

CORSO COMPLETO SULL'ANTICO TESTAMENTO

A CURA DI P. RENZO LARCHER

IN COMPAGNIA DELLA SAPIENZA

PRESENTAZIONE

Molto spesso nella esperienza umana la scelta di un bene comporta la rinuncia a qualche altro valore apprezzabile.

La predilezione accordata alla corrente profetica dell'AT significa per noi la rinuncia ed un analogo interesse da prestare alla letteratura sapienziale di Israele.

Questo corso di esegesi dei Libri sapienziali dell'AT è obiettivamente sacrificato, riceve meno di quello che si merita ; nella panoramica della esegesi vt è costretto a recitare la parte di cenerentola.

Si tratta di un limite assunto consapevolmente.

Nella prima enciclica che il magistero papale moderno ha dedicato alla "Divina Ispirazione", come allora si diceva, al significato e all'uso della Bibbia nella vita della Chiesa, come oggi meglio ci esprimeremmo, cioè la "Provvidentissimus Deus" del 18 novembre 1893, tra gli orientamenti circa l'ordinamento degli studi biblici si dice :

"Comprendiamo certamente l'impossibilità di esporre tutta la Sacra Scrittura nelle scuole, sia per la vastità della materia e sia per la mancanza di tempo. Tuttavia, poiché è necessario seguire una via sicura per ottenere una fruttuosa interpretazione, sappia il saggio maestro evitare l'uno e l'altro inconveniente : sia quello di coloro che si limitano a delibare, di passaggio, qualcosa dei singoli libri, sia quello di coloro che si fermano oltre il conveniente su una determinata parte di un solo libro.

Se infatti in molte scuole non si potrà ottenere ciò che si ottiene nelle Accademie maggiori, e cioè che venga esposto l'uno o l'altro libro con una certa continuità e abbondanza bisogna però curare grandemente che le parti dei libri scelte per l'interpretazione abbiano una trattazione convenientemente completa, di modo che i discepoli allettati e ben ammaestrati da questo saggio, studino poi da se stessi le altre parti e vi provino gusto in ogni momento della loro vita" (17).

Così si esprimeva quasi cent'anni fa Leone XIII, che oltre ad essere pastore della chiesa universale, era anche una persona intelligente, desiderosa di avviare sul finire del secolo scorso un dialogo più fecondo tra la fede (la chiesa) e la cultura moderna.

Questo orientamento resta valido e ci invita, pur nella ristrettezza del tempo a nostra disposizione, a perlustrare anche se rapidamente il territorio nuovo della letteratura biblica rappresentato dai Libri Sapienziali.

- Certamente la letteratura profetica appartiene alla teologia "forte" dell'AT, ci introduce in ciò che la fede di Israele ha di più specifico ed originale ; questo non ci autorizza a pensare

che la corrente sapienziale appartenga al "pensiero debole", che i suoi testi debbano essere annoverati tra le "opere minori dell'AT".

Sebbene non possa essere collocata al livello della esperienza profetica, rimane tuttavia un filone importante della riflessione e della fede di Israele e come tale portatrice di grandi ricchezze e quindi degna di essere preso in considerazione.

Il carattere semplicemente isagogico-propedeutico del nostro corso a motivo del limite del tempo, non vuole quindi esprimere un giudizio di valore sulla consistenza letteraria e teologica del genere sapienziale. Al contrario ; l'esperienza di insegnamento crea la persuasione che anche la letteratura didattica di Israele contiene un patrimonio prezioso per l'esistenza credente, esprime contenuti profondi di verità, di bontà e di bellezza, dai quali la fede è illuminata e rinvigorita e con i quali è possibile entrare in dialogo anche al di fuori di un'ottica di fede.

E' doveroso di conseguenza chiedere scusa se non è possibile riservare al mondo sapienziale della Bibbia quella abbondanza di studio e serietà di interesse che oggettivamente e quindi legittimamente si merita.

- Concretamente come procederemo ?

Ritengo utile partire da una Introduzione Generale al movimento sapienziale per tracciare le coordinate del genere didattico e così conoscere subito le sue note costitutive. Non senza accennare al problema ermeneutico di questo tipo di letteratura : che senso ha oggi accostare le tradizioni sapienziali di Israele ?

Poi cercheremo di costruire una storia del movimento sapienziale nonostante il carattere accidentato di questo percorso, delineando le varie tappe in rapporto ai contenuti, alle forme letterarie e ai rappresentanti diversi del genere didattico.

Altro capitolo di notevole interesse sarà quello dedicato a mettere a fuoco la polivalente natura di Hokmah, la natura complessiva della sapienza in Israele.

Dopo di che affronteremo lo studio del "pentateuco sapienziale" : mentre di Proverbi e Siracide verranno offerte sintetiche schede, il discorso indugerà abbondantemente su Giobbe e Qohèlet e, tempo permettendo, anche il libro della Sapienza entrerà nello stesso circuito di interesse.

Non sarebbe male chiudere lo studio dei libri sapienziali con la analisi - esegesi di Gn 1-11, cioè con la sezione relativa alle origini del mondo e dell'uomo, così come la fede di Israele ha colto questi avvenimenti e in tal modo, almeno nello schema attuale del nostro curriculum, congedarci dallo studio dell'AT.

Questo è destinato a rimanere desiderio e progetto ideale.

Il progetto di studio qui delineato va, nonostante la stringatezza del tempo a disposizione, parecchio al di là dei programmi ufficiali elaborati dalla CEI, che come approfondimento dei Libri Sapienziali prevedono soltanto il libro di Giobbe e la teologia del libro della Sapienza, mentre passano sotto silenzio tutto il resto.

- Circa il metodo, il modo di procedere non si scosterà in maniera essenziale da quello seguito per i libri profetici : discorso il più possibile documentato, rigoroso con attenzione simultanea al dato storico-critico e alla vivibilità degli enunciati (momento ermeneutico). Come sempre eviterò di fare discorsi generici che lasciano il tempo che trovano ; il testo biblico concreto dovrà continuare ad essere il punto di partenza e di ritorno dell'insegnante e dello studente.

Scopo dell'insegnamento non deve essere solo quello di trasmettere dati entro un quadro organico di riferimento ; deve anche spingere alla acquisizione di un metodo, imparare ad imparare, alimentare il desiderio, l'abitudine all'approfondimento. La voglia di apprendere un metodo nasce dalla scoperta della propria inadeguatezza di fronte alla realtà. Sotto questo aspetto le "dispense scolastiche" non rappresentano lo strumento migliore.

Esse hanno certamente il pregio della scientificità del discorso, della chiarezza e della completezza, ma contengono anche limiti vistosi : tolgono alla proposta orale il piacere della novità, della sorpresa, al punto tale che il discorso può apparire ovvio.

Mortificano per il loro eccessivo garantismo l'atteggiamento della "curiositas", della ricerca personale, la quale è valida anche se conosce sbagli ; possono correre il rischio di "dispensare" dall'approfondimento e dalla personalizzazione dei contenuti trasmessi.

Vorrà dire che esse servono soprattutto al professore per organizzare in sintesi armonica i diversi studi effettuati e la comprensione raggiunta del messaggio biblico.

In ogni caso lo studente intelligente sappia valorizzare i pregi e difendersi dai limiti ...

Dopo questo statuto epistemologico è proprio il caso di entrare "in medias res" non senza ricordare l'esortazione di Giacomo : "Se qualcuno di voi manca di sapienza, la domandi a Dio che dona a tutti generosamente e senza rinfacciare, e gli sarà data. La domandi però con insistenza, senza esitare" (Gc 1,5-6).

Parma, 4 aprile 1986

P. Renzo Larcher sx

INTRODUZIONE GENERALE : LE COORDINATE DEL GENERE SAPIENZIALE

IL FATTO LETTERARIO

"Molti e profondi insegnamenti ci sono stati dati nella Legge, nei Profeti e negli altri Scritti successivi e per essi si deve lodare Israele come popolo istruito e sapiente".

E' la prima riga del Prologo del Siracide a dice il grande apprezzamento del Giudaismo nei confronti della letteratura sacra di Israele (TaNaK), la quale condensa un patrimonio dottrinale di cui il popolo va altamente fiero.

Nel nipote del Siracide che traduce in greco l'opera del nonno, emerge la chiara consapevolezza, anzi l'orgoglio dell'ebraismo circa il significato di Israele nella storia, circa il valore delle sue Scritture e la funziona magisteriale da esercitare nel mondo.

- Le Sacre Scritture vengono suddivise in tre blocchi : Torah, Nebiim e Ketubim. E' all'interno di questa terza collezione (ancora aperta quando l'autore scrive) che debbono essere identificati gli Scritti Sapienziali.

Quando si parla di "letteratura sapienziale o didattica" nel linguaggio corrente, si fa riferimento a cinque libri biblici, da cui la denominazione possibile di "pentateuco sapienziale" (Alonso).

1. Proverbi o Sentenze (31 capitoli)
2. Siracide o Ecclesiastico (51 cc)
3. Qohèlet o Ecclesiaste (12 cc)
4. Giobbe (42 cc)

5. Il libro della Sapienza (19 cc)

Materiale vasto : complessivamente 155 capitoli

Proverbi e Siracide sono fratelli che si assomigliano : il primo è il prodotto tipico della tradizione didattica, mentre Eccl è "lo specchio della fedeltà ebraica" (BCC), presenta "un bilancio delle tradizioni sapienziali" (Festorazzi).

Anche Giobbe e Qohèle si assomigliano per il loro temperamento anticonformista, sono il prodotto della "sapienza eterodossa". Il primo è sicuramente il capolavoro del genere didattico, mentre Eccle è l'opera più sconcertante non solo dell'AT ma dell'intera Bibbia.

L'ultimo, la Sapienza di Salomone, "è un prodotto tardivo in territorio culturale greco" (Alonso); è quasi certamente un frutto del Giudaismo ellenistico, più precisamente del Giudaismo Alessandrino.

- I libri sapienziali si discostano dalle tradizioni storiche di Israele, non assomigliano né al Pentateuco né a Samuele o Re, perché non sono narrativi. Non sono paragonabili ai corpi legali dell'AT, ai vari codici o spezzoni di codici che si incontrano in Es, Lv, Nm, Dt perché la letteratura sapienziale non si presenta come Legge con valore coercitivo, cioè dettata ed esigita con autorità sacra o politica, ma piuttosto come proposta libera, come suggerimento discreto.

Rimarchevole è anche la differenza con il corpo profetico : il mondo sapienziale ama esprimersi in termini generici, non usa i registri alti, non denuncia né accusa come invece fanno le tradizioni profetiche. Il corpo sapienziale è "un territorio nuovo ... un regno a parte aperto al flusso e riflusso di importazione ed esportazione" (Alonso).

Questo non significa che le frontiere siano barriere, cioè sarebbe sbagliato pensare che la sapienza di Israele sia condensata tutta e sola in questi cinque "libri saporiti". Non è così ; queste opere sono specifiche non esclusive.

Contenuti (motivi) sapienziali si incontrano anche in altri plessi letterari dell'AT, ad es :

a) nelle tradizioni storiche di Israele : si pensi ai frammenti di sapienza nella sezione Gn 1-11 ; nella novella di Giuseppe in Gn 37-50 ; apologo di Jotam, materiale narrativo su Salomone il Magnifico

b) nelle tradizioni profetiche : la storia del movimento profetico registra per lo più frizioni con i Saggi, però i profeti non mancano talora di assumere temi o stilemi dei saggi. Si pensi alla parabola del contadino e della semina in Is 28,23-29 ; ai carisma sapienziali del Messia in Is 11, al mashal di Ez 17 ecc ...

c) i racconti didattici, specie Tobia ed Ester : appartengono al regno letterario della finzione, però sono imbevuti di spirito sapienziale

d) né si può dimenticare il libro della preghiera di Israele, il Salterio. All'interno del genere salmico vi è il sottogenere dei salmi sapienziali o didattici, testi di preghiera nei quali prevale la meditazione "coram Domino", riflessione sulla vita a partire dalla fede, ad es il salmo 1 sul tema delle "due vie" o l'enigma del s 49.

- La letteratura sapienziale rappresenta dunque un "nuovo ed originale settore della Parola di Dio nell'AT" (Ravasi); un'area fertile che integra l'apporto delle tradizioni storiche, profetiche ed inniche, portatrice quindi di contenuti e forme inedite.

"Accostando il sapienziale si penetra in un mondo nuovo : tono, stile, tematiche, mentalità rivelano un'atmosfera non riconducibile all'arco dei libri storici e profetici" (Ravasi).

RIFLESSIONE SULLA VITA

Questa è la prima caratteristica da mettere in conto. La letteratura sapienziale nasce dalla osservazione della vita, "la sapienza di Israele è fondata sull'esperienza" (Von Rad) ; è una interpretazione della esperienza, una lettura-giudizio sulla vita alla luce della ragione e della fede.

