né ce ne sarà dopo; di quel che accadrà non ci sarà memoria nell’avvenire” (Qo 1, 11).

L’idea che Qohèlet si fa del “ricordare” è molto caratteristica, del tutto diversa da quel che altri testi biblici (specialmente profetici) insegnano.

Ricordare è un’attività che ci lega a delle persone, ritiene Qohèlet: gli antenati e i discendenti.

Ogni generazione è come murata, chiusa nel ciclo dell’esistenza che essa percorre, senza passaggi tra i vari cicli, perché l’uno succede all’altro.

Il ricordo verterebbe su un fatto specifico dell’uomo, ma siccome non c’è trasmissione dell’esperienza che ognuno ha potuto accumulare, ogni generazione riparte da zero, si che quello che ritiene “nuovo” non lo è che per essa; in realtà anche quello era già stato intuito da una generazione precedente.

Ogni generazione ripete tutta l’esperienza della sapienza e della stoltezza, della felicità e della tribolazione, della solitudine e della comunità (Qo 4, 9-12), della ricchezza e della povertà (Qo 5, 9-14), della grandezza e della bassezza, della giustizia e dell’ingiustizia (Qo 7, 15-22), dell’amore e dell’odio (Qo 9, 5-6).

È a riguardo di queste cose che non c’è mai una novità pura e semplice fra gli uomini, secondo Qohèlet.

Un altro passo famosissimo “Il tempo della giovinezza” (e della vecchiaia) (Qo 11, 7-12, 7)

11, 7 Dolce è la luce
e agli occhi piace vedere il sole.
8 Anche se vive l'uomo per molti anni
se li goda tutti,
e pensi ai giorni tenebrosi, che saranno
molti:
tutto ciò che accade è vanità.
9 Sta lieto, o giovane, nella tua giovinezza,

e si rallegri il tuo cuore nei giorni della tua
gioventù.
Segui pure le vie del tuo cuore
e i desideri dei tuoi occhi.
Sappi però che su tutto questo
Dio ti convocherà in giudizio.
10 Caccia la malinconia dal tuo cuore,
allontana dal tuo corpo il dolore,

perché la giovinezza e i capelli neri sono un soffio.

12,1 Ricordati del tuo creatore
nei giorni della tua giovinezza,
prima che vengano i giorni tristi
e giungano gli anni di cui dovrai dire:
"Non ci provo alcun gusto",
2 prima che si oscuri il sole,
la luce, la luna e le stelle
e ritornino le nubi dopo la pioggia;
3 quando tremeranno i custodi della casa
e si curveranno i gagliardi
e cesseranno di lavorare le donne che
macinano,
perché rimaste in poche,
e si offuscheranno quelle che guardano dalle
finestre

4 e si chiuderanno le porte sulla strada;
quando si abbasserà il rumore della mola
e si attenuerà il cinguettio degli uccelli
e si affievoliranno tutti i toni del canto;
5 quando si avrà paura delle alture
e degli spauracchi della strada;
quando fiorirà il mandorlo
e la locusta si trascinerà a stento
e il capperone non avrà più effetto,
poiché l'uomo se ne va nella dimora eterna
e i piagnoni si aggirano per la strada;
6 prima che si rompa il cordone d'argento
e la lucerna d'oro s'infranga
e si rompa l'anfora alla fonte
e la carrucola cada nel pozzo
7 e ritorni la polvere alla terra, com'era
prima,
e lo spirito torni a Dio che lo ha dato.

Questa pericope contiene la famosa descrizione della vecchiaia (Qo 12, 1-7), ma l'autore nella sua sapienza e sagacia prende il discorso da lontano e, osservando la vita scorrere attorno a lui, mette prima di tutto l'accento sulla giovinezza.

Quale piacere gioire della dolcezza carezzevole di una giornata piena di sole, specialmente in terra biblica dove la bella stagione è molto lunga e i colori vivissimi perché la luce è brillante. Questa è vera felicità, semplice e immediata.

Ma, Qohèlet dà anche un altro consiglio: l'uomo stia allegro, colga la sua felicità in tutti gli anni della sua vita ma, e siamo a un secondo consiglio che completa il primo, ricordi anche il futuro ineludibile dell'età, della vecchiaia, dei giorni bui come quelli dell'inverno. Non per introdurre un velo di pessimismo nella gioia, ma per goderla più a pieno; fatalmente le cose poi cambieranno.

Il contrasto tra gioventù-luce e vecchiaia-buio, si cristallizza nel testo attraverso l'inizio delle due distinte riflessioni: "Stai allegro" (Qo 11, 9) e "ma ricorda" (Qo 12, 1a).

Il tema della vanità fa da ritornello nel testo. Prima chiude l'introduzione (Qo 11, 8b), poi è applicato alla giovinezza (Qo 11, 10b) e, infine, conclude il discorso sapienziale sulla vecchiaia e fa da solida cerniera tra questo brano e il testo finale, così che in forma di sentenza riassuntiva del libro ne lascia l'insegnamento in Qo 12, 8: "Vanità delle vanità, dice Qohèlet, tutto è vanità".

La vanità accompagna tutta la vita dell'uomo, dalla gioia giovanile fin nel buio della vecchiaia.

Il primo consiglio (Qo 11, 9-10)

"Sta' allegro, o giovane, nella tua giovinezza, e il tuo cuore sia felice nei giorni dell'adolescenza; va' dove ti porta il cuore e verso ciò che vedono i tuoi occhi. – Ma sappi che su tutto ciò Dio ti farà venire in giudizio – Scaccia la tristezza dal tuo cuore, rifuggi dunque il male dal tuo essere di carne. Sì, la giovinezza e capelli neri sono vanità" (Qo 11, 9-10)

Dopo l'introduzione generale del v. 7, l'autore personalizza il discorso, si rivolge direttamente al giovane, l'esorta a seguire le inclinazioni del suo cuore; negli anni della giovinezza ci sono offerte tante gioie, che però ben presto non saranno più a portata di mano.

Se bisogna stare allegri, se bisogna gioire, allora è meglio che la tristezza o il dolore non invada il momento dei nostri anni più belli. Bisogna approfittare di quella linfa di vita che pervade la

giovinezza e non turbarla con un precoce disincanto; ma c'è un ma: "Sappi che il tuo Dio ti giudicherà", una doccia fredda!?

Ci si sorprende per questo contrasto e molti commentatori hanno immaginato che questa frase sia un'aggiunta introdotta da qualche "benpensante", che così mitiga lo slancio dell'apertura alla gioia di Qohèlet.

Però, in fondo, non ci si dovrebbe sorprendere tanto, un sapiente non può dimenticare mai che Dio giudicherà l'uomo delle sue opere, ed è un giusto consiglio propedeutico alla felice crescita del giovane ricordarglielo quando lo slancio vitale è così forte che può far eccedere nella fiducia in sé stessi.

Occorre davvero ricordare sempre che le nostre azioni ci seguono per tutta la vita e, per riportare tutto ad una visione equilibratamente sapienziale, Qohèlet ricorda che anche la giovinezza è una vanità (Qo 11, 10b).

Il secondo consiglio (Qo 12, 1-7)

«Ma ricordati del tuo Creatore, nei giorni della tua adolescenza, prima che vengano i giorni cattivi e giungano gli anni di cui dirai: "Non ci trovo alcun piacere"» (Qo 12, 1).

L'insieme dei versetti che precedono si augura che l'uomo "sia contento" di tutti gli anni della sua vita, ma pure che "ricordi" che gli anni bui saranno molti.

Per sviluppare e armonizzare queste due idee l'autore si è rivolto al giovane. Gli aveva ripetuto "Sta' allegro" pur sapendo che Dio ti giudicherà.

Ora riprende in discorso diretto il suo secondo consiglio "Ma ricorda ..." e questo invito apre il discorso sulla vecchiaia, ma la cosa importante è accorgersi che tutto il discorso che segue forma con la prima parte un'unica frase, le preposizioni che seguono sono sempre delle subordinate di Qo 12, 1 "Ricordati del tuo creatore nei giorni della giovinezza" introdotte da: "prima che ...".

Qohèlet così "spiega la vecchiaia" al giovane nella sua felicità.

Il discorso al giovane si apre con l'invito a ricordarsi del suo Creatore e si chiude ricordandogli che alla morte il soffio dell'uomo ritorna a Dio che l'ha dato (Qo 12, 7b).

Anche se il discorso è vario, contiene un'unità di senso che questo doppio riferimento al Creatore sta a significare.

Quest'unico riferimento è riferibile alla sapienza di Israele con la quale sappiamo che Qohèlet si confronta e che si condenserà poi, dopo di lui, in un testo del I° Sec:

"Considera tre cose
e non cadrai in potere del peccato:
sappi qual è la tua fonte,
qual è a fine della tua strada, la tua fossa,
e a chi dovrai render conto".

Anche Ben Sira, prima di questo sapiente del I° Sec., ma dopo Qohèlet, dirà:

"in tutte le tue opere, ricordati della fine
e non peccherai mai" (Sir 7, 36 testo ebraico)

Prendere coscienza di ciò è, per i sapienti, ricordarsene sin da subito. Il giovane non deve rimandare a più tardi il ricordo del Creatore del suo soffio. Si ricordi di lui prima del tempo in cui non potrà più ricordare, se vivrà molti anni, cioè nei giorni cattivi e negli anni in cui il giovane di adesso dirà che non gli piacciono.

“Prima che si oscurino il sole e la luce, la luna e le stelle e tornino le nubi dopo la pioggia” (Qo 12, 2) la dolce luce e il sole che fanno la felicità degli occhi diventeranno tenebra durante il giorno e altrettanto la luna e le stelle di notte. Dopo il brutto tempo tornerà la pioggia. L’inverno dell’uomo è senza fine, non ne uscirà più.

Moltissimi commentatori, sia ebrei che cristiani, hanno fin dall’antichità cercato di individuare nei vv. di Qo 12, 3-6 delle metafore del corpo umano che invecchia.

Probabilmente non c’è alcun bisogno di individuare metafore, perché il senso immediato delle espressioni è già sufficiente ed eloquente nell’illustrare la vita che avvizzisce nella vecchiaia.

Questi versetti sono ricchi di immagini poetiche e, specialmente l’ultimo, anche ricchi dell’acuta capacità di osservazione che Qohèlet ha raggiunto nell’esercizio del suo metodo di analisi sapienziale.

“Prima che si rompa il filo d’argento della lampada e si frantumi l’ampolla d’oro, si spezzi la brocca alla fontana e la carrucola finisca nel pozzo” (Qo, 12, 6).

Quando il filo della lampada, per quanto prezioso, si rompe; quando la brocca si spacca e perfino la carrucola cade in fondo al pozzo, significa che qualcosa si è definitivamente rotto.

La morte non è la vecchiaia. L’essere umano conclude la sua esistenza terrena, al di là di un progressivo decadimento nella vecchiaia, a causa di una rottura, quella della morte.

Possiamo tenere cara la nostra vita come si tiene cara la preziosa catenella d’argento cui è appesa la lampada che illumina la casa (noi stessi) ma prima o poi si romperà, possiamo maneggiare con cura la brocca che ci serve per attingere l’acqua (la vita in noi stessi) ma essa è fragile si romperà e addirittura cadrà nel pozzo la carrucola che ci serve per attingere. La morte verrà.

Ma la carrucola cade nell’acqua (nella vita), non è per esempio dimenticata in un magazzino! Anche la morte è ricompresa nel rendere al Creatore lo spirito che ci ha dato.

Qohèlet ha ragionato da sapiente e da filosofo non da religioso, ma nel concludere il suo libretto, con sapienza acutissima, lascia al Creatore l’ultima parola. La carrucola cade nel pozzo dell’acqua, noi cadiamo in braccio a Lui, quel che sembra una disfatta in realtà non sappiamo bene cosa sarà, ma sappiamo che morire sarà cadere nelle mani del Creatore.

La Sua Sapienza non è vanità, solo la nostra lo è.

La Sapienza di Ben Sira

Il caso di questo libro è talmente particolare e complesso che mi sento di affermare come veramente sia un esempio concreto che “lo Spirito soffia dove vuole”. Ma andiamo per ordine.

Con il quarto libro sapienziale del nostro Antico Testamento si passa dalla Bibbia ebraica alla sua traduzione greca detta “dei Settanta”, oppure, “la Settanta”, oppure, “Septuaginta” come la si chiama nella sua traduzione latina, la “Vetus latina” di autori ignoti (II°- IV° Sec. d.C.), oppure infine molto più spesso brevemente indicata solo col numero “LXX”.

La LXX è la traduzione in greco della Bibbia ebraica realizzata dalla comunità giudaica di Alessandria d’Egitto, opera effettuata dal III° Sec. a. C.

La tradizione, abbastanza verosimile e parzialmente documentata, assegna quest’opera di traduzione a 72 saggi che la completarono restando isolati per 72 giorni sull’isola di Faro, ora divenuta una penisola, all’imboccatura del porto di Alessandria.

Quale sia lo scopo preciso all’origine di questa traduzione non è dato sapere, forse servì a far conoscere le scritture alla stirpe dei Lagidi che governava in quel tempo Israele ma essendo d’origine greca, oppure a rendere accessibili le scritture a tutti quegli alessandrini di religione ebraica che

ormai non parlavano più l'ebraico ma solo il greco, che era la lingua internazionale del tempo e la più usata nella dotta e cosmopolita Alessandria, la New York del momento.