I saggi (HAKAMIM) non sono come i profeti : non parlano di una vocazione-missione ricevuta da YHWH, non si presentano come ispirati, non introducono i loro oracoli con la formula del messaggero "Così dice il Signore", né li siglano con la firma divina "oracolo del Signore". La loro è semplicemente una "riflessione umana e atemporale" (Alonso). Il sapiente è un osservatore della vita, apre la finestra e guarda : "Dalla finestra della mia casa stavo osservando dietro le grate" (Pr 7,6)

La ricerca sapienziale è un tentativo dell'uomo di riflettere sul mistero della sua vita con calma, con ordine, tenendo conto certamente dei grandi o eccezionali fatti storici, delle conquiste tecniche, delle vicende del passato collettivo proprio o di altri popoli, ma nella intuizione che la logica dei grandi episodi è da ricercare nel presente quotidiano individuale e collettivo.

L'attenzione si sposta così non più semplicemente sui fatti, ma tenta di penetrarne lo spirito, le cause, le movenze interne e le loro connessioni con altri fatti. Nel mondo semita lo strumento privilegiato per questa ricerca non è la filosofia in quanto ricerca dei principi primi, astrazione concettuale organizzata in quadro logico variamente articolato (come in Grecia), ma l'immagine, l'accostamento di esperienze e sensazioni diverse, che sprigiona nel lettore una riflessione, e che sono giustapposte e calibrate per condurre il lettore che vi riflette all'acquisizione delle regole di vita, dell'ordine segreto e contemporaneamente manifesto delle cose : alla sapienza e alla saggezza.

- A differenza dei profeti i saggi non interpretano i grandi eventi della storia, i fatti che fanno da tornante, ma piuttosto interrogano la realtà quotidiana, quella umile e modesta, perfino banale, la ferialità della vita. "Mentre il movimento profetico mette in rilievo i grandi momenti della storia biblica, i tempi forti ed eccezionali, la Sapienza illumina il quotidiano. Essa valorizza il banale della vita e vi vede un cammino d'accesso possibile verso Dio ...

La riflessione sull'uomo è per essa un momento dove la fede non è assente" (Vanel).

Si veda come piccolo esemplare Pr 24,30-34 (il sapiente vicino al campo di un pigro) oppure Sir 38,24 e 39,4b

Esperienza della vita e riflessione su di essa : ecco come si pone la sapienza in Israele. Il saggio guarda, egli vive e si accorge di vivere, è un tipo riflessivo che vuole imparare dalla vita e trasmettere ad altri le conoscenze del vivere.

- Però il frutto letterario di questa riflessione, le opere prodotte compaiono tra gli scritti biblici, appartengono al Canone delle Scritture, sono annoverate tra i libri che "rendono impure le mani perché scritti sacri" (Misnah Jadaim 3,5). Questo significa che Israele prima e la Chiesa poi hanno ravvisato in questa letteratura la Parola, il DABAR divino non solo nella storia e nella illuminazione dei profeti, ma anche nella esperienza e riflessione spesso sofferta e talvolta contraddittoria dei saggi.

Chissà che non si possa parlare di "rivelazione dal basso", ossia di un messaggio divino a partire dalla semplice osservazione delle cose. Questo è estremamente significativo : mostra infatti che "l'esperienza umana è veicolo di rivelazione e criterio ermeneutico per comprendere il mistero di Dio ... ho detto esperienza umana comune, vera, genuina,

autentica : il che significa che non tutto ciò che l'uomo fa e vive è veicolo di rivelazione e criterio di comprensione del mistero di Dio" (Maggioni).

In ogni caso qui più che altrove appare la "condiscendenza" della Parola di Dio, il suo discendere e camminare con l'uomo.

UMANESIMO BIBLICO

Al centro della riflessione sapienziale sta l'uomo. Mentre il mondo dei profeti è totalmente polarizzato dal Santo di Israele, il movimento sapienziale concentra il suo interesse sull'uomo, è un "viaggio intorno all'uomo" (S. Zavoli), si piega pieno di rispetto e di affetto sull'uomo, certamente senza prescindere da Dio né tanto meno in opposizione a YHWH, comunque lo spostamento di accento è evidente.

"Quid est homo ?" si chiede il salmo 8 e risponde inneggiando insieme alla grandezza del Signore e alla dignità dell'uomo.

Più ampiamente Sir 18,7 si chiede : "Che cos'è l'uomo e qual è la sua utilità ? Qual è il suo bene e qual è il suo male ?"

Formidabile e ricorrente domanda. La sapienza ovunque si presenti e dunque anche in Israele si caratterizza per questa ricerca della verità sull'uomo. Parecchie pagine del corpus didattico sono punteggiate dalla "celebrazione di questo Adamo, dipinto con passione, ottimismo ed entusiasmo" (Ravasi)

- Il sapiente biblico farebbe senz'altro sue sentenze della Latinità come "Hominem pagina nostra sapit" o "Homo sum : nihil humani mihi alienum esse puto" (Terenzio). Si veda ad esempio Sir 17,1-13 come commento a Gn 1,22.

Le cose non interessano in se stesse ma in quanto riferite all'uomo e l'uomo è visto e investigato come persona, cioè come "essere in relazione" come fascio organico di rapporti. L'interesse è rivolto al problema delle relazioni. Tre relazioni : con gli altri, con il cosmo e con Dio. L'inquisizione sapienziale si piega su questi rapporti, cerca di capirli e di promuoverli.

"La libertà della ricerca, il gusto del sapere, l'investigazione sul fenomeno umano danno origine ad una vera e propria filosofia ... è una valorizzazione sistematica delle cultura e delle realtà terrestri senza tentazioni integraliste, ma con un'apertura e un rispetto insospettabili in una comunità a struttura teocratica ... tutti i valori umani sono convocati a costruire il perfetto uomo e il perfetto credente e a divenire così il più qualificato omaggio a Dio ... la stima per l'intelligenza punteggia ogni pagina ed ogni aforisma sapienziale" (Ravasi).

"Molti sono i prodigi, ha scritto Sofocle nell'Antigone, ma niente è più meraviglioso dell'uomo" : lo ripete ogni saggio di Israele esplorando la polarità umana, la grandezza e miseria, di ogni uomo e di ogni donna.

- Il pensiero sapienziale si sforza di conseguenza di individuare e proporre un sistema di valori : la famiglia con le relazioni al suo interno (anziani e giovani, marito e moglie, genitori e figli) e il connesso problema educativo ; il galateo in società (si può leggere a questo riguardo la divertente pagina di come si deve stare a tavola in Sir 31,12-22) ; l'amicizia, la salute, il lavoro, la parola, il contrasto povertà-ricchezza e tanti altri temi ...

Evidentemente la riflessione dei saggi incontra e si scontra anche con il limite, il non-senso nella struttura e nella condotta dell'uomo. La curiosa e gioiosa ricerca s'imbatte nell'inafferrabile, nel mistero, in ciò che sfugge in ogni caso alle capacità di chi indaga.

E' il mistero profondo, che può ingenerare angoscia, rivelare all'uomo i suoi paurosi limiti e nascondergli contemporaneamente la strada di accesso alla Sapienza. Tale è la realtà del dolore fisico e morale che fa toccare paurosamente alla persona il suo limite, la sua impotenza e soprattutto il morire, davanti al quale l'uomo è totalmente nudo e scoperto : si veda l'amara riflessione di Sir 40,1-11.

Ma l'uomo non è solo, come le cose che lo attorniano, limite ontologico, può esserci ma anche non esserci ; è anche male morale, o capace di peccato, di miseria abissale, di cattiveria profonda ; in ogni caso il mondo non è abitato da geni, da aquile che amano viaggiare solitarie nelle altezze, ma da corvi che preferiscono volare in stormo a bassa quota, c'è anche una società dei cretini.

La riflessione diventa allora una corsa ad ostacoli alla ricerca di senso.

- Questo aspetto della letteratura incontra facilmente istanze e tendenze della cultura moderna : nonostante tutto la nostra società è attraversata da una forte domanda di senso, si interroga sul fenomeno umano, va alla ricerca di ricette utili e talvolta di valori profondi. Una chiesa calata nell'umano che non voglia stare soltanto alla finestra spettatrice della storia, trova nell'umanesimo della corrente sapienziale stimolo ulteriore per la sua missione.

"Tutto ciò che è umano ci riguarda" (Paolo VI).

"In realtà, quel profondo stupore riguardo al valore ed alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè la Buona Novella. Si chiama anche cristianesimo" (RH 10).

ECUMENISMO SAPIENZIALE

E' una caratteristica ricavabile dalla precedente. Al centro della letteratura sapienziale non sta Israele, la nazione ebraica con la sua storia e le sue tradizioni ; sta l'uomo, la figura dello "Ha-dam" l'Adamo di tutti i tempi e di tutte le terre : "è mio padre, sono io ed è mio figlio" (Pascal).

Grazie a questo la sapienza abbatte barriere, parla lingue nuove, entra in contatto e in dialogo con le culture, respira un'atmosfera ecumenica, internazionale. Il mondo biblico si inserisce in un dibattito, inerente alla ricerca sapienziale nell'antica mezzaluna fertile, che lo precede e di cui diventa inaspettatamente unico erede vivente.

Così esiste un rapporto di mutuaione, dipendenza e originalità tra la letteratura sapienziale biblica e la ricerca sapienziale extrabiblica. In Israele la sapienza non è un prodotto totalmente endogeno, ma subisce influssi da parte dell'ambiente circostante.

L'Egitto e la Mesopotamia sono state aree fertili dal punto di vista sapienziale, hanno prodotto una vasta e significativa letteratura, che cronologicamente precede Israele e influenza Israele.

La Bibbia stessa del resto non ha paura di citare questi apporti esogeni e di attribuire loro diritto di cittadinanza. Conosce il patrimonio sapienziale dei "figli d'Oriente" (cf 1Re 5,10) ; cita "i saggi di Edom" (Abdia 8) ; "gli indovini e i saggi di Egitto" (Gn 41,8 ; Es 7,11) riporta i "Detti di Agur" in Pr 30,1 ed ospita le "Parole di Lemuel", due saggi che non appartengono al grembo di Israele, ma di cui la Bibbia incorpora la sapienza.

Un'intera sezione del libro dei Proverbi (22,17 - 24,22) rivela sorprendenti contatti e analogie con un libro egiziano contenente la sapienza di Amen-em-ope (sec X aC) ; il poema di Giobbe si inserisce in una "tradizione Gb" ben conosciuta nell'Antico Vicino Oriente. E gli esempi potrebbero crescere.

"La riflessione sapienziale trae profitto da ogni movimento di pensiero, qualunque sia la fede o la cultura nella quale si esprime. Essa esige di prendere sul serio senza sorridere e senza denigrare coloro che in una fede o cultura diversa, si sforzano di portare una risposta alle grandi questioni sull'uomo, sulla vita o sulle morte. Essa si apre così all'universale, non per soddisfare una curiosità, ma per arricchire e spiegare l'esperienza di ciascuno" (Vanel).

C'è già chi ha fatto per noi la fatica di raccogliere i materiali dell'antica sapienza extraisraelitica. L'opera classica a questo riguardo è
ANET = Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, by PRITCHARD 3ed 1969, più esattamente
il c VI "Didactic and Wisdom Literature" : comprende testi sapienziali accadici ed aramaici

Anche i confronti tra le diverse aree sapienziali sono stati effettuati : cf i tre capitoli iniziali dell'opera di Duesberg-Fransen "La sapienza d'Egitto e dei figli d'Oriente".

C'è dunque un travaso di forme e di contenuti : Israele riceve, mutua, rielabora attraverso il filtro della sua fede, ricrea e restituisce.

Il movimento è stato soltanto dall'esterno verso l'interno o anche in direzione opposta ? La sapienza di Israele con le sue specificità ha per caso influenzato la letteratura o cultura di altri popoli vicini ? Non sappiamo. In ogni caso un pezzo come il prologo del Siracide rivela il desiderio di essere utili anche all'esterno, di giovare a "quelli che sono di fuori".

- Lo studio dei rapporti e delle interazioni tra le varie aree culturali dell'Antico Medio Oriente appartiene al livello della ricerca specializzata, più che ad un corso informativo e introduttivo come il nostro. L'analisi di testi sapienziali concreti potrà suggerire l'accostamento dei passi in questione con analogo materiale extrabiblico. Il problema si pone in particolare nello studio di Gb e Sap.

Sia sufficiente ora cogliere l'aspetto globale di questo fatto e il suo significato : la sapienza in Israele non è altro che una singolare esemplificazione di un fenomeno più ampio a raggio internazionale.

Grazie a questa caratteristica ecumenica il saggio diventa cittadino del mondo, è di casa ovunque, può fare viaggi, imparare ed insegnare. Israele si apre al dialogo con le culture con benefici effetti, ma anche con problemi nuovi posti alla sua fede.

Anzi possiamo spingere il discorso più in là : proprio perché affronta i problemi dell'esistere la sapienza biblica è un "parente conosciuto" può entrare in dialogo e in confronto con il patrimonio di sapienza presente nei vari gruppi umani. Potrebbe essere ad es interessante cogliere assonanze e dissonanze tra i proverbi biblici e il patrimonio di sentenze del nostro popolo nelle varie regioni.

ILLUMINISMO SAPIENZIALE

Gli hakamim sono pensatori, si sforzano di ragionare, di riflettere sulle cose : "Mi sono proposto di ricercare e di investigare con la ragione tutto ciò che si fa sotto il cielo" (Qoh 1,13).

La corrente sapienziale fa emergere in Israele la dignità del pensiero e la stima della cultura. "Pensare è una grande cosa, pensare e anzitutto un dovere ... pensare è anche una responsabilità ... qual è il principio fondamentale per gli uomini di scienza se non lo sforzarsi di pensare giustamente. " (Messaggio del Concilio agli scienziati).

Nei saggi di Israele si palesa chiaramente la fiducia nella ragione come meravigliosa risorsa e capacità dell'uomo ; talvolta nei testi la parola stessa "hokmah" può essere resa con "ragione".

Tanto Qoh che Sir fanno appello alla riflessione e allo studio personale. Luminosa questa sentenza di Sir 37,16 :

"Principio di ogni opera è la ragione
prima di ogni azione è bene riflettere"

- Il saggio riconosce (il termine "rivendica" mi sembra storicamente esagerato e quindi improprio) una certa autonomia alla ragione. Il fatto che in moltissime sentenze ospitate nella Bibbia, Dio non compaia affatto e siano assenti i riferimenti alla storia salvifica è indicativo di come i maestri di sapienza ritenessero legittimo percorrere una loro propria strada, usare la testa. Secondo la felice intuizione di Filone Alessandrino (De somniis II 234) il saggio è "methòrios", viaggia "sul limite di due versanti", in bilico tra ragione e fede.

Questa enfasi della ragione, la ricerca di una comprensione anche concettuale della realtà introduce in Israele un inizio di secolarizzazione, di "laicità" sana, di autonomia del profano dal sacro.

Cfr la seconda parte dell'opera di Von Rad : "La emancipazione della ragione e i suoi problemi" in "La sapienza in Israele" (vedi poi)

Indicativo a questo proposito potrebbe essere Sir 38,1-15.

Contiene l'elogio del medico e del farmacista e propone al lettore due armi per sconfiggere la malattia : la preghiera al Signore, ma anche il ricorso al medico e alle medicine.

"Onora il medico come si deve secondo il bisogno,
anch'egli è stato creato dal Signore ...
Il Signore ha creato medicinali dalla terra,
l'uomo assennato non li disprezza ...
Figlio non avviliti nella malattia,
ma prega il Signore ed egli ti guarirà ...
Fa' poi passare il medico - il Signore ha creato anche lui -
non stia lontano da te, perché sei nel bisogno"

- Naturalmente questo sferzo di razionalizzazione, portato avanti alla lunga, non può non misurarsi, confrontarsi e scontrarsi con le esigenze della fede. Possono nascere delle tensioni : la storia conosce incomprensione e conflitto tra profeti e maestri : "Guai a coloro che si credono sapienti e si reputano intelligenti" grida Isaia nel suo discorso di denuncia in 5,21.

All'interno stesso del movimento sapienziale ragione e fede entreranno in aperto contrasto : è il problema di Qoh e di Giobbe.

Detto in altri termini questo è il problema dei rapporti tra creazione e storia, tra mondanità e salvezza, tra laicità e sacralità. Problematica cui presta molta attenzione il pensiero odierno, lacerato tra un culto della razionalità, concretamente della scienza e delle sue applicazioni nella tecnica, quale cammino ideale per risolvere i problemi dell'uomo, e la constatazione impietosa del limite della ragione e della sua incapacità a rispondere in modo soddisfacente agli interrogativi più profondi dell'uomo.

"Le espressioni di cultura, di costume e di azione sociale che sono la risultante di un umanesimo immanentistico ispirato ad una eccessiva ed erronea fiducia nelle risorse della ragione priva di un più alto ed oggettivo confronto, recano latenti le insidie dell'abuso e del

sovertimento ... è necessario interrogarsi sul senso e sul valore, cioè sulla eticità delle sempre nuove conquiste della scienza ; è necessario riproporre l'attitudine contemplativa del credente, grazie alla quale è possibile scoprire quelle risposte ai problemi cruciali dell'esistenza, che la scienza e la tecnica da sole non possono giudicare" (Giovanni Paolo II, Saluto a Milano, 20 maggio 1983)

Nella riflessione sapienziale Israele misura dunque il suo rapporto con il mondo. Non vanno sottaciuti gli aspetti positivi ma anche i limiti di questo confronto, La letteratura sapienziale corre il pericolo di far evaporare la dimensione storica della rivelazione e con ciò lo specificum della fede biblica, di dissolvere lo jahvismo in un vago teismo. "Israele si è trovato impigliato nella aporia tra cosmo e storia" (Revasi).

"La letteratura sapienziale colpisce anzitutto per il suo carattere trans-storico, il reale si riflette sul reale, l'essere contempla l'essere fuori del tempo e la fede fa udire il suo appello al di là del creato. Il concetto più universale della Torà, quello di alleanza, non viene menzionato nella letteratura sapienziale" (Chouraqui).

LA "MISTICA SAPIENZIALE"

La sottolineatura portata sulla ragione umana come meravigliosa facoltà di comprensione del mondo e dell'uomo non significa che i saggi di Israele siano razionalisti nel senso moderno del termine.

Nulla di più falso ! I sapienti che Israele ha espresso sono credenti, fanno parte di una comunità di fede che essi non rinnegano ; per essi l'uomo non è la misura di tutte le cose. I libri sapienziali rappresentano certo una corrente autonoma dentro la Bibbia di Israele ; però sarebbe errato vedere in essi una specie di manifestazione deteriorata e falsificata dell'autentica visione di fede che possedeva Israele.

Al contrario "Dio entra nel programma sapienziale" (Alonso). Anche nella antica sapienza c'è una dimensione religiosa che fa capolino qua e là, ma è con il passare dei secoli che la riflessione sapienziale approfondisce la relazione verticale dell'uomo e la qualità teologica della sapienza. Ciò che permette al mondo ebraico di rinascere dopo il cataclisma dell'esilio babilonese e dell'antica civiltà della Mezzaluna fertile, è la scoperta originale, rispetto alla ricerca sapienziale extrabiblica, dell'incontro con un "Tu" personale nella creazione, un "tu" che gli viene rivolto dal profondo della vita e dalla creazione. La ricerca sapienziale non è solo un "quaerere" incessante e faticoso dell'uomo verso un mistero a volte inafferrabile e sovrastante, ma è il farsi avanti, la ricerca che questo "tu" fa dell'uomo : Dio, nella personificazione della Sapienza, si svela alla ricerca dell'uomo. Il sapiente diventa teologo, pensatore della fede e la sapienza una grandezza teologica di primo piano. Allora anche i maestri, accanto alla categoria dei profeti e all'elemento sacerdotale, diventano "guida all'esperienza di Dio" (Beaucamp)

- Quello di Israele è un "umanesimo integrale", dove fede e ragione camminano insieme, umanesimo religioso, "devoto" (Alonso).

Alcune pagine di questa letteratura raggiungono vette di spiritualità, esaltano in termini altissimi la grandezza e bellezza di Hokmah e spingono ad una comunione amicale e sponsale con essa. Il sapiente "ama la Hokmah" (Pr 29,3), "ama il sapere" (Pr 12,1).

Lo sviluppo più profondo a questo riguardo è fuori di dubbio la sezione di Sap cc 6-9.

Qui incontriamo la passione di Israele nei confronti delle "verità" ("il santo vero mai non tradir !" Manzani), il "gaudium de Veritate" di agostiniana memoria. Senza, paura di

sbagliare affermo che qui si ha il rispetto e l'affetto di Israele verso la "teologia", verso il "discorso su Dio" ; la teologia come "pensare la fede con il rigore della ragione" (Martini), di più come "amans memoria Dei" (Agostino). "Sapere perché si crede è gioia profonda ... io penso che la teologia debba condurre alla contemplazione, alla preghiera, all'ammirazione ... la teologia è nella sua essenza ammirativa ... la grande parola non è più quaeritur ma desideratur ; non è più sciendum ma experiendum ... Decisi di non essere mai un intellettuale, uno di quelli eruditi che sanno tutto, ma non sanno cogliere l'umanità dell'uomo" (Jean Leclercq)

SAPIENZA E NUOVO TESTAMENTO

Come funziona nell'ambito dei libri sapienziali il principio agostiniano del "Novum in Vetere latet et Vetus in Novo patet" ?

Il discorso potrebbe essere molto ampio, mi limito a fornire degli spunti, che ciascuno potrà riprendere e sviluppare liberamente.

Anche i libri sapienziali "portano il Cristo", sebbene Sir e Sap non compaiano nella BH e non siano riconosciuti canonici dalla Riforma ; anche i maestri di Israele hanno condotto la comunità verso Cristo, hanno preannunciato e preparato i tempi messianici. Anche nei confronti della corrente sapienziale si pone il problema del "compimento" con le sue sfaccettature di "continuità - discontinuità e superamento / somiglianza - dissomiglianza - eminenza".

cf F. E. BONNARD, *De la Sagesse personifiée dans l'AT à la Sagesse en personne dans le Nouveau*, in H. GILBERT, *La Sagesse dans l'AT*, pp 117 - 149

- Oltre che come profeta itinerante del Regno di Dio, Gesù si presenta anche come "maestro di sapienza", attorniato da discepoli che gli riconoscono questo titolo : lo chiamano infatti "Rabbi" - "didaskalos". "Sapienza trascendente ed insieme pienamente umana. Se Gesù parla talvolta con toni profetici, è più frequente che adotti nel suo insegnamento uno stile sapienziale. In lui culmina la tradizione sapienziale"(Alonso).

Il Gesù storico assume forme e contenuti dall'antico repertorio sapienziale del suo popolo ed esprime una attitudine creativa verso la cultura di Israele. Come gli antichi maestri ha la capacità di osservazione sulla vita e di coniare sentenze. Si pensi al discorso in parabole, traduzione dell'ebraico "màsal" che contengono il kerygma velato : attraverso il linguaggio delle cose (la vita in casa, l'agricoltura, la pesca) proclama i "misteri del Regno di Dio".

Ma non solo le parabole ; alcuni logia di Gesù funzionano come massime o aforismi perfetti, talvolta lapidari. In lui "la sapienza si è giustificata" (cf Lc 7,35 "eppure la sapienza di Dio è riconosciuta dai suoi figli" TILC) ; in lui c'è il "qui" di Salomone ; "La regina del Sud si leverà a giudicare questa generazione e la condannerà, perché essa venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone ed ecco ben più di Salomone c'è qui" (Mt 12,42).

- Anche gli agiografi del NT nella loro contemplazione-interpretazione del mistero (persona ed opera) di Cristo ricorrono a termini e nozioni sapienziali. L'evangelista Luca presenta Gesù dodicenne nel Tempio di Gerusalemme come figura ideale del discepolo che apprende la sapienza : "lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai maestri mentre li ascoltava e li interrogava" (2,46).

L'ascolto indica l'attitudine ricettiva nei confronti dell'insegnamento, l'interrogazione denota la partecipazione creativa al momento scolastico. "E Gesù andava crescendo in sapienza" (Lc

2,40. 52) e per questo la può comunicare : "io vi darò lingua e sapienza, a cui tutti i vostri avversari non potranno resistere né controbattere" (Lc 21,15).

Anche il vangelo di Gv usa un linguaggio sapienziale e identifica in Gesù quella stessa Sapienza che era presso il Padre fin dal principio (cf Gv1,1), ma è soprattutto Paolo che ha approfondito le cose nel suo incontro-scontro con la cultura greca. Di fronte al pericolo di dissolvere la fede cristiana, il kerygma in una qualsiasi proposta culturale Paolo prende netta posizione a favore della "sapienza della croce". La "parola-linguaggio-logica della croce" "logos tou staurou 1Cor 1,18" sconfigge la "sapienza di questo mondo = sophia tou kosmou toutou 1,20", la "sapienza umana = anthropine sophia 2,13" ; perché è "Theou sophia en mysterio" (2,7).

"Per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio" (1Cor 1,24). Prospettiva meno polemica in Col 2,3 "in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza".

Concludiamo il paragrafo con Alonso Schokel : "Gesù di Nazaret, Sapienza di Dio, assume tutto ciò che è valido nella molteplice e dispersa sapienza umana. Come uomo esemplare concentra ed esalta. E' la sapienza in persona, artefice della creazione e reggitrice del mondo.

Con la sua croce e risurrezione pone un limite alla pura prudenza umana, invalida le sue ultime e smisurate pretese, instaura la nuova sapienza, paradossale e salvifica".