La particolarità di questa versione greca della Bibbia ebraica è quella di contenere, in aggiunta al testo ebraico TM, alcuni altri libri: Giuditta, Tobia, primo e secondo libro dei Maccabei, Baruc, e anche diverse altre aggiunte importanti rispetto agli originali ebraici ad es. all'interno del libro di Ester e di Daniele.

Per quanto riguarda la nostra ricerca, anche i due libri la Sapienza di Ben Sira e la Sapienza di Salomone sono tra quelli che compaiono solo nella versione greca LXX e non nella Bibbia ebraica masoretica classica TM e nemmeno nel Talmud rabbinico. Questi due libri sapienziali sono poi entrati anche nel canone cattolico come anche gli altri prima citati.

Per la precisione storica, la LXX contiene anche alcuni altri libri che non sono entrati nel canone cattolico e non erano nemmeno in quello ebraico, sono: primo libro di Esdra, terzo e quarto libro dei Maccabei, il Salmo 151, il libro delle Odi, i Salmi di Salomone.

Per tracciare un quadro sommariamente riassuntivo delle traduzioni più antiche all'origine dei nostri testi biblici attuali, si parte dalla Bibbia ebraica maiuscola (TM) come primo riferimento, poi si passa in occidente alla traduzione latina di Girolamo († 420) detta "Vulgata", che è basata sostanzialmente sull'ebraico (TM) con alcune varianti testuali dovute alla LXX e con l'aggiunta integrale di alcuni suoi libri così come erano già tradotti nella "Vetus latina", quindi la Vulgata di S. Girolamo, che è il testo biblico in latino di riferimento più antico per noi occidentali, non coincide con i due testi più antichi in ebraico e in greco.

Quali sono i testi all'origine della Sapienza di Ben Sira?

L'originale ebraico – Il testo della Sapienza di Ben Sira è passato attraverso sorprendenti metamorfosi. In origine fu scritta in ebraico.

Lo dice il Prologo della versione greca al v. 22, ma anche molti Padri della Chiesa come: Girolamo, Ilario di Poitiers, Epifanio, ecc. che lo citano nei loro scritti. Anche gli scritti rabbinici antichi ne citavano dei versetti.

Però il testo ebraico della Sapienza di Ben Sira era considerato perduto fino al 1896, quando lo studioso S. Schechter a Cambridge ne identificò un foglio proveniente dal deposito della sinagoga dei Caraiti del Vecchio Cairo, in Egitto.

A quella scoperta ne seguirono altre fino al 1900 e sino a completare i due terzi del testo ebraico.

Alcuni completamenti minori vennero riportati alla luce fino al 1982.

Oggi si dispone di sei manoscritti, alcuni molto deteriorati, che quasi completano il testo e con assoluta chiarezza si dispone di Sir 3, 6-16, 26 e Sir 30, 11-51, 30 attraverso i due manoscritti migliori. Si è a lungo sospettato che questi testi ebraici fossero in realtà delle retroversioni dal greco all'ebraico ma, le scoperte archeologiche a Qumram e alla fortezza di Masada, ove sono stati reperiti tra il 1956 e il 1964 anche frammenti di papiro del tutto coincidenti nel testo con quelli della Sinagoga del Cairo, hanno fugato ogni dubbio vista la loro certa databilità precedente.

Sono scoperte d'importanza fondamentale per conoscere il pensiero e il messaggio originale di Ben Sira nella sua lingua materna.

Ad oggi abbiamo con sicurezza un buon testo direttamente in ebraico della prima stesura del libro che non ne supera il 70% circa. Il resto è stato dedotto dalle versioni in greco e in siriano, tramite le quali gli esegeti hanno cercato di ricostruire tutto l'originale, potendo anche correggere gli errori dei copisti amanuensi (doppioni e aggiunte) riscontrati nei testi dei vari frammenti.

L'originale greco – Il Prologo del libro in greco venne redatto dal nipote dell'autore. Arrivato in Egitto nel 132 a. C. (Prologo v. 27), costui li scoprì l'opera del suo avo e decise di tradurla in greco.

Fu un lavoro di almeno una decina d'anni. Le difficoltà non mancarono (Prologo vv. 15-26) perché non è certo agevole trasporre la genialità di una lingua in un'altra!

Questo testo, pur redatto tra molte difficoltà d'interpretazione della lingua e del pensiero dell'autore originale, resta quello di riferimento per le traduzioni delle nostre Bibbie moderne (Ed. A. Rahlfs, 1935) perché qui il testo è completo mentre, dell'originale ebraico abbiamo solo un testo parziale.

Questa versione greca ci è stata trasmessa con tanta cura, e lo provano eccellenti manoscritti in lettere greche maiuscole (*onciale*) risalenti al IV° Sec. Soprattutto lo sono i due codici *Vaticano* e *Sinaitico*, conservati oggi al British Museum di Londra. Secondo molti esegeti questo testo proviene dalla scuola che Origene aveva creato ad Alessandria nel III° Sec.

La sua edizione riveduta e con aggiunte – Nell'epoca bizantina (dal IX° Sec.) alcuni manoscritti trasmettono una versione greca, ma questa volta scritta in caratteri minuscoli (ed. Ziegler 1965). Questo testo differisce da quello onciale per modifiche che incidono anche sul senso stesso delle frasi e riporta aggiunte numerose (135 righe in più), che portano il testo verso una direzione nuova e presuppongono anche una teologia più moderna di quella dei tempi di Ben Sira e del nipote.

Di questa versione greca esistono più manoscritti che non hanno tutti le stesse modifiche, e questo fa pensare che il libro di Ben Sira sia stato oggetto, già in antico, di una rilettura non omogenea ma pluriforme.

Verso questa ipotesi concorre anche la tipologia stessa delle modifiche, a causa dei termini usati e dei concetti espressi, che è riferibile al pensiero di un mondo ebraico ellenistico posto a cavallo dell'ultimo secolo avanti Cristo e del primo dopo Cristo. Dunque la traduzione greca di cui si trova traccia dall'epoca bizantina deriva da antichi testi tardo ebraici che non recano ancora tracce evidenti della nascente cultura cristiana.

L'antica versione latina – Venne fatta nell'Africa cristiana (Algeria e Tunisia) alla fine del II° Sec. d. C. sulla base di un testo greco già arricchito di aggiunte.

Questa versione è giunta fino a noi perché Girolamo, a cavallo tra il IV° e il V° Sec. d. C., non volle ritradurre in latino un testo che non faceva parte della Bibbia ebraica.

Tuttavia questa *Vetus (Vecchia) Latina* finì per entrare subito nella *Vulgata* già alla fine del V° Sec., ed è ancora essa che si ritrova, appena ritoccata, nella *Nova Vulgata* che Paolo VI° aveva chiesto alla fine del Vaticano II° e che venne pubblicata nel 1979.

La versione siriana – Potrebbe essere datata attorno all'inizio del IV° Sec. d. C. e sarebbe opera di un cristiano che traduce in greco dall'originale ebraico della Sapienza di Ben Sira. Pare però che si sia servito di un testo ebraico già molto rimaneggiato, oppure che al traduttore non interessasse di seguire scrupolosamente il testo ebraico, perché in questa versione gli adattamenti sono innumerevoli, molti più di quelli che si potrebbero assegnare all'effettiva difficoltà di traduzione dell'ebraico in greco.

Da tutto ciò si può ben capire quanto l'approccio al libro della Sapienza di Ben Sira sia particolarmente complesso. L'originale ebraico non ci è stato trasmesso nei soliti modi e del testo greco possediamo due versioni, una corta (greco maiuscolo) e una lunga (greco minuscolo) e l'origine di quest'ultima è del tutto sconosciuta!

Il percorso della trasmissione di questo libro

Nel giudaismo antico la Sapienza di Ben Sira era stata apprezzata e tenuta in considerazione, ma intorno agli anni 100 d. C. rabbi Aquiba (40-137 d.C.) uno dei fondatori del giudaismo rabbinico, al momento in cui il Sinedrio decise di fissare il Canone ebraico ne vietò la lettura in sinagoga. Prima di questo divieto la si citava, la si traduceva in greco, se ne fece una traduzione rimaneggiata, e la comunità ebraica di Qumran la leggeva come testo sacro.

Nel IV° Sec. il divieto cessò, ma poi il libro riscomparsa con l'arrivo graduale del Talmud, il testo fondamentale dell'ebraismo rabbinico, redatto a Gerusalemme tra il IV° e il VI° Sec., che riassunse in sé tutte le Sacre Scritture ebraiche assieme a tutto l'insegnamento rabbinico in generale e non comprese la Sapienza di Ben Sira .

Nel VI-VII° Sec. nacque il movimento dei Caraiti (ebrei del Cairo) che si staccò dall'autorità del Talmud e riprese l'uso delle "antiche scritture" (*Miqrà*). Così si spiega il motivo del ritrovamento effettuato da Schechter tra le pergamene della sinagoga antica del Cairo.

Nel cristianesimo non è documentabile che il Nuovo Testamento abbia utilizzato nella sua redazione il libro di Ben Sira, eppure sono stati i cristiani a trasmettere questo testo nelle varie lingue.

In greco fu tradotto dall'ebraico nella Settanta (versione corta) e nei manoscritti bizantini (versione lunga). Che questa duplice versione esistesse in precedenza lo si deduce dalle citazioni che ne fanno Clemente alessandrino nel III° Sec. e Giovanni Crisostomo nel IV° Sec. che usano la lunga e Didimo di Alessandria che nel IV° Sec. usa la corta.

In latino è citata da Cipriano di Cartagine nel III° Sec. e Girolamo cita la versione corta una ottantina di volte; Agostino usa preferibilmente la versione lunga della *Vetus Latina*, ma ha anche diverse citazioni della versione breve.

La versione in siriano, che è denominata *Peshitta*, fu tradotta dall'ebraico e dal greco ed è presente in molti manoscritti già nel primo cristianesimo. Dal testo siriano poi ebbe origine la versione in arabo già nel primo medioevo, di questa traduzione una copia è contenuta nelle "Bibbie poliglotte", edite nel XVII° Sec. a Parigi e a Londra.

Quale fu l'autorità di questo libro nell'ebraismo e nelle varie confessioni cristiane?

Nell'ebraismo, nonostante l'interesse mostrato in determinate epoche e in certi ambienti, il libro di Ben Sira non fu mai riconosciuto come libro sacro. Quindi nella Bibbia ebraica non ci fu mai e allora non ne fu mai tolto.

Il giudaismo alessandrino ne conobbe la versione greca. Occorre sempre considerare che la versione greca fatta dai Settanta dei libri biblici ha in un certo senso un risvolto cristiano, infatti tutti i manoscritti più antichi che l'hanno tramandata a noi sono del IV° Sec. e sono tutti di origine cristiana.

Nel cristianesimo il libro di Ben Sira è un libro canonico a tutti gli effetti?

Nella Chiesa latina si può affermare certamente di sì. È già presente nell'elenco delle Scritture canoniche fissato nel Concilio d'Ipplona del 393, a cui fu presente anche Agostino, e poi fu confermato nei Concili successivi di Cartagine del 397 e 419. Papa Innocenzo I° inviò una lettera al vescovo di Tolosa nel 405 elencandogli le Scritture canoniche, e il libro di Ben Sira vi è compreso.

Nella Chiesa greca le cose sono più complesse, molto probabilmente a causa della più stretta convivenza con l'ebraismo. Già nel 170 il problema viene sollevato da Melitone nel cui elenco dei libri biblici Ben Sira non c'è. Verso il 240 Origene stesso ammette che vi sono differenze tra l'Antico Testamento cristiano e la Bibbia ebraica e quindi nel dialogo con gli ebrei escludeva di ritenere come sacri i libri che loro non riconoscevano.

Anche due grandi vescovi come Cirillo di Gerusalemme (313-386) e Atanasio d'Alessandria (293-373) si comportano come Origene, mentre invece per Giovanni Crisostomo (354-407) non ci sono dubbi sulla sua piena canonicità. Anche Girolamo, che decide di non tradurre il libro in latino proprio perché non è contenuto nella Bibbia ebraica, poi in seguito si contraddice citando molte volte come Sacra Scrittura versetti della Sapienza di Ben Sira e della Sapienza di Salomone.

Questa bivalenza inaugurata da Girolamo permane sino al Medioevo, ove accade che Tommaso d'Aquino (1225-1274) sia certo della canonicità, mentre il grande commentatore biblico Nicola di Lira (1270-1349) la escluda. Tutta questa confusione, che giunse anche a dividere perfino il Collegio dei Cardinali, procede di fatto sino al Concilio di Trento (1545) che fissò l'elenco dei libri canonici cattolici per chiarezza verso quanto affermava il protestantesimo, e l'opera di Ben Sira vi fu definitivamente compresa senza più discussioni.

Oggi la Chiesa cattolica e quella ortodossa includono la Sapienza di Ben Sira e quella di Salomone nel canone delle Sacre Scritture, invece tutte le comunità cristiane riformate le escludono.