INATTUALITÀ DELLA SAPIENZA ?

Le coordinate della Sapienza biblica che abbiamo finora esaminato costituiscono altrettanti motivi di interesse per l'uomo aperto alla ricerca, in cammino verso la verità. Con le intuizioni e riflessioni dei saggi di Israele si può dialogare : "I fedeli devono ricevere con devozione questi libri ... nei quali sono racchiusi sublimi insegnamenti su Dio e una sapienza salutare per la vita dell'uomo" (DV 15).

Ma c'è questa volontà di confronto e di dialogo ?

Una difficoltà proviene senz'altro dalla distanza culturale di questi testi ; sono opere datate, portano i segni talora anche pesanti del loro tempo e del loro ambiente. Si pensi a titolo di esempio al modello educativo caldeggiato dai maestri sapienziali, il "metodo del bastone" oppure alla figura deprimente della donna espressa da una società maschilista ; una pagina orripilante al riguardo la trovi in Sir 25,12 - 26,18. Si pone quindi, come per gli altri corpi letterari dell'AT, il problema delle scorie, o meglio del discernimento tra ciò che è valido, perenne, permanente (valori fondamentali) e le concretizzazioni storiche sempre riduttive e parziali.

- Ma una insidia più grave è rappresentata dalla allergia nei confronti della sapienza da parte della cultura occidentale moderna ; in essa si respira euforia per le acquisizioni della scienza, per i progressi straordinari delle scienze esatte con le loro immediate e comodissime applicazioni tecniche, ma c'è piuttosto insofferenza per i valori dello spirito ; passione per le "scienze della natura", disagio verso le "scienze dello spirito", attaccamento talora insano ai beni di vita, difficoltà a percepire le "ragioni di vita".

Si esalta la scienza, il sapere, la cultura, ma la sapienza dov'è ?

Non esiste la classe dei sapienti ma degli "intellettuali" disponibili a tutto ... Ma certo non mancano i veri maestri !

La sapienza infatti è più della erudizione, della cultura e della istruzione. La scienza deve maturare e sboccare in sapienza. La sapienza è il conoscere "cum quadam delectatione", è il gusto, la gioia della verità. All'uomo come individuo e come gruppo non basta la intelligenza, occorre la sapienza come sintesi di vero, di buono e di bello. Bisogna che al progresso delle scienze esatte e della tecnica corrisponda un analogo cammino spirituale, perché la moralità è una grande risorsa nel cuore dell'uomo e di un popolo.

- Già nel primo dopoguerra (a Kolbsheim, luglio 1949) un gruppo di intellettuali cristiani francesi, guidati da Jacques Maritain, ha elaborato un "Manifesto sulla sapienza", che è un programma luminoso di vita e di pensiero per ogni studioso.

Il testo completo si può trovare nella rivista "Per la filosofia", Anno II - n. 3 (1985) pp 44-51. Qui mi piace riportare alcune affermazioni e articolazioni del documento

"I firmatari di questo testo, colpiti dalle rovine spirituali accumulate nella nostra civiltà occidentale a causa della perdita dell'idea di sapienza, hanno pensato di riunirsi per stabilire un programma di lavoro costruttivo tendente a restaurare la sapienza cristiana ...

Noi crediamo che una delle note essenziali di questa sapienza sia la continuità nella crescita organica. Come l'essere vivente trasforma il nutrimento di cui ha bisogno nella sua propria sostanza, così la sapienza trasforma i nuovi apporti dell'invenzione scientifica o della storia in quella realtà spirituale che non appartiene ad essa ; e così, questo stesso atto assimilatore, li rivela a loro stessi ed al loro significato definitivo ...

Noi crediamo che la sapienza cristiana comporti una serenità superiore tanto all'impassibilità quanto al pathos ... Le saggezze dell'Oriente, alle quali più di uno dei nostri contemporanei chiede la salvezza dell'uomo occidentale, senza ignorare l'angoscia del destino, si ritengono capaci di superare il pathos con il quale confondono, quando lo incontrano, il mistero della Passione di Cristo ... La serenità della sapienza cristiana è radicata nelle piaghe del Crocifisso. Essa non invita il cristiano a sfuggire il dramma, ma a consumarlo in spirito e verità ...

"Noi crediamo che la sapienza cristiana sia contemplativa ... non sarebbe totale se non includesse nella sua unità sia il movimento di ascesa del pensiero umano verso la sua sorgente, sia il movimento di discesa della sapienza di Dio che si comunica in quanto divina ... è la sapienza dei santi, soprannaturale anche nel suo modo di procedere, che costituisce nello stesso tempo il legame interiore ed il supremo fiorire della sapienza cristiana ... La sapienza cristiana è luce e amore ...

Noi crediamo che solamente la sapienza cristiana renda perfetta giustizia ai valori e di trascendenza e di immanenza che polarizzano, in qualche modo, la vita di ogni creatura fatta ad immagine di Dio ...

La sapienza cristiana è realista ... poiché l'atto creatore distribuisce la dignità del reale fino ai più infimi gradi della creazione, non vi potrebbe essere nel cristiano disprezzo metafisico per la materia ; qualunque possa essere per altro l'importanza morale dell'ascesi ... significa andare contro la natura delle realtà temporali, farne dei puri mezzi per la vita eterna : esse, pur essendone sicuramente la preparazione, come la via conduce alla meta, costituiscono però un ordine reale, orientato verso un fine suo proprio, fine subordinato o meglio infravalente, che conserva tuttavia, nei suoi limiti, la sua realtà di fine ...

La sapienza cristiana è fraterna ... questa fraternità è radicale, essenziale, inalienabile ; essa viene prima, da un punto di vista metafisico, di qualsiasi particolarizzazione dovuta agli accidenti dello spazio e del tempo ... la sapienza rende l'uomo fratello

dell'universo. Nel bene e nel male tutte le creature sono solidali, tutte le creature libere sono corresponsabili ...

Il nostro dovere ci fa rivolgere anche verso i gradi inferiori della vita e dell'essere ... la delicatezza del comportamento nei confronti degli animali, delle piante e delle cose, il rispetto della vita, la attenzione a non provocare alcuna sofferenza che non sia necessaria, rivelano una nobiltà umana che occorre ancora chiamare fraterna, nella misura in cui implica un delicato senso della universale paternità divina ... "

- Il Vat II nella sua sapida antropologia non poteva non prendere in esame questo tema-valore della sapienza. Lo ha fatto più volte nella "costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo".

GS 15 : "La natura intellettuale della persona umana, raggiunge la perfezione, com'è suo dovere, mediante la Sapienza ... L'epoca nostra più ancora che i secoli passati, ha bisogno di questa sapienza, perché diventino più umane tutte le sue conquiste ... nazioni economicamente più povere rispetto ad altre, ma più ricche di saggezza ...

GS 56 : In quale maniera armonizzare una così rapida e crescente dispersione delle scienze particolari con la necessità di fare la sintesi e di mantenere nell'uomo la facoltà della contemplazione e dell'ammirazione che conducono alla sapienza ? ...

GS 57 : Mirabile sapienza che dall'eternità era con Dio, disponendo con lui ogni cosa, ricreandosi nell'orbe terrestre e trovando le sue delizie nello stare con i figli degli uomini ... "

- Forse spetta al cristianesimo dare alla cultura moderna quel "supplemento d'anima" che trasformi la scienza in sapienza, in modo che il progresso umano sia davvero tale, cioè promuova il cammino di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. "Si rende necessario recuperare da parte di tutti la coscienza del primato dei valori morali, che sono i valori della persona umana come tale. La ricomprensione del senso ultimo della vita e dei suoi valori fondamentali è il grande compito che si impone oggi per il rinnovamento della società ...

La scienza è chiamata ad allearsi con la sapienza" (FC 8).

Una buona antologia di testi sul significato della sapienza oggi si ha nei discorsi pronunciati da Giovanni Paolo II nei suoi viaggi pastorali agli uomini di cultura presso le varie Università o agli artisti.

SCHEDA BIBLIOGRAFICA

"Il Corpo Sapienziale negli ultimi due secoli non ha goduto di molta simpatia, eccezion fatta per Gb e Qoh ... Sir e Sap non entrano nella BH né in quella dei protestanti ; così capitò che gli esponenti della esegesi critica li lasciassero fuori del loro interesse ... in modo assai strano l'interesse recente e crescente per il Giudaismo e la letteratura intertestamentaria non è riuscito a raggiungere questi due libri etichettati come apocrifi ... " (Alonso).

Questo non significa che manchino opere di carattere generale, le quali meritano di essere segnalate perché hanno fatto la storia recente della esegesi.

^Nel 1946 A. M. DURARLE ha aperto un'epoca nella esegesi cattolica dei libri sapienziali dell'AT con la sua opera "*Les sages D'Israël*", con cui apriva anche una nuova prestigiosa collana "*Lectio Divina*" edita da Du Cerf a Parigi. Dubarle è stato anche il primo a includere la trattazione di Gn 1-11 all'interno della corrente sapienziale.

^ Una raccolta di studi significativa si è avuta nel 1955 da parte di M. NOTH e D. WINTON THOMAS dal titolo *"Wisdom in Israel and in the Ancient Near East"* in "Supplement to Vetus Testaraentum" 3 - Leiden Brill

^ Nel 1966 appare rielaborata un'altra opera fondamentale : H. DUESBERG - I. FRANSEN, *Les scribes inspirés*, Ed De Maredsous-Tournai. E' un libro assai erudito ; contiene una miniera di dati sui singoli scritti sapienziali. Più da consultare volta per volta che da leggere "in extenso".

^ A. M. DUBARLE, *Où en est l'étude de la littérature sapientielle*, ETL 44 (1968) 407-419 (importante studio bibliografico)

^ Nel 1970 G. VON RAD ha pubblicato il suo ultimo capolavoro, *"Weisheit in Israel"*, Neukirchen-Vluyn (tr. it. "La Sapienza in Israele", Marietti - Torino 1975). "Questo libro meraviglioso per profondità e perspicuità ha contribuito molto a far meglio apprezzare la corrente sapienziale dell'AT in Israele" (Gilbert).

Von Rad aveva già trattato della problematica sapienziale nel primo volume della sua Teologia dell'AT dedicato alle *"Tradizioni storiche di Israele"* alle pp 470-508 elaborando due capitoli :

1. La saggezza di Israele fondata sull'esperienza
2. La sapienza teologica di Israele.

Quest'opera di Von Rad rappresenta l'ideale conclusione della sua trilogia dedicata alle Teologia dell'AT (tradizioni storiche, profetiche e sapienziali). Costituisce il frutto maturo della sua attività di esegeta e di teologo vt, quasi il suo testamento spirituale. E' una interpretazione profonda e feconda del fenomeno sapienziale biblico.

Di lui si può anche consultare : *Sapienza cristiana ?* in "Scritti del Vecchio Testamento", Jaka Book Milano 1984 pp 175-184

^ Nel 1978 le prestigiose Giornate Bibliche di Lovanio sono dedicate allo studio della corrente sapienziale. Gli Atti sono pubblicati da K. GILBERT, *La sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979.

Lo stesso curatore che nel 1976 aveva pubblicato a Louvain un'opera dal titolo "Comment lire les livres sapientiaux de l'Ancien Testament" premette alla collezione degli interventi una introduzione alle pp 7-13 dove fa un bilancio di 25 anni di ricerca sui sapienziali.

^ Nel 1984 appare un altro prestigioso lavoro : L. ALONSO SCHOEKEL / J. VILCHEZ, *Proverbios*, Ed Cristiandad - Madrid.

Qui mi interessa segnalare la pregevolissima, introduzione dedicata a "el mundo sapiencial" :

- A. Una oferta de sensatez. Ensayo sobre la literatura sapiencial
- B. Historia de la investigación sobre la literatura sapiencial pp17 – 92

^ L'ultimo prodotto a carattere generale è il volume apparso nel 1985 del "Corso completo di studi biblici - 5. *"Il messaggio della Salvezza"* dedicato agli "Scritti" dell'Antico Testamento, Elle Di Ci Torino

I Sapienziali sono curati alle pp 14-182 quasi interamente da Franco Festorazzi, tranne il libro dei Pr commentato da Antonio Bonora.

L'opera ha visto la luce dopo molti anni di attesa e in rapporto al travaglio della elaborazione poteva risultare migliore : meno erudita e più ... sapienziale !

^ A livello divulgativo offro tre indicazioni

- A. VANEL ed altri, *Alle radici della sapienza*, "Bibbiaoggi 15" Gribaudi 1980
- M. GILBERT - J. N. ALETTI, *La sapienza e Gesù Cristo*, "Bibbiaoggi 21", Gribaudi 1983
- R. E. HURPHY, *Introduzione alla Letteratura Sapienziale*, in GCBQ (Grande Commentario Biblico Queriniana) Brescia 1973 pp 623-632

IN COMPAGNIA DELLA SAPIENZA

A questo punto ritengo opportuno mettere a contatto diretto con la lettura sapienziale, accostando tre pagine di scritti diversi, ma accomunate dal tema della Sapienza che si offre all'uomo come esperienza vitale, conducendolo alla maturità e alla perfezione : Pr 9,1-6. 13-18 ; Sir 6,18-37 ; Sap 6,12-21

IL BANCHETTO DELLA SAPIENZA E DELLA FOLLIA (PR 9,1-6. 13-18)

Alla conclusione della prima collezione (sezione) del libro dei Pr (la parte più recente dell'opera) si colloca un dittico calcolato ed equilibrato, un duplice banchetto, quello della Signora Sapienza e di Donna Follia. E' patente da parte dell'autore lo sforzo di armonizzare il dittico : i due pezzi hanno entrambi sei versi ; vi è una serie di ripetizioni ricercate ; il parallelismo di cibo e bevanda, di cammino fisico e morale.

Il linguaggio impiegato è quello della allegoria, di un discorso che impiega immagini artificiose, figure muliebri per rappresentare cose astratte, la sapienza e la stoltezza.

Il convito della sapienza

cf K. GILBERT, *Il convito che fa vivere*, in RL 1978 pp 643-655

E' il primo pannello del dittico. La Sapienza viene presentata come una donna di casa, diligente e attiva, intraprendente e coraggiosa ; di essa vengono elencate sette azioni.

Notare la immagine della casa : il palazzo della Sapienza è una abitazione ideale. L'espressione "sette colonne" risulta a prima vista oscura. Potrebbe essere una reminiscenza archeologica ; M. Dunand ha osservato che anticamente le case cananee erano al loro interno sostenute da sette pilastri, ma di questo la Bibbia non fa mai menzione.

Qualcun altro (W. Shekan) vede nel numero sette un accenno alla architettura del libro : Pr sarebbe un'opera composta di sette collezioni. Il carattere compilatorio del libro dei Pr è evidente, ma la spiegazione è troppo artificiosa per essere vera.

Più semplicemente si può vedere nel numero sette un richiamo alla perfezione : la dimora della sapienza è un luogo ideale dove sostare e vivere.

^ Dopo la costruzione della casa ecco la preparazione del convito : è un banchetto di festa quello che "Madame Sagesse" imbandisce, come quello che accompagna la inaugurazione di una nuova casa. Anticamente come oggi, i costruttori organizzavano un festino quando una casa veniva ultimata. Anche la tradizione rabbinica commentava così Pr 9 : "Un re costruì un palazzo e per inaugurarlo ordinò un convito ; egli invitò poi i suoi ospiti" (Tosephta, Sanhedrin 8,9).

^ Si tratta di un banchetto pubblico ; alla preparazione segue infatti l'invito trasmesso dalle serve (il che suggerisce che la Sap è una figura nobile, regale). "Sui punti più alti della città" : là dove si collocano gli araldi, in alto dove la voce può essere captata da tutti.

Destinatari dell'invito sono gli "inesperti", quanti hanno ancora poca esperienza della vita, e in parallelo "chi manca di cuore", cioè di equilibrio, di giudizio, essendo il cuore l'organo del discernimento e della decisione. Sono dunque convocati al banchetto della Sapienza quanti hanno maggiormente da guadagnare dal contatto con lei.

^ Che cosa dispensa la sapienza ? Pane e vino, cibo e bevanda. "Il pane che sostiene il vigore dell'uomo, il vino che rallegra il cuore dell' uomo" (s 104,15). Lett. "vino che ho mescolato" sottinteso "con acqua" per temperarlo.

L'allegoria del banchetto dice come la Sapienza sia una realtà conviviale, appetibile, commestibile ; deve entrare dentro, essere incorporata e assimilata. Spontaneamente il pensiero corre alla analoga simbolica usata per la Parola di Dio : Dt 8,3 ; Am 8,11 ; Ger 15,16 ; Ez 3,1. Altri due testi invitano esplicitamente al convito : Is 55,1-3a ; Sir 24,18-22. Cf anche Pr 24,13-14 : "Mangia miele, figlio mio perché è buono ... così sappilo sarà la sapienza per la tua anima".

"L'intimità tra il fedele e il suo Dio è espressa oltre che dal simbolo nuziale, anche da quello conviviale, classico anche nella letteratura apocalittica e messianica (Is 25,6-12). Il banchetto è sogno di dialogo, di comunione, di offerta reciproca" (Ravasi).

^ Il banchetto però non è il punto di arrivo, ma semplice momento di ristoro, come nel s 23, una sosta per recuperare le forze e riprendere il cammino. E' quanto esorta a fare la Sap chiudendo il suo invito. L'esito finale è la vita ; è un banchetto che dispensa energie, che fa vivere.

Il banchetto della follia

Questo secondo quadro è costruito secondo la tecnica del contrasto o (con terminologia più esatta) seguendo la legge del parallelismo antitetico. L'autore descrive subito la stoltezza come una donnina allegra e smaniosa, senza pudore, pronta a intrappolare gli incauti avventori. A differenza della Sap fa ben poco, è capace solo di parlare. E' una "mulier stulta et clamosa, plenaque inlecebris et nihil omnino sciens" (Vogt).

^ "Sta seduta alla porta di casa", è in trono : questa rappresentazione è ironica. Anch'essa ha una proposta da fare ai suoi interlocutori che procedono diritti, essa pure tiene a disposizione un banchetto : "Acque furtive, pane preso di nascosto". "Il senso sessuale sembra dominare" (Alonso) cf Sir 23,17 ; la stoltezza cioè verrebbe presentata nelle sembianze della prostituta, di cui ha parlato ampiamente il c 7.

In ogni caso gioca con l'ambiguità, con l'inganno. Fa leva sul fascino del proibito : "frutto proibito, frutto saporito", dice saggiamente il proverbio popolare, interpretando la psicologia umana (cf Gn 3).

^ A1 v18 interviene direttamente l'autore a formulare il suo giudizio. L'esito del seguire l'invito della follia è disastroso ; ci si alza da quel banchetto per continuare un viaggio che finisce nelle ombre, che termina nella notte della morte. La stoltezza trasforma i suoi clienti in defunti, come una Circe che cambia i suoi ospiti in porci.

"La casa edificata sulle alture è in realtà nelle profondità abissali della morte" (Alonso).

Significato della allegoria

Il duplice e antitetico banchetto significa chiaramente una doppia proposta di vita, due modi alternativi di concepire e impostare la vita. E' in fondo il problema della "opzione

fondamentale". "L'uomo è dialetticamente collocato sullo spartiacque di questi due inviti e di queste due mense così antitetiche : se la scelta della sua libertà si orienterà verso la sapienza, egli potrà entrare nella sfera stessa di Dio" (Ravasi).

Con una simbolica diversa qui è proposto il tema delle DUE VIE, quella del bene, cioè della vita, quella del male vale a dire della morte.

Questo motivo sapienziale si trova in altri testi paralleli : "Ecco io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male ... scegli dunque la vita" (Dt 30,15-20).

Uguale dittico in due altre pagine sapienziali : s 1 e Ger 17,5-10.

Nel NT si può citare Mt 7 ;13-14 : "Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa è la via che conduce alla perdizione e molti sono coloro che entrano per essa ; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita e quanto pochi sono coloro che la trovano".

Nella primitiva letteratura cristiana extrabiblica l'impostazione riappare nella Didachè ai numeri 1-6 : "Vi sono due vie, una della vita e l'altra della morte ; vi è una grande differenza fra di esse".

La tradizione liturgica della Chiesa ha usato Pr 9,1-6 come testo prefigurativo del banchetto eucaristico.

SIR 6,18-37

Il titolo di questa pericope può essere : "Tirocinio della Sapienza" (BCC) ; "Acquisto della Sap" (TOB) ; "Nuovo trattato sull'apprendistato della Sap" (Alonso).

Si tratta in effetti di una esortazione pressante fatta dal maestro di sapienza al discepolo, affinché si metta alla scuola della sapienza. L'appello non è generico, ma si accompagna con indicazioni concrete, con suggerimenti pratici.

Per entrare in modo esistenziale nel testo propongo di analizzarlo come un "invito alla ricerca della Verità", come una "esortazione alla vita intellettuale" (cf l'omonima opera di Sertillanges).

Allora il testo si illumina.

- L'articolazione del pezzo è data dal vocativo "figlio" che si incontra ai vv 18. 23. 32. Non sfugga il significato di questo appellativo usuale sulla bocca del maestro di sapienza (cf Pr 1,10 ; 2,1 ; 3,1 ecc). Indica una estensione del concetto di paternità al di là del dato fisico, al di fuori dell'ambito familiare. La scuola prolunga ed amplia la funzione educativa della famiglia e ne deve riprodurre il clima.

Si instaura un tipo di paternità-maternità morali-spirituali ; non in una relazione burocratica, ma in un ambiente di rapporti interpersonali, familiari le idee passano e possono essere trasmessi i valori.

^ *Nella prima strofa (18-22)*

Ben Sira indirizza i suoi consigli ad un giovane allievo, esortandolo ad approfittare della sua giovane età per conseguire la sapienza. L'invito si appoggia a due immagini :

a) come un coltivatore paziente e laborioso che dissoda il terreno e sparge seme in abbondanza, il discepolo deve aspettarsi la pena prima di poter gioire dei frutti della sapienza. Occorre quindi mettere in conto le difficoltà, l'educazione è un processo lento e travagliato.

Difendersi quindi dalla illusione di maturare senza soffrire e dagli slogan tipo quelli incontrati nel padiglione dell'elettronica alla Fiera di Milano '85 : "Impara senza studiare" - "Impara dormendo".

"In fondo il metodo è meno rivoluzionario di quanto vorrebbe : milioni di uomini si illudono di averlo già attuato. Infine la sequenza suprema : 'Dormire, sognare, guarire, dimagrire, imparare" (G. Pontiggia).

b) la seconda immagine è quella dello scaricatore, facchino : lo stolto allontana il carico appena possibile, non resiste a lungo, viene meno alla prima difficoltà. La "pietra di prova" indica, come dice il nome, un mezzo di collaudo, di verifica (cf Zacc 12,3) ; era una grossa pietra che si sforzava di sollevare nei concorsi, come un piano o un ponte che deve essere sottoposto con un carico a verifica della stabilità e della resistenza.

Il v 22 "la sapienza merita bene il suo nome" suppone il gioco di parole ebraiche "mousar = disciplina" e "sur" = rimuovere, allontanare. "Il mousar-disciplina respinge (sur) lo stolto a vantaggio di pochi felici" (Duesberg).

^ Nella seconda strofa (22-31)

risuona l'invito all'ascolto. Il maestro esorta ad assumere un atteggiamento ricettivo, di accoglienza, e di fiducia nei suoi confronti o meglio verso il sistema di valori che la sapienza propone.

E' un motivo classico della corrente didattica : "Sii pronto nell'ascoltare, lento nel proferire una risposta" (Sir 5,11) cf Gc 1 ;19.

Il consiglio è certamente valido (oggi specialmente) ; anche se non deve essere sottaciuto il pericolo di formare persone passive e poco critiche.

Poi evolvono le immagini : la sapienza è descritta come un maestro dispotico e il discepolo è paragonato ad uno schiavo in catene (cf i termini "ceppi, catena, giogo, legami") ed invitato a non recalcitrare, ad essere remissivo. L'immagine può urtare la nostra sensibilità, ma diventa subito plausibile se parliamo in termini di "servire la verità", accoglierla, ovunque e comunque si presenti, non asservire la verità al proprio tornaconto.

Il v 26 ripete per la sequela della Sapienza i termini che il testo dello shema' riserva ai rapporti con Dio in Dt 6,5 "con tutta l'anima-forza".

Il v 27 paragona la ricerca della sapienza a quella di una preda durante una battuta di caccia. Cf anche Sir 14,22 : "La insegue come uno che segue una pista, si apposta sui suoi sentieri".

Altro cambio di immagini in 28 : occorre cercare la sapienza come un giovane la ragazza che ama ; i termini "riposo, delizia" appartengono al linguaggio amoroso e indicano il risultato della ricerca. Cf Ct (=Cantico) 7,7 : "Quanto sei bella e quanto sei graziosa, o amore, figlia di delizie".

L'ultima immagine ad essere impiegata proviene dall'ambito del culto : si incontra un paragone con i vestiti del sommo sacerdote ; descritti in Es 28,39 e Sir 45,7-13. La porpora violetta era usata per tingere i vestimenti del sommo sacerdote ... la corona è probabilmente il diadema che questi portava sul capo sopra il turbante ; in esso si leggeva il tetragramma sacro (cf Sir 45,12)

La "veste di gloria" indica l'abbigliamento di prestigio indossato dal pontefice quando è nel pieno esercizio delle sue funzioni. E' una caratteristica di Ben Sira, quella di ispirarsi frequentemente alle immagini del culto per descrivere il mondo della sapienza. Nella sua concezione la sequela della Sapienza equivale ad un atto di culto.