Il testo ecumenico della Bibbia, redatto e accettato da tutte le confessioni cristiane e pubblicato nel 1975, riserva loro un posto tra i libri sacri aggiunti dai Settanta e definiti: "deuterocanonici".

Resta infine chiaro che né la Chiesa cattolica né l'ortodossa ha mai preso posizione su quale sia il testo preferibile tra i diversi esistenti (corto o lungo, tradotto dell'ebraico o dal greco) e, in effetti, tutti queste varianti appaiono alternativamente nelle varie edizioni moderne della Bibbia a seconda delle scelte dei redattori. Ciò, anche se il testo che venne ufficialmente pubblicato nella Bibbia che esprimeva quelli approvati dal Concilio di Trento è quello corto, in greco, tratto dal manoscritto onciale chiamato "Vaticano" (*Codex Vaticanus*) del 325, oggi conservato al British Museum.

Cosa possiamo dire sul personaggio Ben Sira?

Tra i sapienti di cui il nostro Antico Testamento conserva gli scritti è l'unico di cui conosciamo il nome. In greco vien chiamato "Gesù, figlio di Sira". Gesù deve essere il suo nome e Ben Sira il cognome, ovvero il nome della sua famiglia.

In ebraico il manoscritto del Cairo lo chiama invece: "Simone, figlio di Gesù ..." ma in genere si dà più credito alla traduzione greca di cui si hanno più esemplari concordi.

Quando scrisse il suo libro?

Se il nipote tradusse l'opera a partire dal 132 a.C. e il nonno non scrisse il libro se non alla fine della sua carriera (vedi il Prologo, vv. 7-12), allora si può ragionevolmente ritenere che l'autore compose il libro durante il primo quarto del II° Sec. a.C. cioè tra il 200 e 175 a. C., e quindi dovette nascere verso la metà del III° Sec. a.C., nell'epoca in cui insegnava Qohèlet.

Il testo ci offre molti indizi che confermano queste ipotesi: non riporta nessuna allusione alla grande crisi provocata dall'ellenizzazione forzata introdotta da Antioco nel 167 a. C. che provocò la reazione dei Maccabei; l'elogio del sommo sacerdote Simone il Giusto (Sir 50, 1-21) ovviamente presuppone la sua morte, avvenuta dopo il 198 a. C. probabilmente verso il 187; infine il testo di Sir 50, 24 ignora che la discendenza del sacerdote Simone perderà il supremo sacerdozio nel 172 a.C. che passerà a Menelao (vedi 2Mac 4, 23-29).

Quale era il contesto storico di quel periodo?

Gesù Ben Sira era maestro di sapienza a Gerusalemme, in Giudea. La Giudea e la Samaria facevano parte di una regione palestinese, detta Celesiria, che nel III° Sec. a.C. si trovava sotto la dominazione dei Lagidi, una stirpe d'origine egiziana. I Seleucidi di Antiochia con il re Antioco si impossessarono

di quelle terre nel 198 a.C. per poter trarne un profitto in termini di tasse da esigere, e concessero politicamente dei favori alla città di Gerusalemme di cui troviamo eco, appunto, nell'elogio di Simone il Giusto.

A Gerusalemme l'incarico di riscuotere le imposte fu affidato alla famiglia dei Tobiadi che lo era già dal tempo dei Lagidi. Ovviamente ciò aveva fatto ricchissima tale famiglia che custodiva il suo tesoro nel tempio.

Nel 190 a.C. re Antioco III° fu sconfitto dai Romani a Magnesia, presso Smirne, e dovette pagare un grande riscatto che solo il suo successore, Seleuco IV°, finì di pagare ricorrendo proprio al tesoro del tempio e, quindi, appropriandosi dei beni dei Tobiadi. Questi avvenimenti storici sono riportati in Dn 11, 10-20.

Con tutto ciò ci si può ben render conto che l'epoca di Ben Sira era tutt'altro che tranquilla e che un testo come quello di Sir 10, 8 non è teorico ma dettato dall'esperienza: "La sovranità passa da una nazione all'altra con ingiustizia, violenza e denaro".

Ben Sira, un uomo sapiente.

È il solo sapiente dell'A.T. che abbia parlato di sé, illustrando la sua storia.

Fin dalla giovinezza egli chiese, come Salomone (1Re 3, 4-15), la sapienza al Signore che gliela concesse e, fedelmente, si diede a seguirla (Sir 51, 13-17).

Ripieno di essa egli decise di aprire una scuola, o meglio un'accademia, in cui trasmettere la sua esperienza alla gioventù (Sir 51, 21-30).

Dopo aver lungamente meditato la Torà, i profeti, egli altri scritti del patrimonio spirituale d'Israele, cominciò a mettere per iscritto l'esperienza del suo insegnamento sapienziale (Prologo vv. 7 e 12).

Ripieno della sapienza che Dio gli donava la lasciava traboccare e, attraverso lui, i suoi discepoli ne avrebbero avuto accesso, la avrebbero scoperta; più ancora, la sapienza di cui non era che il canale di trasmissione, avrebbe poi valicato i limiti del tempo e dello spazio, avrebbe superato le frontiere e le generazioni.

Aveva coscienza che stava prendendo la staffetta dai profeti, di continuare in un diverso modo la loro eredità e, forse, si augurava che un giorno la sua opera sarebbe stata annoverata tra i libri sacri (Sir 24, 30-34; 33, 16-18).

Lascia intendere che fu anche consigliere di principi e che ciò lo portò all'estero, a fare un'esperienza ben utile per conoscere il cuore umano e la varietà del mondo, ma non senza fargli correre rischi (Sir 34, 12-13).

Dovette subire anche la calunnia che stava per rovinarlo, soltanto la preghiera gli ottenne l'aiuto divino, e di ciò ringraziò il suo Dio (Sir 51, 1-12).

La sua opera permette d'intuire anche taluni aspetti della sua personalità.

Da sapiente autentico ricercò sempre l'equilibrio e il buon senso. In un momento in cui la cultura greca comincia ad ammaliare tutto il Medio Oriente, cercò di dimostrare che il giudaismo non aveva motivo di arrossire del suo patrimonio culturale e sociale, ma restò comunque aperto all'ellenismo che s'imponeva nel suo mondo cercando di comprenderlo, salvo opporvisi fermamente quando dei ricchi ne facevano il pretesto per considerare negativamente e con arroganza l'antica tradizione giudaica.

Fu sedotto dalla antica liturgia del santuario e aveva per i sacerdoti una autentica venerazione, ed era anche convinto del valore sapienziale della Torà, ma questo non deve far concludere che fosse per forza lui pure un sacerdote.

D'indole più serena di Qohèlet, trovava la pace nella sapienza e, di fonte al mistero, si rimetteva a Dio (vedi Sir 3, 17-24; 39 32-34).

Come Qohèlet nemmeno lui possedeva della chiara luce sull'aldilà della morte. Una vita umana vissuta fino alla fine con dignità gli pareva completamente rispettabile e fruttuosa, senza che l'angoscia della morte dovesse far della vita una cosa grezza e penosa, pur se lui stesso onestamente confessava che: "la speranza dell'uomo sono i vermi" (Sir 7, 17b ebraico).

Pensava che l'uomo, non avesse nessun'altra retribuzione se non il buon ricordo lasciato quaggiù dal giusto e dall'onesto che lasciasse una discendenza non meno giusta di lui (Sir 16, 1-3; 44, 8-15). Solo le aggiunte posteriori alla prima sua stesura del libro inizieranno ad aprire prospettive più incoraggianti sul tema dell'aldilà.

La struttura del libro di Ben Sira.

La Sapienza di Ben Sira è il libro sapienziale più lungo del nostro Antico Testamento, quindi è evidente che l'autore abbia impiegato parecchio tempo per scriverlo. Forse è corretta l'ipotesi avanzata da molti esegeti che lo abbia pubblicato a puntate, con una prima parte (Sir 1-24 o Sir 1-23) e poi completando il testo più tardi. Alcuni passi (Sir 24, 34; 33, 16.18; 49, 14-16; 50, 27-29) fanno pensare che quest'ipotesi sia verosimile.

Il punto più importante resta, comunque, comprendere come Ben Sira abbia strutturato la sua opera che non consta di semplici proverbi, come nelle collezioni salomoniche, ma che presenta invece riflessioni più o meno elaborate.

Il testo non è strutturato come il Libro di Giobbe, che ha una trama definita, e la sua principale caratteristica è proprio opposta, è quella di non presentare al lettore una chiara indicazione di cosa legghi le varie considerazioni che l'autore svolge.

Solo alcuni brevi tratti del testo hanno una consequenzialità evidente come il passaggio tra i Capp. 42 e 43 e quando l'autore ripercorre e commenta la storia biblica dal Cap 44 al 50.

Una prima spiegazione di questa sostanziale incoerenza apparente del testo risiede nel fatto che Ben Sira attribuisce la massima importanza alle sue esposizioni sulla Sapienza e sul sapiente, attorno a questo nucleo fisso argomenta il suo pensiero.

La Sapienza ha il ruolo principale in Sir 1, 1-30 (in relazione al timore del Signore, elemento indispensabile per riceverla in dono) ed anche in Sir 4, 11-19 e Sir 6, 18-37 (ove si tratta dello sforzo necessario per procurarsi la Sapienza) ed ancora in Sir 14, 20-15, 10 (ove viene mostrata la felicità di chi la ottiene) sino al famoso brano in cui la si elogia espressamente (Sir 24, 1-9).

A partire da questo punto, posto proprio al centro del libro, è poi il sapiente stesso a divenire l'oggetto delle considerazioni di Ben Sira.

In Sir 24, 30-34 Ben Sira trabocca di sapienza; Sir 37, 16-26 le indicazioni sul vero sapiente: Sir 38, 24-39, 11 la sapienza dello scriba in confronto con gli altri mestieri; Sir 51, 13-30 Ben Sira che ha chiesto e ricevuto la Sapienza apre una scuola.

Questo mostra che il rapporto tra la Sapienza e il sapiente scandisce il libro, ma resta il problema di comprendere il senso logico dei testi che fanno da cucitura tra i vari brani. A tutt'oggi una risposta certa ed univoca non c'è, solo risposte parziali e opinioni non sempre condivise.

L'unica evidenza è che si tratta, quasi sempre, di piccoli trattatelli su un argomento (l'arroganza di chi domina sui popoli, la vera felicità, la responsabilità morale dell'uomo, l'armonia coniugale, l'uso del denaro, ecc. ecc.) ma se la successione degli argomenti abbia un significato per l'autore e quale esso sia non è chiaro e proprio su quest'indagine si aprono mille ipotesi.

Si può quindi concludere che il libro di Ben Sira è tanto difficile da comprendere nel suo insieme quanto affascinante e accattivante come lettura.

Scorriamone alcune tra le pagine più importanti

Sir 1, 1-20 L'origine della Sapienza e l'importanza timore del Signore

L'esordio del libro è estremamente curato nella sua composizione letteraria e nel contenuto che si esprime in un poemetto di dieci versetti.

Disponiamo solo della traduzione greca e ne prendiamo in considerazione il testo "lungo", come ad es. fa anche La Bibbia di Gerusalemme, mentre il testo della CEI è quello corto. I due versetti aggiunti rispetto al testo "breve" sono il 9 e 10, scritti in corsivo per evidenziare la differenza.

1, 1 Ogni sapienza viene dal Signore
ed è sempre con lui.

2 La sabbia del mare, le gocce della pioggia
e i giorni del mondo chi potrà contarli?

3 L'altezza del cielo, l'estensione della terra,
la profondità dell'abisso chi potrà esplorarle?

4 Prima di ogni cosa fu creata la sapienza
e la saggia prudenza è da sempre.

5 A chi fu rivelata la radice della sapienza?
Chi conosce i suoi disegni?

6 Uno solo è sapiente, molto terribile,
seduto sopra il trono.

7 Il Signore ha creato la sapienza;

l'ha vista e l'ha misurata,

l'ha diffusa su tutte le sue opere,

*8 su ogni mortale, secondo la sua generosità,
la elargì a quanti lo amano.*

9 Il Signore stesso ha creato la sapienza

l'ha vista e l'ha misurata

l'ha effusa su tutte le sue opere

10 a ogni mortale l'ha donata con generosità

l'ha elargita a quelli che lo amano

*L'amore del Signore è sapienza che dà gloria,
a quanti egli appare, la dona perché lo
contemplino.*

I primi quattro versetti fanno vedere che la Sapienza ha la sua origine in Dio e resta inaccessibile all'uomo abbandonato alle sole sue forze.

Al contrario dei suoi predecessori sapienti, Ben Sira non parte dall'esperienza quotidiana e dalla realtà intra mundana, la sua affermazione d'esordio è teologica:

1, 1 Ogni sapienza viene dal Signore
ed è sempre con lui.

Per lui non c'è tra gli uomini nessuna sapienza che non venga dal Signore. Se dunque sulla terra qualche sapienza c'è, è perché il Signore ne è la fonte. Già il Libro dei Proverbi aveva fatto sapere ad Israele che la Sapienza è in origine di Dio, ed è lui a donarla (Pro 1, 9; 8, 22-23; 2, 6).

Poi prosegue affermando che l'uomo non può avere una conoscenza totale dell'universo e quindi, a maggior ragione, non può averla nemmeno della Sapienza.