"Coloro che la venerano rendono culto al Santo"(4,14).

^ Nella terza strofa (32-37)

l'autore passa a suggerire ulteriori modalità per conseguire la sapienza. Si raccomanda la decisione : volontà non velleità ; la leva del successo sta nelle mani del discepolo.

Poi ritorna l'importanza dell'ascolto : "si inclinaveris aurem tuam excipies doctrinam et si dilexeris audire sapiens eris" (Vg). Richiamo sempre pertinente in questa "civiltà, del fracasso" (Turolfo).

"Chi risponde prima di avere ascoltato mostra stoltezza a propria confusione" (Pr 18,13).

La terza indicazione si riferisce alla frequentazione dei saggi, alla convivenza con i veri maestri : "Non disdegnare i discorsi dei saggi" ripeterà in 8,8. Suggerimento prezioso e perennemente valido : diventare buoni conoscitori delle persone, saper riconoscere chi veramente vale, ascoltare, frequentare chi ha qualcosa di nuovo e diverso da dare senza diventarne dipendenti ...

"Il tuo piede logori i gradini della sua porta" : richiama l'ambiente delle scuole sapienziali con eccesso della domanda sull'offerta.

Un quarto e ultimo suggerimento introduce la dimensione religiosa : acquisire la sapienza corrisponde alla meditazione della Legge del Signore, riflettere sui comandamenti di Dio.

Sir 6,37 ebraico dice : "Impara a conoscere il timore dell'Altissimo".

Lo sforzo dell'uomo viene poi sostenuto dal dono di Dio : "ti sarà dato il desiderio delle Sapienza".

cf M. GILBERT, *La sequela della Sapienza*, in Sir 6,23-31. . 2,55-70

"LA SAPIENZA VIENE INCONTRO ALL'UOMO" (SAP 6, 12-21) TITOLO TOB

Scegliamo di analizzare anche questa pagina, perché mette ulteriormente a fuoco il valore sommo della Sapienza nella visione biblica.

Il testo fa parte dell'ampia sezione di Sap cc 6-9, la quale contiene un vero e proprio encomio - elogio della sapienza.

Tre idee dominano questo pezzo.

A) In un primo momento l'autore descrive l'incontro vicendevole tra la sapienza e il saggio, il duplice movimento perché l'uomo arrivi alla comunione con la verità.

Si possono riconoscere sei azioni della sapienza :

- si lascia contemplare
- si lascia trovare
- essa stessa si dà a conoscere
- va in giro a cercare
- appare ben disposta
- va incontro

Ai passi quasi fisici della sapienza corrispondono gli atteggiamenti dei cultori di essa, anche qui sei movimenti spirituali :

- la amano
- la ricercano
- la desiderano
- si alzano di buon mattino
- vegliano
- sono degni di essa

E' un rincorrersi a vicenda che sbocca in un settimo movimento : la trovano seduta alla porta (14) ed essa conduce al regno, (20)". L'autore vuole chiaramente istillare il "desiderio della sapienza " (20) quale bene vitale e permanente : "brilla e non appassisce" (12).

B) In un secondo momento il maestro delinea un processo vitale di acquisizione della sapienza e lo fa con un procedimento letterario, interessante per verificare il bagaglio culturale greco dell'autore. Usa il "soriete" cioè un "sillogismo in massa", una argomentazione concatenata, attraverso gli elementi che la compongono sviluppati in successione :

"Initium enim illius varissima est diaciplinae
concupiscentia,
cura ergo disciplina dilectio est,
et dilectio custoditio legum illius est,
custoditio autem legum consummatio incorruptionis est
incorruptio autem facit esse proximum Deo" (Vg)

Da tutto ciò traspare come la sapienza è qualcosa di totalizzante per l'uomo, ne coinvolge tutte le facoltà ed energie : ha bisogno della interiorità della persona tramite la passione (desiderio-amore).

Richiede una verifica esteriore mediante la messa in opera degli orientamenti della sapienza stessa.

Il risultato è addirittura la "aphtarsia = incorruttibilità", che permette di stare accanto al Dio immortale, in comunione con lui.

C) Alla fine dell'esortazione avviata in 6,1 compaiono nuovamente i destinatari (procedimento letterario della inclusione) : re e sovrani di popoli.

L'acquisizione della sapienza viene presentata come condizione per la stabilità del potere : "perché possiate regnare per sempre" (6,21). Nell'insieme dell'opera l'acquisto della sapienza è visto quale garanzia per amministrare rottamente la giustizia.

Attualizzando il testo diremmo : regna davvero, riesce davvero nella vita chi vive in comunione con la verità, perennemente aperto alla ricerca e al senso profondo delle cose.

Costui rimarrà per sempre

GENESI ED EVOLUZIONE DEL MOVIMENTO SAPIENZIALE IN ISRAELE

Si tratta di ricostruire almeno come tentativo un processo storico, che ha visto affiorare dal terreno di Israele la fonte della sapienza, la quale da modesto rigagnolo è poi diventata fiume maestoso.

E' solo un tentativo, infatti le testimonianze che possediamo, bibliche ed extrabibliche non ci permettono di configurare in modo certo il cammino del movimento didattico nelle sue varie tappe ; sono lacunose, incomplete. Però una qualche idea generale è possibile farsela. Questo rimane dunque un capitolo aperto, passibile di rettifiche e perfezionamenti. Prendetelo così.

"HOMO SAPIENS"

A differenza degli altri esseri a lui inferiori, l'uomo non solo vive, ma sa di vivere, non solo fa delle esperienze, ma è capace di riflettere su di esse e di farne tesoro. La persona si distingue per questo emergere della intelligenza e della coscienza, della libertà e dell'amore. Non reagisce in modo meccanico agli avvenimenti, ma può diventare soggetto culturale. Si interroga, chiede il perché delle cose, è capace di progresso.

La sapienza, parte da questa facoltà e attitudine dell'uomo alla conoscenza e al "sapere = gustare" le cose. "L'uomo conosce l'uomo, o, se preferiamo, l'uomo studia e spiega l'uomo. E' una antropologia però non scientifica, è una forma di umanesimo, però non sistematico"(Alonso).

La sapienza è un fenomeno umano universale, come la poesia, ed ha le sue antiche radici nell'humus del popolo, che in questo modo dà principio al cammino della cultura.

La sapienza popolare nasce dalla riflessione sulla vita : l'uomo scruta con attenzione, osserva con interesse i fenomeni del cosmo, i comportamenti degli animali, soprattutto il mondo umano alla ricerca di alcuni effetti costanti, di alcune leggi che si ripetono, la cui conoscenza è di grande utilità nel cammino della vita.

L'istanza di partenza è il bisogno di individuare una certa regolarità nella confusa molteplicità delle esperienze.

"La sapienza è prima di tutto la vita, tutto quello a cui non si pensa perché c'è, tutto quello che è incolore, mediocre, universale, ma che si rivela senza prezzo quando il perderlo si chiama morire" (Beauchamp)

L'homo sapiens si caratterizza per questa capacità di astrarre dai fenomeni degli elementi che si ripetono ; non si tratta inizialmente di risalire ai principii primi per via filosofica (sarebbe un lusso), ma piuttosto di "osservare e indagare se dall'intrico degli avvenimenti non affiori una parvenza di legalità, un ordine" (Von Rad).

Lo scopo di questa primitiva sapienza è eminentemente pratico, funzionale, utilitarista : consiste nel conferire una certa sicurezza alla vita, nel difenderla il più possibile dagli imprevisti, nel darle riparo dai pericoli interni ed esterni. Vivere e sopravvivere.

La vita infatti non è facile, è per tutti un'avventura, è navigare in un mare mosso e talvolta in tempesta ; allora la sapienza vuole essere inizialmente "l'arte del timoniere", la capacità di condurre in porto incolume la fragile imbarcazione della propria persona.

"La sapienza è una realtà complessa ed enigmatica, ma si può dire che essa è fondamentalmente l'arte del discernimento per far risaltare ciò che favorisce la vita o al contrario ciò che porta alla morte" (Vanel). Con essa si diventa "artigiani della propria vita" (Alonso).

Il metodo è induttivo : "vedere - giudicare - agire". Sapienza che sgorga dalla esperienza filtrata attraverso la sensibilità e razionalità personale : osserva, discerne , impara.

Questa è la genesi della sapienza come fenomeno umano universale.

Lo si può constatare anche oggi presso quei gruppi umani, la cui cultura è rimasta ancora ad un livello pretecnico, prescientifico.

Discorso di antropologia culturale.

SAPIENZA TRIBALE

Israele non fa eccezione, ma ripete nel suo farsi di popolo la acquisizione della sapienza, già realizzata dalle grandi culture del mondo mesopotamico ed egizio ; è come un individuo, che certo può usufruire della cultura accumulata, ma nonostante ciò deve anche camminare da solo, perché in alcune cose nessuno lo può sostituire.

Gli inizi del movimento sapienziale devono essere ricercati nell'Israele premonarchico, tribale, in via di sistemarsi nella terra e di acquisire la coscienza di popolo. La primitiva forma di sapienza è a carattere ancestrale, tribale. "Nel pozzo della sapienza è caduto il sasso della profezia" ha potuto scrivere Carlos Mesters ; secondo lui alcuni proverbi sono antichissimi, risalgono addirittura prima di Abramo, sono quindi anteriori all'epoca patriarcale.

Matrice della sapienza primitiva è il popolo in una accezione sociologica, non politica, la gente semplice, quella che è a contatto tutti i giorni con i problemi del "tirare avanti". "Forte venatura democratica della sapienza biblica" (Maggioni). Qui incontriamo l'anima popolare della Bibbia.

Ma il popolo si articola in tribù e queste in clan per finire nella cellula familiare. Ecco il "Sitz im Leben" della primitiva sapienza : la famiglia. In essa bisogna educare la vita che nasce, in essa avviene l'incontro e si consuma lo scontro tra le generazioni, in essa le aurore si congiungono ai tramonti ; si impara a camminare, a mangiare, a parlare, a vivere in una parola. Le esperienze accumulate si trasmettono in modo vitale, si forma un patrimonio educativo da impartire alle giovani generazioni.

Il libro di Tobia (non importa che sia recente) ci ha trasmesso un programma di vita, una serie di orientamenti sapienziali trasmessi da un padre anziano e ammalato ad un giovane figlio : cf 4,3-19.

- All'interno della famiglia e del clan poi sono senz'altro gli ANZIANI le persone più qualificate a trasmettere le conoscenze del vivere.

Sono i "vecchi lupi di mare", persone che hanno fatto la vita e acquisito esperienza, uomini dotati di autorevolezza morale prima che giuridica, tanto che si parla del "dono della anzianità", per indicare il possesso della sapienza, la capacità di discernere e di giudicare (cf Dn 13,50).

Gb 12,12 "Nei canuti sta la saggezza e nella vita lunga la prudenza"

Sir 8,9 "Non trascurare i discorsi dei vecchi, perché anch'essi hanno imparato dai loro padri ; da essi imparerai l'accorgimento e come rispondere a tempo opportuno"

Sir 25,4-6 "Come s'addice il giudicare ai capelli bianchi e agli anziani intendersi di consigli !

Come s'addice la sapienza ai vecchi, il discernimento e il consiglio a persone eminenti.

Corona dei vecchi è una esperienza molteplice, loro vanto il timore del Signore"

IL MASHAL (= PROVERBIO)

Quali forme assume la sapienza popolare per esprimersi e diffondersi ?

Possono essere diverse : il discorso parentetico (precetti morali spiccioli) come nel già citato testamento di Tobì, la favola o l'apologo (si pensi al repertorio di Esopo o di Fedro). Ma la forma ordinaria, più comune, efficace ed universale è costituita dal proverbio. Essi costituiscono la sapienza del genere umano.

"Fra i tesori della sapienza sono le massime istruttive" (Sir 1,22).

- "Il mashal è la forma o genere letterario esclusivamente sapienziale" (Alonso). Quello che è l'oracolo nella letteratura profetica, lo è il proverbio nel genere sapienziale. Conviene fermarsi un istante ed approfondire la nozione di "mashal".

Il libro classico al riguardo è quello di O. EISSFELDT, *Der Maschal im Alten Testament*, BZAW 24 (1913)

Il termine "mashal" ha un significato multiplo, che deborda il senso di proverbio. E' interessante rilevare che la stessa parola oltre che sostantivo può anche essere verbo ed allora significa "dominare" : il proverbio è un modo di "dominare - controllare - governare" la vita.

Il termine si applicava inizialmente a detti popolari brevi, caustici, incisivi : "come Nimrod, valente cacciatore davanti al Signore" (Gn 10, 9) ; "Come dice il proverbio antico : Dagli empi esce l'empietà e la mia mano non sarà contro di te" (1Sm 24,14) ; Ez 16,44 : "Ecco ogni esperto di proverbi dovrà citare questo proverbio a tuo riguardo : Quale la madre, tale la figlia" ecc ...

"Con il passar del tempo al detto popolare succede la sentenza più stilizzata secondo le norme del parallelismo. In questo nuovo ambiente, quello dei saggi, il mashal amplia il suo campo ; non riguarda più detti o brevi sentenze, ma anche aforismi, enigmi, poemetti numerici di carattere profano e religioso" (Alonso).

- Ogni proverbio si caratterizza per un contenuto ed una forma appropriata ; la sentenza è un breve pensiero dal senso compiuto e dalla espressione forte.

Il contenuto è la sedimentazione di una esperienza, è il risultato di una ripetuta ed attenta osservazione e interrogazione della realtà.

"Quanto un'esperienza ha trovato la sua espressione in un proverbio, una sentenza, una massima o aforisma, tutta una elaborazione stratificata ha trovato il suo compimento" (Von Rad).

Nel proverbio viene cristallizzata una esperienza del vivere, si incomincia ad avere conoscenza e padronanza della realtà.

"Tutti i popoli civilizzati si sono dedicati alla cultura letteraria di questo sapere sperimentale e ne hanno accuratamente collezionato le proposizioni, soprattutto sotto forma di proverbi o sentenze" (Von Rad).

I campi di osservazione, gli ambiti analizzati sono molteplici ; "la sentenza può muoversi nei quadri più diversi della vita" (Von Rad)

Talvolta interpretano fenomeni della natura : "Rosso di sera bel tempo si spera"

Pr14,4: "Senza buoi niente grano, l'abbondanza del raccolto sta nel vigore del toro"

"Nella Bibbia la saggezza antica si riconosce per il valore che dà alla terra" (Barros). "Non dobbiamo dimenticare una saggezza popolare che fiorì tra i contadini, la vigorosa spina dorsale della nazione. Queste grossolane perle della sapienza umana sono facilmente discernibili nei proverbi" (Murphy).

Più spesso i proverbi sono "note di costume", nate dalla osservazione dei temperamenti e dei comportamenti umani, intuizioni di psicologia e di sociologia da parte di persone intelligenti e libere.

Pr 27,7 "Bocca sazia disprezza anche il miele, per chi ha fame anche l'amaro è dolce"

Sir 6,13 "Tieniti lontano dai tuoi nemici ma guardati dagli amici"

- Non è sufficiente al proverbio la "accumulazione delle esperienze". Gli risulta indispensabile anche la formulazione letteraria del contenuto ; solo così risulta incisivo,

colpisce, si fa memorizzare lascia traccia. Il proverbio è una sentenza artistica, "una formula frapante" afferma la BJ. "In una sentenza il contenuto diventa significativo sol con la coniatura, anche se primitiva o scurrile ... ciò vuol dire che in una sentenza si tratta di una verità che viene sanzionata solo con la forma" (W. Preisendanz). Ecco perché "la scoperta di proverbi è un lavoro ben faticoso" (Sir 13,26b).

Nella nostra cultura ad es l'efficacia di un proverbio dipende dalla capacità di trasformare un principio in un'immagine, dalla brevità e concisione del testo, talvolta si aggiunge la rima :

"Non cade foglia che Dio non voglia"

"Le zucche vuote fanno più rumore"

"Fa più vittime la lingua che la spada"

Anche il linguaggio dei proverbi biblici è artistico e segue i canoni della poesia ; è composto per lo più di due stichi, utilizza il parallelismo, gioca sulla assonanza o la rima. L'immagine colpisce la fantasia, l'immaginazione, il ritmo comunica espressività : ambedue elevano il linguaggio al livello letterario, artistico.

Purtroppo nella traduzione la sonorità del verso risulta sacrificata.

Ancora con Von Rad osserviamo : "L'esigenza cui il proverbio deve soddisfare in ogni circostanza è la brevità, la densità - pur mantenendo la chiarezza - e in certi casi la plasticità ; in breve la sentenza deve essere facile da ricordare ... eminente portata riceve in queste verità tramandate la parola che fissa : solo con le sua formulazione la verità viene fissata e sanzionata come verità".

- W. ZIMMERLI nella sua *"Teologia dell'AT"* distingue due tipi di proverbi : "detto di constatazione e detto di ammonimento".

Il primo, come dice il nome, è una sentenza che verifica un fatto, che registra un fenomeno :

Pr 12,25: "L'affanno deprime il cuore dell'uomo, una parola buona, lo allietta"

Pr 15,17: "Un piatto di verdura con amore è meglio di un bue grasso con odio"

Sir 31,20: "Sonno salubre con stomaco ben regolato ; al mattino si alza e il suo spirito è libero"

Il "detto di ammonimento" invece ha un valore morale, mette in guardia, suggerisce un comportamento :

Pr 10,5: "Chi raccoglie d'estate è previdente, chi dorme al tempo della mietitura si disonora"

Pr 13,24: "Chi risparmia il bastone odia suo figlio, chi lo ama è pronto a correggerlo"

Sir 33,4: "Preparati il discorso, così sarai ascoltato ; concatena il tuo sapere e poi rispondi"

Una ulteriore suddivisione può essere introdotta tra "proverbi semplici" che constano di una sola sentenza e "proverbi composti", dove l'unità letteraria si articola in due o tre pezzi.

- Conoscere i proverbi è certamente importante per comprendere l'anima di un popolo, la sua filosofia della vita, i valori in cui crede ; si rivela strumento prezioso in un dialogo culturale, nella inculturazione del messaggio cristiano. Con la "verità umana" dei proverbi della Bibbia ci si può confrontare, Israele insegna.

Il volto dell'Israele premonarchico diventa visibile tramite questo ingente repertorio di sentenze (sapienza popolare a carattere gnomico). Sembra si possa rintracciare la primitiva

sapienza israelitica principalmente nelle due raccolte salomoniche del Libro dei Proverbi che corrispondono a 10,1-22,16 ; 25,1-29,27.

Ogni proverbio forma un'unità letteraria a se stante ; le sentenze sono raccolte senza preoccupazione di ordine, sono semplicemente accostate, senza sviluppo logico nel discorso. Potremmo chiamarli "pensieri spettinati" (Stanislaw J. Lec).

Ne può derivare un criterio di lettura : il libro dei Pr non è da leggersi da capo a fondo, ma piuttosto da delibare qua e là, pescando da una parte o dall'altra ...

- Si può chiudere così in forma di sintesi questo capitoletto sulla primitiva sapienza biblica : "Generalmente gli autori non ritengono sconveniente ammettere che l'antica sapienza, nella sua fase orale e preletteraria, si radichi nell'humus del popolo ... luogo originario del proverbio è la famiglia. Il focolare familiare è il luogo primigenio dove nasce e si sviluppa l'individuo umano. E' anche il luogo dove incomincia il suo addestramento alla vita, cioè la sapienza. Il padre o capo-clan è responsabile di tutto, in lui si concentra tutto il potere. E' il depositario della tradizione e trasmettitore di essa a tutti i discendenti ... si considerano note costitutive, se non esclusive della sapienza popolare la antichità, la semplicità o facilità di comprensione, il suo carattere pratico, fondato sulla osservazione, la trasmissione orale, la brevità e la plasticità della frase che lo contiene, anche se non artistica e l'anonimato" (Vilchez).

LA SAPIENZA COLTA - REGALE

Con la introduzione della monarchia in Israele e con la organizzazione dell'ambiente di corte a partire dall'epoca salomonica, la Sapienza di Israele entra in una fase nuova. Senza rinnegare o recidere le sue radici con il popolo, conosce però nuovi ambienti di sviluppo, nuovi cultori di essa con diversa finalità ed una evoluzione delle forme espressive. C'è un evidente salto di qualità, la sapienza diventa un fatto letterario : viene professionalmente coltivata e codificata

Per capire questo nuovo periodo bisogna collocare la figura della monarchia israelitica nel contesto internazionale dell'epoca.

La sapienza di corte è un fenomeno comune a tutto il Medio Oriente antico ; lo esige l'arte del governo, la buona amministrazione del regno. Il re per primo è chiamato a coltivarla e a promuoverla : "Il re deve essere un Malku cioè un uomo che ha buon consiglio e sa ascoltare i suoi consultori ... più che la forza o la guerra è questa arte sottile ('arummah) che gli procura discernimento (binah) ; la sapienza (hokmah) lo fa riuscire nel vero senso della parola : egli sa fare e sa dire ...

Quest'arte è così difficile che si vede in essa un privilegio di forze divine ... il re riceve dalla divinità le sue superiori capacità di saggezza e di intelligenza" (Cazelles).

L'esercizio del potere legislativo, esecutivo e giudiziario accentrato nella persona del sovrano (che poi lo partecipa in varia forma ai suoi collaboratori) richiede il possesso della sapienza.

Così è in EGITTO, dove il faraone è considerato figlio del dio dinastico, la sapienza è chiamata MAAT ; viene rappresentata come segno geroglifico da una piuma a indicarne la leggerezza e la fragilità.

Qui la nozione si accompagna alla idea di ordine, armonia, equilibrio, giustizia. "L'uomo deve integrarsi armoniosamente nell'ordine esistente delle cose (l'egiziano maat) ; l'opposto dell'ordine è il caos che è intollerabile" (Murphy).

Ebbene l'Egitto è stato per Israele fin dall'epoca salomonica un modello seducente, un costante punto di riferimento.

Così è in Mesopotamia, dove pure vige un'alta considerazione del sovrano, visto come un commissario divino, governatore e vicario degli dei. Il re ha l'esperienza e la competenza su tutto, egli conosce tutte le tecniche e tutte le scienze.

Cf G. CASTELLINO, *Sapienza Babilonese*, Raccolta di testi sapienziali tradotta dagli originali, SEI - Torino 1962.

I più antichi testi risalgono al 2400 aC ; nel mondo sumerico esisteva la "casa delle tavolette" o accademia, dove gli scrivani copiavano le varie opere e insegnavano ad altri i metodi accademici. Anche i testi scoperti a Rash Shamra (Ugarit, anno 1929) attribuiscono la saggezza ad EL, dio tutelare ; la regalità è stimata come un beneficio degli dei, comunicata al re per governare con giustizia e diritto.

LA FIGURA DI SALOMONE

Il fenomeno si ripete in Israele : il re viene visto come detentore di una sapienza che gli deriva da Dio. La donna di Teqoa si rivolge a Davide e gli dice : "La parola del re mio signore conceda la calma, Perché il re mio Signore è come un angelo di Dio per distinguere il bene dal male" (2Sm 14,17).

Ma è soprattutto Salomone che è passato nella tradizione biblica come il saggio per antonomasia, prototipo del sapiente, padrino e patrono del genere sapienziale (analogamente alla figura, di Mosè per la Legge e alla figura di Davide per i Salmi).

La narrativa su Salomone in 1Re 3-11 è attraversata per intero dal tema della sapienza, garanzia della grandezza del re. Si possono ricordare i seguenti testi :

^ Il sogno di Gabaon (3,2-15) : al Signore che gli è apparso durante la notte trascorsa sull'altura sacra (motivo della "incubazione nel tempio"), Salomone non chiede lunga vita, ricchezza, trionfo sopra i nemici, beni che Dio era disposto a concedergli. Non chiede cose, non ripone la sua fiducia nell'avere ma nell'essere. Domanda infatti "la saggezza nel governare", data l'inesperienza della sua giovane età, chiede di "comprendere per ascoltare le cause". Prega letteralmente così : "concedi al tuo servo un cuore capace di ascoltare, perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male" (v 9) e Dio gli dona oltre a tutto il resto un "cuore saggio e intelligente".

^ in 5,9-14 incontriamo un secondo testo che elogia la sapienza del re, Salomone possiede una "mente vasta" = versatilità. La sua cultura è varia e comprende capacità di governo, conoscenze di botanica e di zoologia, capacità di comporre testi cioè abilità letteraria.

E' probabile che la conoscenza salomonica sulle piante, animali, uccelli e rettili si riferisca alle liste enciclopediche che già circo lavano nell'antico mondo medioorientale .

Israele che sapeva di essere entrato tardi nel movimento sapienziale, le cui origini andavano trovate fra gli arabi e gli egiziani, qui mostra tutta la sua soddisfazione nel potersi mettere a confronto con gli altri bacini di sapienza.

^ Come dimostrazione diretta della sapienza del re, la narrativa racconta un caso giudicato da Salomone (3,16-28) e poi la visita della regina di Saba, venuta per mettere alla prova Salomone con enigmi (10,1-13). "Tutti gli Israeliti seppero della sentenza pronunciata dal re e concepirono rispetto per il re, perché avevano constatato che la saggezza di Dio era in lui per rendere giustizia" (3,28).

Per questo quattro libri biblici sono attribuiti a Salomone :

"Cantico dei cantici che è di Salomone" (1,1)

"Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re di Israele" (1,1)

"Parole di Qohèlet, figlio di Davide, re in Gerusalemme" (1,1)

"Sophia Salomonos" : titolo greco del libro della Sapienza

Il motivo della sapienza è poi ripreso e sviluppato dal Siracide nel profilo del personaggio (47,12-20).