2 La sabbia del mare, le gocce della pioggia
e i giorni del mondo chi potrà contarli?

3 L'altezza del cielo, l'estensione della terra,
la profondità dell'abisso chi potrà esplorarle?

Conoscere l'universo significa essere capace di contarne gli elementi, come i granelli di sabbia su tutte le spiagge o le gocce di pioggia che cadono sulla terra e sul mare, ma anche quelle che sono cadute da quando il mondo esiste.

Neppure l'uomo è in grado di precisare quante volte il sole si è levato sul nostro mondo da quando questo esiste.

Ma c'è di più: è l'immensità del creato che sfugge all'uomo. Ben Sira l'intende nella sua totalità e utilizza per questo le due dimensioni spaziali, ampiezza e verticalità. In effetti ancor oggi le dimensioni reali dell'universo sono solo oggetto di stime ma non di misure.

Da notare che la versione del testo nel versetto 3b è diversa nel latino e nel greco. In latino dice "la profondità dell'abisso" nel greco "la profondità dell'abisso e della sapienza", in questa versione appare più chiaro il pensiero di Ben Sira: se non siamo in grado di conoscere bene il mondo che abitiamo, a maggior ragione, ci sfuggirà anche la sapienza che è divina.

Il versetto 4 illustra anche il motivo ovvio di questa difficoltà: la sapienza non fa parte della creazione di questo mondo, esiste da sempre, esiste da prima; essa è, secondo la traduzione letterale del greco: "la perspicacia dell'intelligenza", potremmo dire è "l'essenza dell'intelligenza", e questa nel mondo creato non c'è.

La seconda strofa (vv. 5-10) spiega come mai la Sapienza viene donata agli uomini.

Chi può conoscere le profondità più nascoste della Sapienza? Questa domanda retorica serve per introdurre la risposta lapidaria: "Uno solo è sapiente".

Il brano successivo è d'importanza straordinaria, supera persino l'affermazione di Pietro nel suo discorso di Pentecoste (At 2, 17) che riprende le affermazioni del profeta Gioele (Gl 3, 1) e di cui ricorda la profezia "... spanderò il mio Spirito su ogni carne ...", espressioni simili sono anche in Isaia (Is 11, 2).

Ben Sira considera la Sapienza dell'ordine stesso dello Spirito, e i suoi beneficiari non sono solo gli uomini, ma essa è "diffusa su tutte le sue opere". Ritroviamo l'idea che nel mondo esiste un "ordine complessivo" voluto da Dio (vedi Pro 3, 19-20), che c'è una dimensione universale della Sapienza.

Questa sapienza è elargita a quanti lo "amano", molte versioni però dicono invece, a quanti lo "temono", forse con maggior aderenza all'originale ebraico; introducendo quindi già qui il tema del timore di Dio, che subito dopo verrà ampiamente trattato (Sir 1, 11-20), quindi con un perfetto uso della retorica classica (dunque con un approccio di scrittura "ellenizzante").

Ancora di grande interesse è constatare che qui Ben Sira fa un passo oltre alla visione del profeta Gioele, egli presentava il dono della Sapienza come un fatto che sarebbe accaduto in avvenire, Ben Sira lo dà come già avvenuto.

Questo esordio vede quindi Ben Sira formulare un'originale sintesi teologica che prende ispirazione da testi che già esistevano (Pro 8, Is 11, Gl 3), testi che avevano altre forme e altre prospettive, che però vengono ora ricompresi e utilizzati per aprire nuovi sbocchi al suo lavoro di sapiente.

In questo si vede bene come egli stesso si consideri un continuatore del lavoro dei profeti precedenti.

La Sapienza è a disposizione e la sua chiave d'accesso è il timore del Signore, perché essa: "fu creata con i fedeli nel seno materno" v12 b. (con i vv. numerati secondo la versione corta)

1,9 Il timore del Signore è gloria e vanto,
gioia e corona di esultanza.

10 Il timore del Signore allieta il cuore
e dà contentezza, gioia e lunga vita.

11 Per chi teme il Signore andrà bene alla fine,
sarà benedetto nel giorno della sua morte.

12 Principio della sapienza è temere il Signore;
essa fu creata con i fedeli nel seno materno.

La libertà responsabile dell'uomo e la misericordia del Signore (Sir 15, 11-18, 14)

Al tempo in cui fu rinnovata l'alleanza con il Signore a Sichem, Giosuè cominciò a dialogare con l'assemblea delle tribù di Israele per far loro prendere coscienza della serietà dell'impegno di servire il Signore e della responsabilità derivante da quel libero atto. (Gs 24, 14-21)

Gs 24,14 Temete dunque il Signore e servitelo con integrità e fedeltà; eliminate gli dei che i vostri padri servirono oltre il fiume e in Egitto e servite il Signore.

15 Se vi dispiace di servire il Signore, scegliete oggi chi volete servire: se gli dei che i vostri padri servirono oltre il fiume oppure gli dei degli Amorrèi, nel paese dei quali abitate. Quanto a me e alla mia casa, vogliamo servire il Signore".

16 Allora il popolo rispose e disse: "Lungi da noi l'abbandonare il Signore per servire altri dei!

17 Poiché il Signore nostro Dio ha fatto uscire noi e i padri nostri dal paese d'Egitto, dalla condizione servile, ha compiuto quei grandi miracoli dinanzi agli occhi nostri e ci ha protetti per tutto il viaggio che abbiamo fatto e in mezzo a tutti i popoli fra i quali siamo passati.

18 Il Signore ha scacciato dinanzi a noi tutti questi popoli e gli Amorrèi che abitavano il paese. Perciò anche noi vogliamo servire il Signore, perché Egli è il nostro Dio".

19 Giosuè disse al popolo: "Voi non potrete servire il Signore, perché è un Dio santo, è un Dio geloso; Egli non perdonerà le vostre trasgressioni e i vostri peccati.

20 Se abbandonerete il Signore e servirete dei stranieri, Egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi consumerà".

21 Il popolo disse a Giosuè: "No! Noi serviremo il Signore".

Ben Sira è il primo in Israele a riflettere sulla libertà dell'uomo, e vista l'epoca in cui visse, è molto probabile che lo faccia cogliendo l'influenza della filosofia greca.

Procede in due tappe: Sir 15, 11-16, 14 e 16, 17-18, 14. ed è un passo abbastanza lungo che però ha il suo centro in Sir 17, 1-14, passo che cercheremo di approfondire maggiormente.

Dopo aver risposto all'obiezione che gli viene posta, cioè che sia Dio l'origine stessa del mio peccato, sostenendo che ciò è impossibile perché Dio odia il peccato (Sir 15, 11-13), Ben Sira poi manifesta in modo esplicito il suo pensiero: (il testo è quello della versione ebraica di Sir 15, 14-18)

“Al principio Dio creò l'uomo
e lo lasciò in potere della sua inclinazione.

Se vuoi, osserverai il precetto:
compiacerlo è intelligenza.

Davanti a te son posti fuoco e acqua:
stendi le tue mani verso quel che vuoi.

Davanti all'uomo stanno la vita e la morte:
quel che vuole, gli sarà dato.

Dunque Ben Sira ritiene che sia l'uomo l'unico responsabile del suo peccato, e per dimostrarlo risale sino all'atto creativo di Dio.

Quando lo creò, Dio gli diede in dote il potere di scegliere liberamente secondo la sua inclinazione: verso cosa si sarebbe orientato?

Si tratta proprio di ciò che chiamiamo: “il libero arbitrio”; qui la scelta volontaria dell'uomo viene ricordata per ben tre volte. Se sceglie d'obbedire a Dio osservando il suo precetto darà prova di intelligenza, ovvero di sapienza. Come già affermava il Deuteronomio (Dt 30, 15) anche Ben Sira dice

al suo discepolo: “Sta a te scegliere”, e la scelta comporta conseguenze: “Quel che egli vuole gli sarà dato”, in altre parole la retribuzione dei nostri atti dipende solo dalle nostre scelte.

La retribuzione è inevitabile, spiega Ben Sira, perché Dio, a cui non manca certo la potenza, osserva attentamente le scelte di ognuno (Sir 15, 18-20).

15, 18 Grande infatti è la sapienza del
Signore,
egli è onnipotente e vede tutto.
19 I suoi occhi su coloro che lo temono,

egli conosce ogni azione degli uomini
20 Egli non ha comandato a nessuno di
essere empio e non ha dato a nessuno il
permesso di peccare.

Ben Sira nella sua argomentazione sembra tuttavia rimanere ancora nell’ambito della retribuzione all’interno della vita di quaggiù, così come ha fatto i suoi predecessori Giobbe e Qohèlet, che inciamparono proprio sulla sua evidente incoerenza, i buoni puniti e cattivi premiati. Perché questo enigma si risolva occorrerà attendere l’ultimo libro, la Sapienza di Salomone (Sap 3-4).

L’obiezione del discepolo ora si fa più ficcante e più seria: come fa il Signore di lassù a vedermi essendo io sì piccola cosa nell’immensa creazione? Di più ancora, essendo io così insignificante, che importanza può avere se io faccio il bene o il male? E se facessi il bene, qual è la mia speranza, qual è la mia retribuzione, io nemmeno lo so! (Sir 16, 17-22)

Ben Sira ora alza la voce, perché l’obiezione è così seria che l’obiettore dovrà prendere in seria considerazione il valore del maestro (Sir 16, 24-25, che sono gli ultimi versetti noti del testo ebraico).

Ascoltate mi e sentite il mio parere,
fate attenzione alle mie parole.
Spanderò con misura il mio spirito,
con modestia indicherò il mio sapere.

Ciò che sta per dire è più importante della risposta che ha già dato alle prime obiezioni.

Ora risponderà con maggior ampiezza di pensiero, lo indica il verbo “spanderò”, ma comunque parlerà con prudenza e discrezione, come si conviene ad un vero maestro di sapienza.

Ben Sira, che parla in prima persona, usa un’espressione molto simile a quella che la Sapienza stessa ha usato in Pro 1, 23; intende forse far capire all’allievo che solleva le obiezioni (e anche a noi lettori) che in lui abita la Sapienza e che, quindi, la sua risposta sarà certo autorevole.

Come nella sua risposta alle prime obiezioni anche ora rimanda all’atto iniziale del Creatore per svelarne le intime implicazioni.

In un primo tempo svela il senso della creazione del cosmo, in particolare degli astri (Sir 16, 26-28):

Quando al principio Dio creò le sue opere,
appena fatte assegnò ad esse un ruolo.
Mise in ordine le sue opere per sempre,
le loro funzioni, d’epoca in epoca.
Esse non soffrono debolezza né stanchezza
e mai tralascino il loro compito
Nessuna di loro ha mai urtato l’altra,
e mai infrangono la sua parola. (Sir 16, 26-28)

Ciò che Ben Sira vuole sottolineare è anzitutto che, creando con la sua parola le varie componenti del cosmo, Dio assegnò in modo definitivo a ciascuna di esse un ruolo particolare; poi che ogni componente del cosmo assolve al suo ruolo senza mai desistere o stancarsene, senza mai invadere

o disturbare il campo del vicino, insomma restando fedele all'ordine stabilito da Dio. (vedi anche come il profeta Baruc descrive lo stesso argomento in Bar 3, 32-35).

Quindi con due versetti Ben Sira passa ad esaminare gli esseri "intermedi", le creature di vita effimera, i vegetali e gli animali, esseri che "tornano alla terra" (Sir 16, 29-30), ed in questo contesto passa a trattare dell'essere umano, anche esso tratto dalla terra e che deve tornare alla terra:

Il Signore creò l'uomo a partire dalla terra,
per lì poi rimandarlo.
Diede loro un tempo di vita limitato,
ma dando loro potere su ciò che è terreno.
Li dotò di forza come lui,
a sua immagine li fece.
Mise in ogni carne il timore dell'uomo,
perché domini le bestie e gli uccelli. (Sir 17, 1-4)

Benché la vita dell'essere umano sia transitoria, anche esso, come gli astri e i pianeti, ha ricevuto una funzione sulla terra, e il Signore gli ha dato potere a riguardo, facendo di lui la propria immagine sulla terra.

Ma non è ancora tutto:

Formò loro una lingua, degli occhi e delle orecchie,
donò loro un cuore per pensare,
li riempì di scienza e d'intelligenza,
indicò loro quel che è bene e quel che è male.
Tiene d'occhio i loro cuori,
mostrando loro la magnificenza delle sue opere:
descrivendo le sue opere grandiose,
essi loderanno il suo santo nome (Sir 17, 6-10)

Questa parte di testo ci è stata tramandata assai malamente nella traduzione greca, usiamo qui quella dell'autore del nostro testo di riferimento che ritiene di essere, in questo modo, più fedele al pensiero di Ben Sira.

Per esercitare la propria funzione nel mondo, ogni persona ha ricevuto dal Signore degli organi di senso e un organo di discernimento, il cuore, che decide e impegna.

Il Signore ha gratificato le persone dell'intelligenza e ha fatto intuire loro la differenza tra il bene e il male. Qui l'autore allude più alla presenza nelle persone della coscienza che al divieto di Gn 2, 17 di cogliere il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Così dotate le persone non sono abbandonate a sé stesse.

Il Signore continua ad osservarli, ma lo fa semplicemente mostrando loro le sue opere che, sempre fedeli alla sua parola iniziale, continuano indefettibilmente a compiere la loro funzione, invitando così le persone a fare altrettanto; cioè a compiere la loro funzione scegliendo rettamente il bene e non il male, come sono in grado di fare.

Facendo questo le persone sono chiamate a lodare il Signore che scoprono attraverso le sue opere; le meraviglie dell'universo creato invitano alla lode di colui che le ha create (vedi Sal 8).

Per Ben Sira la lode di Dio è l'atto più nobile e alto che l'uomo può compiere (Sir 15, 9-10; 39, 14-15).

Il suo insegnamento prosegue ancora:

Concesse inoltre loro la conoscenza,
una legge di vita, come eredità.
Concluse con essi un patto eterno
e indicò loro i suoi precetti.
I loro occhi videro la magnificenza della sua gloria,
le loro orecchie udirono la sua voce gloriosa:
Disse loro “Guardatevi da ogni male!”
e diede a ognuno di loro dei precetti riguardo al prossimo. (Sir 17, 11-14)

In modo manifesto qui Ben Sira si riferisce all’esperienza fondatrice d’Israele al Sinai. Lì il Signore si manifestò direttamente al suo popolo. Per Ben Sira la rivelazione sinaitica assume una dimensione universale: Israele incarna tutta l’umanità. Con il decalogo (Es 20, 3-17; Dt 5, 7-21) Dio diede a tutti dei precetti che incitano da una parte a compiere il bene e, dall’altra, a comportarsi verso il prossimo senza mai dargli fastidio, senza mai in qualche modo “urtarlo”.
Come gli astri, nessuno dei quali invade mai il campo del vicino (Sir 16, 28), ogni uomo potrà così assolvere la sua missione specifica in pace.

Compresa nei suoi termini, la risposta di Ben Sira alle nuove obiezioni dell’allievo non manca di pertinenza; ogni uomo riceve delle funzioni da assolvere e, perché ci riesca, Il Signore lo ha dotato di tutto ciò che gli è necessario per scegliere liberamente quel che ne asseconda il compimento.

Agire il male o fare il bene non è quindi cosa indifferente.

Inoltre Ben Sira, con il suo sapiente insegnamento, rivela indirettamente che la creazione non è un atto lontano compiuto nel tempo passato, ma indica quel che il Signore si decideva a fare per sempre!

Quindi si può parlare di una “creazione continua”, d’una volontà di Dio che si mantiene attiva sino a noi e su ciascuno di noi.

È precisamente “adesso” che ogni persona viene in quel modo “dotata”, per assolvere la sua funzione sino in fondo nel mondo. (qui si può cogliere bene la gravità del peccato d’omissione che, invece è molto trascurata e, nel contempo, l’importanza delle “piccole decisioni” che preservano il mantenimento della “retta via” nel compimento dell’incarico personale ricevuto dal Creatore)

L’obiezione dell’allievo, che negava la provvidenza divina a riguardo del singolo individuo, è quindi dimostrata errata.

L’elogio della Sapienza (Sir 24, 1-34)

Posto al centro del libro è il suo passo più famoso.

Questa sua centralità apre due ipotesi contrarie, che costituisca la chiusa della prima edizione come parallelo del poema iniziale dedicato alla Sapienza (Sir 1, 1-20), oppure che costituisca l’apertura dei completamenti contenuti nella seconda edizione, con una sua eco nel passo finale in cui Ben Sira parla della sua ricerca della Sapienza e si offre per guidare i giovani verso di essa (Sir 51, 13-30).

Qualunque sia la risposta a questa questione molto dibattuta tra i biblisti, l’importanza di questo passo resta evidente.

Purtroppo non è contenuta in nessun frammento ebraico ritrovato e occorre attenersi alle antiche versioni greche, soprattutto a quella del nipote.

24,1 La sapienza loda sé stessa,
si vanta in mezzo al suo popolo.

2 Nell’assemblea dell’Altissimo apre la bocca,
si glorifica davanti alla sua potenza:

3 "Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo
e ho ricoperto come nube la terra.
4 Ho posto la mia dimora lassù,
il mio trono era su una colonna di nubi.
5 Il giro del cielo da sola ho percorso,
ho passeggiato nelle profondità degli abissi.

6 Sulle onde del mare e su tutta la terra,
su ogni popolo e nazione ho preso dominio.
7 Fra tutti questi cercai un luogo di riposo,
in quale possedimento stabilirmi.
8 Allora il creatore dell'universo mi diede un
ordine,
il mio creatore mi fece posare la tenda
e mi disse: Fissa la tenda in Giacobbe
e prendi in eredità Israele.
9 Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi
credè;
per tutta l'eternità non verrò meno.
10 Ho officiato nella tenda santa davanti a
lui,
e così mi sono stabilita in Sion.
11 Nella città amata mi ha fatto abitare;
in Gerusalemme è il mio potere.
12 Ho posto le radici in mezzo a un popolo
glorioso,
nella porzione del Signore, sua eredità.
13 Sono cresciuta come un cedro sul Libano,
come un cipresso sui monti dell'Ermon.
14 Sono cresciuta come una palma in

Engaddi,
come le piante di rose in Gerico,
come un ulivo maestoso nella pianura;
sono cresciuta come un platano.
15 Come cinnamòmo e balsamo ho diffuso
profumo;
come mirra scelta ho sparso buon odore;
come gàlbano, ònice e storàce,
come nuvola di incenso nella tenda.
16 Come un terebinto ho esteso i rami
e i miei rami son rami di maestà e di
bellezza.
17 Io come una vite ho prodotto germogli
graziosi
e i miei fiori, frutti di gloria e ricchezza.
18 Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,
e saziatevi dei miei prodotti.
19 Poiché il ricordo di me è più dolce del
miele,
il possedermi è più dolce del favo di miele.
20 Quanti si nutrono di me avranno ancora
fame
e quanti bevono di me, avranno ancora sete.
21 Chi mi obbedisce non si vergognerà,
chi compie le mie opere non peccherà".
22 Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio
altissimo,
la legge che ci ha imposto Mosè,
l'eredità delle assemblee di Giacobbe.

La struttura dell'intero capitolo 24 è la seguente:

Sir 24, 1-2 La Sapienza annuncia che si appresta a fare un discorso.

Sir 24, 3-22 Il discorso viene pronunciato e si compone di 22 distici, tanti quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico, è il segno convenzionale dell'importanza fondamentale di quanto vi si enuncia.

Sir 24, 23-29 Ben Sira spiega il discorso.

Sir 24, 30-34 Ben Sira spiega il suo ruolo di sapiente.

L'esordio del discorso

Da dove parla la Sapienza? Questo è il primo problema che i due versetti introduttivi presentano. Sono state formulate diverse ipotesi dagli esegeti che, comunque, si raggruppano su due sole possibilità fondamentali: a) la Sapienza parla dall'assemblea celeste, oppure, b) la Sapienza parla sulla terra, in occasione di un'assemblea nel Tempio di Gerusalemme.

L'autore del testo che seguiamo nel commento ritiene più logica e coerente con l'insieme della logica sapienziale ebraica questa seconda possibilità.

Se si prendono in considerazione le volte precedenti in cui la Sapienza ha preso personalmente la parola si incontrano: Pro 1, 20-33 e Pro 8, 1-36 in cui essa parla alle porte della città, ove le vie terrene si incontrano; oppure in Sir 4, 15-19 ove essa si rivolge agli umani, a quelli che la desiderano, dunque non sarebbe coerente con questa intenzione una sua posizione celeste, quindi distante; infine l'invito che il vv. 18-19 esprimono non sembra avere alcun senso logico per l'assemblea celeste, in cui il "ricordo" della Sapienza è sempre superato dalla sua effettiva presenza.

Infine, il v. 2 può accordarsi benissimo con un'assemblea nel Tempio di Gerusalemme, che era il luogo della presenza di Dio tra il suo popolo Israele. (la Potenza dell'Altissimo, espressione che troviamo anche in Luca 1, 35, significava nel linguaggio comune l'Onnipotenza di Dio)

Il discorso vero e proprio

Tutto comincia con un primo movimento di natura spaziale, la Sapienza esce dalla bocca dell'Altissimo e aleggia sull'universo, e in particolare sul mondo creato, sino a quando riceve l'ordine d'insediarsi in Israele.

Ha la stessa natura della Parola con cui il Signore ha creato, è come la rugiada che fertilizza la terra al mattino.

Già Isaia aveva paragonato la Parola di Dio alla pioggia che scende dal cielo e feconda la terra (Is 55, 10-11). Là la Sapienza dimorava nelle altezze: una colonna di nube era il suo trono. Essa percorreva tutto l'universo, il cielo e l'abisso in senso verticale e il mare e la terra in senso orizzontale. Dall'alto governava i popoli, cercando un punto in cui ancorarsi. Fu allora che il Signore le indicò Israele.

Già Giobbe (Gb 28) si chiedeva dove stesse la Sapienza e aveva concluso che non la potevano contenere né l'abisso, né il mare (restano solo il cielo e la terra!).

Pro 8, 27-30a, spiegava che la Sapienza fosse presente quando il Signore mise ordine nell'universo e come cercasse di mettersi in contatto con gli uomini.

Se si fa attenzione alle immagini usate da Ben Sira nei vv. 4-8 si nota facilmente che possono alludere anche alla vicenda dell'Esodo di Israele dall'Egitto; quindi sottesa a tutto il discorso della Sapienza è delineata la storia sacra di Israele (e, in origine, di tutti popoli).

Ricordiamo tutti facilmente il ruolo della nube durante l'uscita dall'Egitto e al passaggio del mare (Es 13, 21-22; 14, 19-24), già per l'autore di Sap 10, 17-19 era la Sapienza stessa che lì agiva.

Dopo la rivelazione del Sinai, la nube copriva la Tenda in cui si trovava l'arca dell'alleanza con le due tavole del decalogo e la nube continuava a guidare gli ebrei nel deserto.

Più tardi Davide fece salire l'arca a Gerusalemme, fu lì che essa trovò la sua eredità (Es 15, 17) e il suo riposo (1 Cr 6, 16; 28, 2; Sal 132, 14); il Tempio che Salomone costruì, al momento della sua inaugurazione fu invaso dalla nube (1 Re 8, 1-13).

Quando Ben Sira più tardi spiegherà il discorso, chiarirà meglio quanto qui è implicito.

Occorre però subito notare come questa duplice lettura di Sir 24, 4-8 metta in luce come, per primo, il sapiente Ben Sira abbia potuto far confluire in un unico testo i due distinti livelli della creazione e della rivelazione storica di Dio, che nella Scrittura sono separati.

Il v. 9 aggiunge al punto di vista dei luoghi, che sono indicati alla Sapienza come suo dominio, anche l'aspetto temporale. Un tempo che è totale, dall'origine sino alla sua conclusione; la Sapienza è perenne.

I vv. 10-17 formano una prima parte del discorso. La Sapienza esercitò le sue funzioni liturgiche prima nella Tenda del deserto e poi nel Tempio di Sion ma, soprattutto, il suo spazio si estende dato che la sua residenza non è solo nella città di Gerusalemme ma è nel suo popolo che essa si è

“radicata”. I vv. 13-14 esprimono per tre volte questa crescita che è indicata tramite l’estensione del territorio di Israele che raggiunge dei nuovi confini: il Libano, l’Ermon, le sponde del Mediterraneo ecc. ecc., in tutti territori l’esempio dell’espansione è ancora espresso dal “radicarsi” di piante tipiche, che rappresentano questo dinamismo della Sapienza che sempre si accresce incontrando nuovi popoli.

Nel versetto 15 si introduce il profumo della Sapienza, il profumo dell’olio che serve per le unzioni sacre e il buon odore dell’incenso che sale a Dio. La Sapienza ha impregnato del suo buon odore tutto quello che la sua presenza ha consacrato e tutto quel che tende a salire verso Dio come la preghiera o la lode.

Nei vv. 16 e 17 si riprendono i paragoni di una vegetazione in crescita, è la dinamica della Sapienza che partendo dal Tempio di Gerusalemme ha coperto e arricchito con i suoi frutti tutto Israele.

I vv. 19-22 concludono l’elogio che la Sapienza fa della propria storia, invitando gli ascoltatori a mettersi a tavola per consumare i suoi prodotti. L’invito è pressante: “Venite a me” dice la Sapienza a quanti la desiderano.

Già in Sir 1, 26 Ben Sira scriveva “Desideri la Sapienza? Osserva i precetti e il Signore te la prodigherà”.

Rispondere all’invito della Sapienza corrisponde ad andare a saziarsi dei frutti maturi nella bella stagione, quali sono? il v. 17 precisa che sono “frutti di gloria e di ricchezza”, e in Sir 15, 3-6 Ben Sira diceva del discepolo che si attacca alla Sapienza:

“Essa lo nutre del pane del buon giudizio
e gli dà da bere le acque dell’intelligenza.
Egli si appoggia su essa e non vacillerà,
si fida d’essa e non arrossirà.
Essa l’esalterà più dei suoi compagni;
nell’assemblea gli aprirà la bocca.
Egli troverà gioia e gaiezza
ed essa gli farà possedere un nome perpetuo”

A queste indicazioni di Ben Sira il v. 18 fa nuova luce, tramite una aggiunta del testo lungo in greco divenuta poi molto famosa tra gli esegeti, che la CEI non riporta, ma la Bibbia di Gerusalemme invece sì:

“Io sono la madre del bell’amore e del timore,
della conoscenza e della santa speranza;
eterna, son donata a tutti i miei figli,
a coloro che sono scelti da lui”

Questa aggiunta nel testo fa vedere con chiarezza com’erano compresi nel giudaismo, poco prima dell’avvento dell’era cristiana, i veri frutti della Sapienza che era considerata la “madre” dei frutti che ella genera nei discepoli.

In primo luogo sta l’amore autentico che il credente ha per il Signore Dio. Questo sentimento profondo consiste proprio in ciò che si chiama il “timore del Signore”, che nella sua sostanza intima è un atteggiamento d’affettuoso rispetto, di venerazione e sincero impegno verso Dio.

Questo atteggiamento è, per Ben Sira, la condizione unica per ricevere la Sapienza ma, per l’autore dell’aggiunta, esso stesso è già opera della Sapienza che lo genera in colui che mediante essa si apre al dono di Dio.

L'aggiunta dice anche qualcosa in più, qualcosa di molto importante.

La ricerca della Sapienza e il sorgere del timore del Signore Dio generano una profondissima conoscenza delle vie di Dio e la capacità di riconoscere la sua costante presenza nella nostra vita, e non basta ancora, la ricerca della Sapienza fa sorgere anche la speranza "santa", cioè che il Signore ricompenserà coloro che di essa si nutrono.

L'ignoto autore di questa aggiunta si apre così al concetto, sostenuto dalla Sapienza, di sperare una santa beatitudine dei giusti oltre la tomba, invece che pensare al buio e all'immobilità dello Sheol, il luogo che la fede ebraica supponeva accogliesse tutti i defunti.

La chiusura di questo versetto in aggiunta, pur se inserito in una frase di molto difficile traduzione dal greco, mette in chiaro un aspetto, la Sapienza ha la tendenza spontanea a donarsi a chi la cerca. Essa agisce così perché, dalla sua origine e per sempre, ella obbedisce agli ordini del suo Signore.

I versetti 19-22 che chiudono il brano, mostrano come la Sapienza sia consapevole d'essere un cibo che non stanca mai, a lei si torna sempre con piacere come fa chi ha gustato il miele e lo desidera ancora.

Nella conclusione del suo discorso la Sapienza non parla più dei suoi frutti, ma parla di sé stessa, di sé che si offre a chiunque abbia fame e sete; consumarla significa mettersi in suo ascolto e agire sotto la sua influenza, chi risponde così al suo appello evita la vergogna e lo sbandamento nella vita, sia che accada per propria colpa, che per errore occasionale.

Ben Sira interpreta il discorso (Sir 24, 23-29)

Abbiamo questa parte del testo solo nella traduzione greca che non è di facile interpretazione, ma tuttavia resta chiaro che per Ben Sira il discorso della Sapienza va messo in relazione con il libro dell'alleanza del Sinai, tanto che aggiunge nel v 23b una citazione tratta da Dt 33, 4; si tratta di prendere in considerazione la: "legge che Mosè ci ha prescritto, eredità delle assemblee di Giacobbe".

La legge di Mosè spande a profusione la Sapienza, così intensamente che il concetto è ripetuto più volte e paragonata alla gioia dei momenti in cui si raccolgono i primi frutti del lavoro nei campi. Inoltre questa profusione e pienezza della Sapienza, sparsa dalla Legge, è paragonabile a quella dei quattro fiumi del paradiso (Gn 2, 10-14) ai quali l'autore aggiunge anche il Giordano e il Nilo.

Questa aggiunta dei due ulteriori fiumi, oltre a quelli biblici, è assai sorprendente e non viene motivata nel testo, ciò ha indotto molti commentatori a supporre che Ben Sira intenda in questo modo sottolineare la portata universale della legge di Mosè e della Sapienza.

Nella versione lunga del testo vi è un versetto aggiuntivo, subito dopo il v.23, che esplicitamente invita a intensificare il rapporto con il Signore, ed è un invito implicito a seguire la legge di Mosè:

"Non cessate di rafforzarvi nel Signore,
aderite a lui perché vi dia vigore.
Il Signore onnipotente è l'unico Dio
e non c'è altro salvatore al di fuori di lui.

La conclusione della spiegazione (Sir 24, 28-34) mette in rapporto il primo uomo, ancora alla ricerca della Sapienza, con Ben Sira stesso che confessa di non averla ancora pienamente indagata, anche perché la Sapienza si rivela via via sempre sorprendentemente più ampia di quanto si pensi:

"Il primo uomo non ne ha esaurito la
conoscenza

e così l'ultimo non l'ha mai pienamente
indagata
Il suo pensiero infatti è più vasto del mare

e il suo consiglio è più profondo del grande abisso.

Io, come un canale che esce da un fiume e come un acquedotto che entra in un giardino,

ho detto : «Innaffierò il mio giardino e irrigherò la mia aiuola».

Ma ecco il mio canale è diventato un fiume e il mio fiume è diventato un mare.

Su queste considerazioni del sapiente Ben Sira, tanto poetiche quanto profonde, ci fermiamo nella lettura di brani del suo libro.

Farò ancora splendere la dottrina come l'aurora

la farò brillare molto lontano.

Rivincerò ancora l'insegnamento come profezia

lo lascerò alle generazioni future.

Vedete che non ho faticato solo per me, ma per tutti quelli che la cercano.”

Conclusione

Il libro è il più lungo dei libri sapienziali del nostro Antico Testamento. Abbiamo scorso solo alcuni dei brani più celebri, ma molti altri ancora meritano la stessa attenzione.

L'originalità di questo libro è manifesta ed è ammirabile il lavoro di sintesi che l'autore (autori?) ha compiuto trattando tanti temi, tra l'altro: del timor di Dio, del ruolo del sapiente, del modo di procurarsi la Sapienza, del ruolo della preghiera, della difesa dell'onore del povero, dell'affermazione della libertà dell'uomo dinanzi a Dio ma considerando la necessità di convertirsi, del vero culto a Dio, delle relazioni familiari, dell'amicizia, della malattia e della morte.

Pur fedele alla corrente sapienziale era più aperto dei suoi predecessori, restando, comunque attaccato al patrimonio spirituale del suo popolo.

Per lui, la legge e i profeti che meditava senza rinnegare la sua funzione sapienziale, avevano un senso profondo che intendeva far cogliere in pienezza.

Questa necessità di approfondire con sapienza la scrittura è l'insegnamento di Ben Sira che ci conviene raccogliere.

La Sapienza di Salomone

Introduzione generale

Questo libro, che la tradizione latina chiama anche “Libro della Sapienza” oppure semplicemente “Sapienza”, fu scritto direttamente in greco e ci è stato tramandato dalla Settanta.

L'autore è sconosciuto e la struttura così unitaria dell'opera, che permette di identificarne bene il suo pur complesso genere letterario, rende molto probabile l'ipotesi che sia stato uno solo.

Il genere letterario è tipicamente greco-latino, si tratta infatti di un “elogio” svolto come lo intendevano i maestri della retorica antica: Aristotile, Cicerone, Quintiliano.

Scritto in una prosa ritmata, molto vicina alla poesia, il Libro della Sapienza applica quel che Cicerone diceva appartenesse ai panegirici: tutti gli artifici stilistici retorici qui vanno bene. Infatti nel testo si ritrovano: la più ampia libertà di vocabolario, l'accostamento di parole e il variare del loro numero, la concatenazione delle frasi, i chiasmi, le strutture inquadrature o concentriche, il preannuncio dei temi ecc. ecc.

In alcuni suoi punti il libro sovrappone diversi piani e diversi temi (religiosi, filosofici e antropologici) diventando un po' enigmatico, ma comunque ciò non va mai a scapito della coerenza della sua riflessione sapienziale, sia nella ricerca dei suoi obiettivi che nei suoi sviluppi logici.

Pare probabile che il libro sia stato scritto nella diaspora ebraica d'Alessandria ed in effetti, pur se è stato trasmesso solo dai cristiani, la sua ambientazione è totalmente giudaica e le sue numerose allusioni all'Egitto danno credito all'ipotesi che sia stato composto nella metropoli del delta del Nilo. È l'ultimo libro dell'Antico Testamento cristiano e bisogna situare la sua più probabile datazione all'inizio della dominazione romana sull'Egitto, cioè dopo la vittoria navale di Ottavio ad Anzio nel 31 a. C., quindi tra il 30 e il 20 a. C.

Per la sua canonicità vale quanto già indicato per la Sapienza di Ben Sira.

L'unità di quest'opera richiede che sia avvicinata nella sua interezza, come già fatto per il libro di Giobbe, però non qui ancora per seguirne una trama, ma piuttosto ora per poter seguire l'evolversi del pensiero dell'autore.

La struttura del libro

Sap 1, 1 - 6, 25 L'esordio del discorso, ovvero il conflitto tra giustizia ed empietà.

Sap 7 – 8 Elogio della Sapienza, ovvero la natura e le virtù della Sapienza.

Sap 9, 1 – 18 Preghiera per ottenere la Sapienza.

Sap 10 – 19 Meditazione in preghiera sugli avvenimenti dell'Esodo dall'Egitto, ovvero la ricerca e i mezzi per la salvezza.

L'organizzazione del discorso d'esordio

Secondo Aristotele (384-322 a. C.) nel suo libro *Retorica* (1414b-1415 b), l'esordio, o avvio del discorso, deve essere un pezzo forte, di carattere. A chi ascolta bisogna far sentire che il discorso lo riguarda; gli si danno perciò dei consigli. La materia dei consigli la si ricava appunto dall'elogio vero e proprio che seguirà e a cui l'esordio introduce in modo ficcante.

Ma, opportunamente, bisogna far parlare anche quelli che si oppongono all'oggetto dell'elogio, per metterli sotto accusa e scalzarne le posizioni, non dimenticando nemmeno di illustrare le congetture sulle conseguenze delle loro posizioni erronee (*Retorica* 1358b).

Come nelle arringhe in un tribunale si porterà in chiara luce tutto quel che l'argomento del discorso ha di paradossale per l'uditore, insomma l'esordio contiene l'essenza e l'invito all'apprendere, cioè sollecita l'intelligenza dell'uditore.

Sap 1,1 Amate la giustizia, voi che governate sulla terra,
rettamente pensate del Signore,
cercatelo con cuore semplice.

2 Egli infatti si lascia trovare da quanti non lo tentano,
si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui.

3 I ragionamenti tortuosi allontanano da Dio;
l'onnipotenza, messa alla prova, caccia gli stolti.

4 La sapienza non entra in un'anima che opera il male
né abita in un corpo schiavo del peccato.

5 Il santo spirito che ammaestra rifugge dalla finzione,

se ne sta lontano dai discorsi insensati,
è cacciato al sopraggiungere dell'ingiustizia.

6 La sapienza è uno spirito amico degli uomini;

ma non lascerà impunito chi insulta con le labbra,

perché Dio è testimone dei suoi sentimenti e osservatore verace del suo cuore e ascolta le parole della sua bocca.

7 Difatti lo spirito del Signore riempie l'universo

e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce.

8 Per questo non gli sfuggirà chi proferisce cose ingiuste,

la giustizia vendicatrice non lo risparmierà.

9 Si indagherà infatti sui propositi
dell'empio,
il suono delle sue parole giungerà fino al
Signore
a condanna delle sue iniquità;
10 poiché un orecchio geloso ascolta ogni
cosa,
perfino il sussurro delle mormorazioni
non gli resta segreto.
11 Guardatevi pertanto da un vano
mormorare,
preservate la lingua dalla maldicenza,
perché neppure una parola segreta sarà
senza effetto,
una bocca menzognera uccide l'anima.
12 Non provocate la morte con gli errori della

vostra vita,
non attrivatevi la rovina con le opere delle
vostre mani,
13 perché Dio non ha creato la morte
e non gode per la rovina dei viventi.
14 Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza;
le creature del mondo sono sane,
in esse non c'è veleno di morte,
né gli inferi regnano sulla terra,
15 perché la giustizia è immortale.
16 Gli empi invocano su di sé la morte
con gesti e con parole,
ritenendola amica si consumano per essa
e con essa concludono alleanza,
perché son degni di appartenerele.

Dopo aver rivolto la parola al suo auditorio e aver sollecitato d'accogliere la Sapienza e motivato questa necessità, cede la parola agli oppositori, a quelli che rifiutano il suo messaggio, come è previsto nei criteri dello stile letterario con cui ha scelto d'esprimersi, e che ha come riferimento ideale il dibattito processuale, ove è permesso agli accusati di spiegare in tribunale il motivo del loro comportamento, il loro punto di vista.

1 Dicono fra loro sragionando:
"La nostra vita è breve e triste;
non c'è rimedio, quando l'uomo muore,
e non si conosce nessuno che liberi dagli
inferi.
2 Siamo nati per caso
e dopo saremo come se non fossimo stati.
È un fumo il soffio delle nostre narici,
il pensiero è una scintilla
nel palpito del nostro cuore.
3 Una volta spentasi questa, il corpo
diventerà cenere
e lo spirito si dissiperà come aria leggera.
4 Il nostro nome sarà dimenticato con il
tempo
e nessuno si ricorderà delle nostre opere.
La nostra vita passerà come le tracce di una
nube,
si disperderà come nebbia
scacciata dai raggi del sole
e disciolta dal calore.
5 La nostra esistenza è il passare di un'ombra
e non c'è ritorno alla nostra morte,
poiché il sigillo è posto e nessuno torna
indietro.

6 Su, godiamoci i beni presenti,
facciamo uso delle creature con ardore
giovanile!
7 Inebriamoci di vino squisito e di profumi,
non lasciamoci sfuggire il fiore della
primavera,
8 coroniamoci di boccioli di rose prima che
avvizziscano;
9 nessuno di noi manchi alla nostra
intemperanza.
Lasciamo dovunque i segni della nostra gioia
perché questo ci spetta, questa è la nostra
parte.
10 Spadroneggiamo sul giusto povero,
non risparmiamo le vedove,
nessun riguardo per la canizie ricca d'anni del
vecchio.
11 La nostra forza sia regola della giustizia,
perché la debolezza risulta inutile.
12 Tendiamo insidie al giusto, perché ci è di
imbarazzo
ed è contrario alle nostre azioni;
ci rimprovera le trasgressioni della legge
e ci rinfaccia le mancanze
contro l'educazione da noi ricevuta.

13 Proclama di possedere la conoscenza di Dio
e si dichiara figlio del Signore.
14 È diventato per noi una condanna dei nostri sentimenti;
ci è insopportabile solo al vederlo,
15 perché la sua vita è diversa da quella degli altri,
e del tutto diverse sono le sue strade.
16 Moneta falsa siam da lui considerati,
schiva le nostre abitudini come immondezze.
Proclama beata la fine dei giusti
e si vanta di aver Dio per padre.
17 Vediamo se le sue parole sono vere;
proviamo ciò che gli accadrà alla fine.
18 Se il giusto è figlio di Dio, egli l'assisterà,
e lo libererà dalle mani dei suoi avversari.
19 Mettiamolo alla prova con insulti e

tormenti,
per conoscere la mitezza del suo carattere
e saggiare la sua rassegnazione.
20 Condanniamolo a una morte infame,
perché secondo le sue parole il soccorso gli verrà".
21 La pensano così, ma si sbagliano;
la loro malizia li ha accecati.
22 Non conoscono i segreti di Dio;
non sperano salario per la santità
né credono alla ricompensa delle anime pure.
23 Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità;
lo fece a immagine della propria natura.
24 Ma la morte è entrata nel mondo per
invidia del diavolo;
e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono.

Questo discorso è assai celebre tra i biblisti e gli addetti ai lavori, perché apre degli interrogativi non risolvibili con certezza: in sostanza, chi sono coloro indicati come empi? Chi è quel "giusto" che progettano di far morire nell'ignominia? Siamo davvero di fronte ad un testo di matrice ebraica che già prefigura il Cristo e la sua passione, dunque è profetico oltre che sapienziale? Oppure, forse qui sapienza e profezia coincidono?
Sin dal suo esordio il libro si rivela di grande interesse e di grande novità rispetto ai precedenti testi sapienziali, una fonte di discussione.

Il discorso degli empi è distinto in due parti, la prima spiega il loro senso della vita (Sap 2, 1-9).
La vita è breve e triste, l'esistenza è affidata al caso. Il nostro soffio non è che fumo e il pensiero una scintilla prodotta dal palpito del cuore. Il tempo della vita è come il percorso dell'ombra, in realtà la morte è ineluttabile e senza ritorno, ci annienta interamente. La nostra morte ci renderà come ciò che non è mai venuto all'esistenza perché il nostro corpo si ridurrà in polvere e il soffio che ci anima si dissiperà nell'aria, rendendosi inconsistente.
Allora meglio approfittare al massimo dei pochi istanti d'una felicità che passa, non resta che cercarla con passione. Orazio privilegiava il "carpe diem" e Isaia faceva dire agli abitanti di Gerusalemme "Mangiamo e beviamo, perché domani moriremo", parole che anche Paolo riprenderà (1 Cor 15, 32).
Gli empi non si fermano qui.
La seconda parte del loro discorso (Sap 2, 10-20) ne rivela l'aggressività verso tutti quelli che non condividono il loro modo di vivere.
Il giusto che è povero, la vedova che non ha mezzi e il vecchio ormai fragile, ai loro occhi sono inutili, per questo decidono di dare addosso a questi emarginati che non vogliono né possono partecipare al loro empio strafare.
Peggio, c'è di mezzo questo giusto che li manda fuori di senno, allora essi gli daranno la caccia, tenderanno trappole come per la selvaggina, perché questo giusto li rimprovera per il loro modo di vivere, per gli strappi che infliggono alla legge divina, perché abbandonano l'educazione che hanno ricevuto.

La sua vista gli è insopportabile, perché la sua vita è diversa da quella degli altri, si tiene lontano dai loro costumi, li considera dei bastardi, dei non puri.

In compenso egli “pretende di possedere la con conoscenza di Dio e si dice figlio del Signore” (Sap 2, 13), proclama “beata la sorte del finale del giusto e si vanta di avere Dio per padre” (Sap 2, 16).

Dunque il giusto mantiene ancora delle relazioni con gli empi, anche se sono relazioni tese, per loro ha solo dei rimproveri.

Gli empi, toccati sul vivo, intendono contrattaccare (Sap 2, 17-20), prendono il giusto in parola e intendono verificare le sue affermazioni. Subirà oltraggi e torture per saggiare la solidità delle sue convinzioni.

Poi, condannandolo ad una morte disonorevole, vedranno se Dio, di cui si proclama figlio, verrà a soccorrerlo e liberarlo.

Con un tipico espediente retorico, l'autore ora s'immagina e ci presenta il discorso che gli empi terrebbero alla vista del giusto glorificato nell'aldilà e, ancora secondo una regola retorica, fa loro ripercorre a ritroso tutto il loro primo discorso per portarli ad una totale comprensione del loro errore, ma attraverso gradualmente prese di coscienza (Sap 5, 4-13). Vediamole:

- “Eccolo!” (Sap 5, 4) Con sorpresa lo riconoscono, ecco colui che abbiamo oltraggiato e la cui morte abbiamo ritenuto infame (vedi Sap 2, 17-20); è vivente, dunque Dio davvero lo ha visitato.
- “Come mai è stato annoverato tra i figli di Dio e la sua eredità è ora tra i santi?” (Sap 5, 5) proprio come lui sosteneva (vedi Sap 2, 12-16)
- “Abbiamo dunque abbandonato la via della verità, la luce della giustizia non ci ha illuminati e il sole non è sorto per noi. Ci siamo inoltrati per sentieri iniqui e rovinosi, abbiamo percorso deserti senza strade ma non abbiamo conosciuto la via del Signore” (Sap 5, 6-7): è l'ammissione del fallimento del loro modo di vivere (vedi Sap 2, 6-9)
- “Quale profitto ci ha dato la superbia? Quale vantaggio ci ha portato la ricchezza con la spavalderia? Tutto questo è passato come ombra e come notizia fugace, come una nave che solca un mare agitato, e, una volta passata, di essa non si trova più traccia né scia della sua carena nelle onde; oppure come quando un uccello attraversa l'aria e non si trova alcun segno del suo volo: l'aria leggera, percossa dal battito delle ali e divisa dalla forza dello slancio, è attraversata dalle ali in movimento, ma dopo non si trova segno del suo passaggio; o come quando, scoccata una freccia verso il bersaglio, l'aria si divide e ritorna su sé stessa e della freccia non si riconosce il tragitto. Così anche noi, appena nati, siamo già come scomparsi non avendo da mostrare alcun segno di virtù; ci siamo consumati nella nostra malvagità” (Sap 5, 8-13) La nostra concezione della vita si è portroppo dimostrata esatta, ma non perché la nostra teoria fosse giusta bensì a causa della nostra mancanza di moralità (vedi Sap 2, 1-5)

Chi sono gli empi? Di cui l'autore traccia in Sap 5, 14 questo celebre triste profilo:

14 La speranza dell'empio è come pula portata dal vento,
come schiuma leggera sospinta dalla tempesta,
come fumo dal vento è dispersa,
si dilegua come il ricordo dell'ospite di un sol giorno.

È improbabile che l'autore si riferisca a qualche precisa e particolare categoria dei suoi contemporanei. Forse allude ai sadducei? Negavano la resurrezione dei corpi ma non erano né

materialisti né disobbedivano alla Legge. Allude agli epicurei? Filosofi che negavano qualsiasi sopravvivenza nell'aldilà ma invitavano alla serenità interiore e non incoraggiavano il piacere a oltranza e non imperversavano sui poveri e sui giusti. Allora allude a degli ebrei apostati? Ce ne furono alcuni in quegli anni (il nipote di Filone d'Alessandria, il "Sacerdote empio" che perseguitò i fedeli a Qumram, re Alessandro Ianneo che perseguitò i farisei), ma non in misura tale da costituire una categoria precisa erano singoli rari casi.

Adirittura l'autore se la potrebbe prendere con Qohèlet? Il quale davvero non offre nessun avvenire all'uomo se non *lo sheòl*, ma non è certo un materialista o un aggressivo!

Nei confronti degli empi è più logico pensare che l'autore li identifichi generalizzando il concetto di empietà, magari avendo il ricordo di qualche esempio di quel comportamento che ha avuto occasione di sperimentare.

E chi è il giusto (vedi Sap 2, 12-15) per il quale l'autore afferma, all'opposto dell'empio, che gli si aprirà davanti un destino glorioso? (Sap 5, 15-16)

15 I giusti al contrario vivono per sempre,
la loro ricompensa è presso il Signore
e l'Altissimo ha cura di loro.

16 Per questo riceveranno una magnifica corona regale,
un bel diadema dalla mano del Signore,
perché li proteggerà con la destra,
con il braccio farà loro da scudo.

Non è possibile dare un nome preciso a questo giusto, forse è lo pseudonimo dietro a cui l'autore nasconde l'intero Israele, il popolo di Dio, ed è questa l'opinione preferita dagli esegeti, o forse è solo un personaggio ideale che non ha un'identità storica determinata.

Alcuni hanno fatto anche l'accostamento di Sap 2, 12-20 con il Sal 2 e Sal 22 e con il Cantico del servo sofferente di Isaia (Is 52, 13-53, 12). In questo tentativo di ricerca di una possibile identità del soggetto, si trovano sia accostamenti che discordanze e quindi ci sono solo somiglianze, non certezze.

Nel medioevo, partendo già dall'epoca romana del III° Sec., si pensò di poter ritenere che questi brani del Libro della Sapienza fossero un annuncio della passione di Cristo, ma nell'avanzare degli studi si è sempre più esitanti nel parlare di una profezia messianica diretta.

I lineamenti del giusto descritti dall'autore non sono solo di Cristo, diversi giusti dell'Antico Testamento soffrirono per la loro fede; in una maniera o nell'altra questi brani fanno pensare a tutti loro insieme al Cristo.

Nel dibattito con gli empi l'autore inserisce una originale e nuova interpretazione di Gn 1-3. Qui riporto la traduzione dell'autore del nostro commento che differisce un po' dal testo della CEI, riportato sopra, perché cerca d'essere aderente all'originale greco.

"Dio non fece la morte
e non gioisce per la rovina dei viventi,
perché creò l'universo affinché sussistesse
e la vita nel mondo è salva da una generazione all'altra.
Generare non comporta nessun mortale veleno
e la potenza infernale non regna sulla terra.
La giustizia in effetti è immortale". (Sap 1, 13-15)

Il ragionamento si completa poco dopo:

“Dio creò l’essere umano per l’incorruttibilità
e lo fece immagine della propria natura

Fu l’invidia del diavolo a portare la morte nel mondo” (Sap 2, 23-24)

Ciò che rende originale il pensiero dell’autore è che egli legge assieme, in certo modo unifica in un’unica interpretazione, i primi due testi della Bibbia, Gn 1 e Gn 2-3.

In Gn 1 si dice che Dio creò il cielo e la terra, non si dice che fece la morte. Al contrario, creando i vegetali, gli animali e l’uomo, diede a tutti di che perpetuare la loro specie; quindi la vita permane trasmettendosi per riproduzione e generazione.

In Gn 1, 26-27 si dice che l’essere umano, uomo e donna, fu creato “secondo l’immagine di Dio” per esercitare in suo nome il potere sulla terra. In Sap 2, 23 il nostro autore prende la parola “immagine” nel senso che la vita eterna propria di Dio è data all’uomo: questi venne quindi creato incorruttibile. Il progetto di Dio è dunque un progetto di vita, non di morte.

Ma Gn 2-3 completa la riflessione. Dicendo che “la morte entro nel mondo per invidia del diavolo” (Sap 2, 24) il sapiente ci dà la prima testimonianza nota nella Bibbia d’identificare il serpente di Gn 3 con il diavolo. Legge così in un modo nuovo il dramma che si svolge nel giardino dell’ Eden la cui posta in gioco è appunto l’incorruttibilità dell’uomo.

L’uomo venne privato dell’accesso all’albero della vita solo dopo la sua colpa (Gn 3, 22). Il castigo della colpa non fu solo la morte fisica, dalla quale per privilegio l’uomo era sino ad allora esentato e che da quel momento tutti i figli di Adamo subirono, ma soprattutto lo fu la morte spirituale, quella che separa dal Dio della vita.

Per questo il nostro autore può affermare che, secondo il progetto del Creatore, l’Ade, la potenza infernale castigo dei peccatori, non domina sulla terra (Sap 1, 14) ed insieme che le anime pure avranno la loro ricompensa (Sap 2, 22). In effetti “la giustizia è immortale” (Sap 1, 15), quella giustizia che l’uomo pratica in conformità con il piano originale del Creatore.

L’empietà, dunque, porta alla morte totale e definitiva che il peccato ha provocato, su istigazione del diavolo, morte con la quale gli empi già patteggiano (Sap 1, 16; 2, 24b), mentre la santità e la giustizia uniscono al Dio immortale. Su questa base, l’autore della Sapienza può affermare che, al di là della morte fisica, ormai comune destino di tutti gli umani, nell’aldilà i giusti riceveranno a ricompensa la vita eterna (Sap 5, 15). Lo *sheòl* non è il destino comune a tutti!

La preghiera per ottenere la Sapienza (Sap 9, 1-18)

1 "Dio dei padri e Signore di misericordia,
che tutto hai creato con la tua parola,
2 che con la tua sapienza hai formato
l'uomo,
perché domini sulle creature fatte da te,
3 e governi il mondo con santità e giustizia
e pronunzi giudizi con animo retto,
4 dammi la sapienza, che siede in trono
accanto a te
e non mi escludere dal numero dei tuoi figli,
5 perché io sono tuo servo e figlio della tua
ancella,

uomo debole e di vita breve,
incapace di comprendere la giustizia e le
leggi.
6 Se anche uno fosse il più perfetto tra gli
uomini,
mancandogli la tua sapienza, sarebbe stimato
un nulla.
7 Tu mi hai prescelto come re del tuo popolo
e giudice dei tuoi figli e delle tue figlie;
8 mi hai detto di costruirti un tempio sul tuo
santo monte,
un altare nella città della tua dimora,

un'imitazione della tenda santa
che ti eri preparata fin da principio.
9 Con te è la sapienza che conosce le tue
opere,
che era presente quando creavi il mondo;
essa conosce che cosa è gradito ai tuoi occhi

11 Essa infatti tutto conosce e tutto
comprende,
e mi guiderà prudentemente nelle mie azioni
e mi proteggerà con la sua gloria.
12 Così le mie opere ti saranno gradite;
io giudicherò con equità il tuo popolo
e sarò degno del trono di mio padre.
13 Quale uomo può conoscere il volere di
Dio?
14 I ragionamenti dei mortali sono timidi
e incerte le nostre riflessioni,
15 perché un corpo corruttibile appesantisce
l'anima
e la tenda d'argilla grava la mente dai molti
pensieri.

e ciò che è conforme ai tuoi decreti.
10 Inviata dai cieli santi,
mandala dal tuo trono glorioso,
perché mi assista e mi affianchi nella mia
fatica
e io sappia ciò che ti è gradito.

16 A stento ci raffiguriamo le cose terrestri,
scopriamo con fatica quelle a portata di
mano;
ma chi può rintracciare le cose del cielo?
17 Chi ha conosciuto il tuo pensiero
Se tu non gli hai concesso la sapienza
e non gli hai inviato il tuo santo spirito
dall'alto?
18 Così furono raddrizzati i sentieri di chi è
sulla terra;
gli uomini furono ammaestrati in ciò che ti è
gradito
essi furono salvati per mezzo della sapienza”

Scritta con somma cura, questa preghiera è fatta di tre strofe, al centro di ciascuna di esse appare la medesima domanda, diretta o indiretta, di ricevere la Sapienza.

La prima strofa (Sap 9, 1-6) giustifica la richiesta con la debolezza dell'uomo di fronte alla missione che il Creatore gli ha affidato.

La seconda (Sap 9, 7-12) chiede che la Sapienza stia accanto all'orante come è al fianco del Signore, per aiutarlo a realizzare la sua specifica vocazione.

La terza (Sap 9, 13-18) torna a considerare la debolezza umana: discernere la volontà del Signore è possibile soltanto se Egli concede la Sapienza, come già a fatto agli avi.

La missione di ogni uomo e il dono della Sapienza (Sap 9, 1-6)

Colui che prega si rivolge al Dio che si fece conoscere dagli avi, in particolare dai Patriarchi e da Mosè sul Sinai, questo approccio gli serve perché con la mente sta contemplando l'opera del Creatore e la sua complessità.

Il medesimo Dio è quello che crea e quello che salva.

Nell'inizio della preghiera si sente l'eco di Gn 1: "E Dio disse e quello fu".

Dio creò l'universo con la sua Parola. Parola e Sapienza sono viste in modo parallelo dall'orante, la loro potenza è la stessa.

Molto interessante è rilevare come l'antica versione aramaica del Targum, che certamente è nota all'autore, commentava così Gn 1, 1: "Mediante la Sapienza, Dio creò il cielo e la terra ... " concetto che si lega all'intuizione di Pro 8, 22a in cui la Sapienza viene chiamata "inizio" delle opere del Signore ("inizio", in ebraico *re'sît*, termine che fa il paio con la parola d'apertura di Genesi che è infatti *bere'sît* che significa "all'inizio"; un "inizio" che possiamo leggere sia in senso puramente cronologico, la prima cosa che esisteva, sia in senso di importanza, cioè in questo secondo caso, senza di lei non sarebbe stato possibile creare un insieme logico, sapiente).

All'uomo Dio affidò la missione di governare le creature che aveva fatto (Gn 1, 28), ma qui colui che prega sottolinea che questo ruolo deve essere esercitato "in santità e giustizia e pronunciare il giudizio con probità d'anima". In quest'espressione si coglie la consonanza con la descrizione dell'agire di re Davide in 1Re 3, 6 (LXX).

La Sapienza viene espressamente richiesta per far fronte alla propria missione di uomo, non concedergliela sarebbe escluderlo dal numero dei figli di Dio. Anche l'uomo più perfetto, se gli mancasse la Sapienza, per Dio non conta niente (Sap 9, 6).

Vocazione personale e dono della Sapienza (Sap 9, 7-12)

La strofa centrale della preghiera si rifà alla vocazione di re Salomone: chiamato a regnare dovrà pronunciare delle decisioni di giustizia, dovrà costruire il Tempio ed erigere l'altare dei sacrifici nella città ove il Signore ha deciso di "piantare la sua tenda".

Salomone ricorda al Signore che la Sapienza con competenza lo assisteva quando fece il mondo.

Anche Michelangelo, sul soffitto della cappella Sistina ha raffigurato a fianco del Creatore la figura giovanile della Sapienza che ha gli occhi fissi su Adamo.

Sempre avendo come riferimento la figura di Salomone la preghiera continua con la richiesta di essere accompagnato dalla Sapienza così come lo era stato il Creatore, al fine poter realizzare la sua vocazione di giudice e di costruttore della casa del Signore.

Però occorre fare una riflessione, questa preghiera riguarda davvero solamente Salomone?

Dietro alla figura di Salomone si profila quella del sapiente, a suo modo anche questi è un re e diceva Ben Sira (Sir 4, 15) che il sapiente "giudica le nazioni" e Giobbe si considerava un principe (Gb 29, 25; 31, 37).

La costituzione del Concilio Vaticano II° sulla Chiesa "*Lumen Gentium*" (nn. 34-36) parla del cristiano come un sacerdote, profeta e re, in forza del battesimo che lo fa entrare nella Chiesa.

Al livello che gli è proprio (la sua vocazione) ogni cristiano esercita una funzione regale partecipando al governo della società, pronuncia spesso un giudizio su dei figli di Dio e, soprattutto, edifica quella casa di Dio che è la Chiesa, la comunità credente, la famiglia di Dio. (1Cor 3, 16; Ef 2, 21; 1Pt 2, 5)

Debolezza umana e dono della Sapienza (Sap 9, 13-18)

L'ultima parte della preghiera indugia maggiormente sui limiti umani e ripercorre, in senso inverso, i ragionamenti fatti nella parte introduttiva.

Chi potrebbe sapere quel che il Signore si aspetta da lui? In effetti i nostri pensieri sono instabili e fragili, la nostra condizione carnale pesa sulla nostra intelligenza e sui nostri mille pensieri che affollano la mente. Qui si coglie la presenza nell'autore dei fondamenti della filosofia platonica.

Solo a fatica troviamo quel che pur abbiamo sotto mano, figurarsi quel che è nei cieli, quel che vuole da noi il Signore! (vedi Gv 3, 12)

Questa perplessità è fondata a meno che il Signore non ci conceda la Sapienza (che coincide con lo Spirito, come indica Sap 7, 22b-23)

7,22 In essa c'è uno spirito intelligente,
santo,
unico, molteplice, sottile,
mobile, penetrante, senza macchia,
terso, inoffensivo, amante del bene, acuto,

23 libero, benefico, amico dell'uomo,
stabile, sicuro, senz'affanni,
onnipotente, onniveggente
e che pervade tutti gli spiriti
intelligenti, puri, sottilissimi.

Per il cristiano questa richiesta è sensata perché fondata sulle parole stesse del Signore Gesù (Gv 14, 16: “E io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre.) per l’orante del libro della Sapienza la richiesta è giustificata perché questo dono già viene fatto ai suoi avi.

La stessa storia sacra di Israele fa da fondamento alla liceità della domanda. Concedendo la sua Sapienza il Signore permetterà, a chi la chiede, di compiere la sua missione di uomo, ma anche di entrare in quella grande corrente di salvezza in cui gli avi ci precedono.

Una breve conclusione

Nelle pagine precedenti sono stati raccolti solo alcuni dei passi della letteratura sapienziale di Israele, un piccolo esempio, ma che però permette di intuire la loro completa originalità e qualità. Nessuna di queste opere letterarie è, in senso pieno, scritta in prosa, e non hanno nulla da invidiare ai contenuti dei libri più celebri dell’A.T.

L’intensità e l’originalità del loro messaggio appare evidente, i sapienti di Israele avevano veramente qualcosa da dire ai loro contemporanei e alle generazioni successive. Ognuno di essi, pur appartenendo alla stessa corrente di pensiero, ha dato prova d’originalità.

La loro opera segue l’evolversi della lingua ebraica e della sua cultura, che è diversa nelle raccolte di antichi proverbi rispetto a quella usata da Ben Sira, e sfocia infine nella lingua greca, riuscendo ad esprimere un’unica cultura attraverso mondi e epoche molto diverse.

Erano solo dei sapienti o anche dei teologi? La sola lettura dei brani che abbiamo raccolto mostra con certezza il loro impegno in questo senso.

Voler capire i misteri del mondo e del cuore umano non è uno sforzo da profani, anche se poi si finisce per cozzare contro l’incomprensibile di Dio, come fu il caso di Giobbe.

Ci si può porre la domanda su “chi” sia la Sapienza? Perché spesso essa viene personificata e riunendo i diversi passi che operano questa metamorfosi si può quasi tracciarne un profilo o, almeno, riconoscerne le principali “caratteristiche personali”.

I tre discorsi che la Sapienza compie nel libro dei Proverbi hanno dei particolari in comune.

Non soltanto sono rivolti a tutti, perché la Sapienza non è riservata a solo alcuni gruppi, ma invitano gli uditori per tre volte alla conversione, all’ascolto e al banchetto.

Soprattutto sono discorsi aperti: gli uditori hanno ascoltato? Sono tornati a riascoltare la Sapienza? Gli invitati sono effettivamente scesi nella sala del banchetto?

Tocca ad ogni lettore dare direttamente la sua risposta personale.

Questo riguarda anche il lettore odierno, che se legge con fede non può non cogliere dei richiami quasi fin troppo espliciti alla S. Messa, al cuore della vita cristiana.

Anche il discorso che Ben Sira mette in bocca alla Sapienza, ed è questo la chiave di volta di tutta la sua opera, si propone come una sintesi della storia umana e del patrimonio spirituale di Israele.

Ha la forma di un’omelia pronunciata nel Tempio, più che un discorso pronunciato su una piazza.

Si ripercorre il suo viaggio nel mondo, svolto come Parola divina pronunciata tra i popoli, ma che ha scelto, su richiesta del Creatore, di dimorare in Sion.

Fu a partire dal tempio in Sion essa crebbe in mezzo ai popoli e, da lì, Essa si offre a chi fame e a chi ha sete.

Essa continua ad offrirsi, ma gli ascoltatori sono venuti? Sta ad ognuno rispondere, ieri come oggi.

Nella Sapienza di Salomone non parla più la Sapienza, ma il sapiente, nelle vesti di re Salomone.

Esso confessa che tutti beni che ebbe li ricevette per aver prescelto la Sapienza al di sopra di ogni altro beneficio.

Ma chi è allora questa Sapienza? Essenzialmente spirituale ed abitata dallo Spirito del Signore, è penetrante fin nel più intimo di tutta la realtà mondana, ma senza nulla perdere della sua purezza ed è protesa sempre solo verso il bene.

È il mistero della Presenza di Dio nella sua creatura, posta nel cuore dell'uomo, è il mistero della grazia di Dio. Lo affermerà in seguito anche la teologia di S. Agostino.