Ora tutto questo non può essere stato inventato di sana pianta, ma suppone un fondamento storico nella figura di Salomone e soprattutto si capisce a partire dalla fisionomia dell'epoca salomonica, allorché Israele, diventato un piccolo impero, per la prima volta ha superato la mentalità del villaggio e si è aperto al confronto con la "città secolare", cioè con l'ambiente internazionale dell'epoca.

LA FORMAZIONE DEI FUNZIONARI

Una rondine non fa primavera : il re da solo non basta a segnare un'epoca, ma c'è tutto un ambiente attorno alla figura del sovrano che coltiva e onora la sapienza. E' rappresentato dai consiglieri, dai sacerdoti, araldi, scribi ; c'è il mazkir o cancelliere, c'è il maggiordomo, cioè il responsabile del palazzo reale e poi vi sono gli araldi e gli amministratori in loco, tutta una classe di funzionari che comportava un'adeguata preparazione.

Gli scribi sono gli intellettuali dell'epoca, le persone che sanno leggere e scrivere, incaricate di redigere gli "annali di corte", di curare le contabilità, forse anche di compilare le tradizioni del passato. I consiglieri formano il "consiglio della corona" : vengono consultati dal re prima di prendere decisioni importanti.

Secondo Ger 18,18 mentre la "torah" è prerogativa dei sacerdoti e l'oracolo dei profeti, ai saggi spetta di diritto il "consiglio", ne sono gli specialisti. (Sir 37,7-15 avrà un interessante sviluppo sul come chiedere consigli).

Come consigliere appare la figura dell'ebreo Giuseppe, interprete dei sogni del Faraone (Gn 41,16. 38-39) ; così Achitofel e Cusai alla corte di Davide (2Sm 17). "Un consiglio dato da Achitofel era come una parola data da Dio a chi lo consulta" (2Sm 16,23). Anche Daniele appare in questa veste nel libro omonimo (1,17 ; 2,28).

E' indubbio che l'ambiente della corte ha dispiegato una attività letteraria : messa per iscritto delle antiche tradizioni storiche ed anche raccolta ed accrescimento del bagaglio sapienziale ereditato dal popolo. Un testo come Pr 25,1 : "Anche queste sono sentenze di Salomone, trascritte dagli uomini di Ezechia re di Giuda" apre uno spiraglio entro una fucina vivacissima di cultura.

"Tutto o quasi tutto il corpo sapienziale dell'AT è sapienza colta, vale a dire frutto di elaborazione artistica e letteraria di generazioni di saggi" (Vilchez).

- questo nuovo ambiente di lavoro sapienziale comporta uno spostamento di tiro ; trasferendosi all'interno della corte, nel Palazzo, è evidente che la corrente sapienziale subisce delle modifiche. Si pone a servizio dei potenti, si rivolge alle classi nobili, si prefigge come finalità nuova non una semplice formazione umana, ma la preparazione delle classi dirigenti, la formazione dei funzionari e degli amministratori.

Anche qui bastava che Israele si guardasse attorno. La letteratura egizia ci ha trasmesso antichi esempi di SEBAYT, cioè ammaestramenti di monarchi e ministri. "Sono istruzioni concernenti la condotta di vita, trasmessi da maestro a discepolo (spesso presentati come padre e figlio). La struttura di questi ammaestramenti è modellata dalla osservazione e dalla esperienza. Il loro scopo è di formare un buon sovrano o cortigiano e la situazione esistenziale è chiaramente la corte" (Murphy). Così la sapienza di Ptah-hotep o Meri-ka-re.

Il libro dei Pr testimonia anche di questa nuova destinazione che ha preso la sapienza biblica. "Il compilatore sembra preoccupato della gente legata al re. Gli intimi del monarca hanno interesse ad attirarsi le buone grazie del sovrano ; devono praticare le buone virtù che gli sono gradite (14,35 ; 19,12 ; 20,1 ; 22,11). Sono necessari buoni consiglieri per il buon andamento degli affari di stato (11,14 ; 15, 20 ; 20,18)" (Vanel). "I cc 25-29 ci trasmettono delle tradizioni orali o scritte del Nord, portate dai rifugiati di Samaria. Più che i proverbi della sezione precedente, essi si interessano del re, mettendo in parallelo Dio e re" (Gilbert). Particolare materiale per la formazione del cortigiano contengono i cc16 e 25 di Proverbi

CONTESTAZIONE DELLA SAPIENZA REGALE

Questa sapienza di palazzo, aristocratica, elitaria era esposta al pericolo di diventare borghese, di mettersi al servizio delle classi forti, di appoggiare il "machiavellismo politico". Nasce la scaltrezza diplomatica, l'intelligenza per l'intrigo. Doveva perciò generare dissenso, provocare contestazione.

A questo secondo sviluppo del movimento sapienziale in Israele rappresentato dall'epoca monarchica appartiene anche la polemica nei confronti dei saggi. La bandiera della contestazione è agitata violentemente dai profeti e non poteva essere diversamente ! Per quanto noi ne sappiamo, bisogna attendere l'età isaiana, quindi l'VIII secolo, per trovare espliciti riferimenti agli hakamim e al loro attrito con il cantore di Sion. Il corso sui profeti ha sviluppato il tema, qui ci limitiamo a riassumere dati.

Is attacca frontalmente i saggi nella "pericope dei sette guai" (cf 5,21), presenta il "Signore degli eserciti, mirabile nel consiglio, grande nella sapienza" (28,29) ; YHWH disperderà la loro saggezza e la loro autosufficienza (29,14), Vengono rimproverati pure i sapienti egiziani : "Quanto sono stolti i principi di Tanis ! I più saggi consiglieri del Faraone sono uno stupido consiglio. Come osate dire al faraone : sono figlio di saggi, figlio di re antichi ? Dove sono dunque i tuoi saggi ? Ti rivelino e ti manifestino quanto il Signore degli eserciti ha deciso a proposito dell'Egitto"

Analogamente Ger se la prende con i volponi dell'epoca, allude ai sapienti come nemici della Parola del Signore predicata dai profeti : "I saggi saranno confusi, sconcertati e presi come in un laccio. Essi hanno rigettato la Parola del Signore, quale sapienza possono avere ?". 9,22-23 : "Non si vanti il saggio della sua saggezza e non si vanti il forte della sua forza, non si vanti il ricco della sua ricchezza. Ma chi vuoi gloriarsi si vanti di questo, di avere senno e di conoscere me !". Nella nuova alleanza non ci sarà più bisogno dei saggi : "non dovranno più istruirsi ... tutti mi conosceranno" (31,34).

Per Ez si può vedere l'oracolo contro il principe di Tiro al c 28 : "Con la tua saggezza e il tuo accorgimento hai creato la tua potenza e ammassato oro e argento nei tuoi scrigni ; con la tua grande accortezza e i tuoi traffici hai accresciuto le tue ricchezze e per le tue ricchezze si è

inorgoglito il tuo cuore (4-5) ... il tuo cuore si era inorgoglito per la tua bellezza, la tua saggezza si era corrotta a causa del tuo splendore (17)".

LA SAPIENZA TEOLOGICA

Un terzo periodo di sviluppo del movimento sapienziale dopo la sapienza tribale (epoca premonarchica) e regale (epoca monarchica) lo possiamo individuare nel postesilio (epoca del Giudaismo).

Anche per la corrente didattica l'esilio rappresenta uno spartiacque ; il poi è diverso dal prima e in profondità.

Con la caduta di Gerusalemme e la fine della monarchia davidica la sapienza di Israele perde ogni relazione con il mondo della politica ed anche tutta la sua ambiguità. Si è ridimensionata la classe dei funzionari e con essa un certo tipo di sapienza.

Già sappiamo che nel dopoesilio si esaurisce rapidamente la vena profetica, in un'epoca che non ha più grandi avvenimenti da interpretare ; i saggi diventano le nuove guide di Israele al rapporto con Dio.

E' il periodo aureo della riflessione e della letteratura sapienziale ; ciò non significa che sia un'epoca serena, tranquilla, senza problemi, tutt'altro. E' una società in crisi, muore un vecchio mondo e nasce una nuova forma di civiltà (passaggio dall'epoca persiana al periodo greco) ; è proprio questa società in trasformazione che obbliga le persone più pensose, gli spiriti più attenti a misurarsi con i nuovi problemi, a percorrere vie nuove, a rifondare le ragioni del vivere.

Assistiamo durante questo periodo a parecchi cambiamenti nei contenuti, nelle forme letterarie e nei rappresentanti della corrente didattica.

TEMI NUOVI

Si approfondisce e diventa acuto il problema del destino dell'individuo. Ez lo aveva affrontato in terra di esilio (c 18). Ormai la comunità di culto e la "siepe della legge" non rappresentano più un asilo sufficiente, non offrono più domande e risposte convincenti.

Il problema del dolore bussa alla porta in modo sempre più fragoroso e lo spauracchio della morte diventa sempre più minaccioso. Sono temi che impegneranno sempre più la riflessione dei saggi.

Viene studiata ed affermata la natura trascendente di Hokmah, la sua origine in Dio, la sua indole teologica ; la Sapienza diventa una nozione vertice esplorata nelle sue relazioni con la creazione, con la storia del popolo, con il valore della Legge. Nascono altrettanti binomi : sapienza e creazione, sapienza e storia, sapienza e legge.

Dal grembo stesso del movimento sapienziale nasce il dissenso, la contestazione. Le vecchie risposte non bastano più ; il "principio della retribuzione" si sfarina. Bisogna offrire soluzioni diverse all'ansia di giustizia, di verità e di bellezza che sale dalla nuova società. Qoh e Gb sono in modo diverso opere di contestazione, uscite dall'ambito della sapienza ortodossa alla ricerca di nuove vie.

Anche questa sapienza anomala, controcorrente ha trovato diritto di cittadinanza nella Bibbia di Israele.

NUOVI MODULI ESPRESSIVI

Il postesilio conosce anche una evoluzione nella forme espressive del genere sapienziale ; diventa più elaborata e varia l'arte del comporre. Le forme semplici si sviluppano.

Il "detto di constatazione" diventa descrizione di tipi, scena di costume, poemetto ; cf la figura della seduttrice in Pr 7, quella del governatore in Sir 10,1-5 ecc ...

Il "detto di ammonimento" si arricchisce con le motivazioni dell'agire proposto, con la constatazione del contrario ; cf la messa in guardia contro i "compagni cattivi" in Pr 1,10-19.

Abbondano le descrizioni della natura, il sapiente diventa osservatore del cosmo, ammira il mondo delle piante e degli animali. Un'intera sezione del Siracide (42,15-43,33) è un vero e proprio "canto delle creature" ; anche i cc 38-41 del libro di Gb respirano la stessa atmosfera di stupore davanti al mistero della creazione.

Nascono i cosiddetti "inni alla Sapienza" : sono poemetti celebrativi della identità della Sapienza, della sua natura e delle sue funzioni. Li passeremo prossimamente in rassegna. La preghiera stessa di Israele attinge al pozzo della sapienza e diventa meditazione sulla vita tramite i salmi sapienziali.

Sorgono i racconti didattici : Ester, Tobia, Giona ; vede la luce perfino un'opera a struttura di dialogo com'è il libro di Giobbe.

Nb : Per approfondire il discorso sulle "Forme di espressione della conoscenza" basta consultare il c III dell'opera di Von Rad : "La Sapienza in Israele", pp 31-53

SCUOLE E MAESTRI

Oltre al variare dei moduli espressivi evolvono anche i "luoghi e rappresentanti della tradizione didattica" (Von Rad).

Dobbiamo accennare al fenomeno delle scuole e ai saggi di professione. Un'opera recente e qualificata al riguardo è quella di

A. LEMAIRE, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Paideia - Brescia 1981

L'autore attraverso una ricerca microscopica nelle pieghe della documentazione biblica e con l'ausilio dei dati forniti dalla archeologia riesce ad attestare l'esistenza di un articolato sistema scolastico in vigore già durante l'epoca monarchica (dal secolo X in avanti).

Anzi di questo sistema riesce a definire le modalità (scuola della capitale, regia e profetica, sacerdotale) ; gli insegnanti, chiamati "padri" e stipendiati dagli stessi alunni "figli" ; i metodi (ripetizione orale per la memorizzazione e pedagogia sbrigativa, e dura) ed anche le materie : calcolo, disegno, musica, canto e discipline più sofisticate e progredite coll'avanzare degli studi.

Un analogo sistema esisteva certamente anche nel postesilio per la preparazione della classe sacerdotale e del gruppo dirigente. La testimonianza biblica più illuminante al riguardo la fornisce il Sir in 51,23 : "Avvicinatevi voi che siete senza istruzione, prendete dimora nella mia scuola".

La parola ebraica tradotta con scuola è "beth midrash" = Oikos paideias (LXX) = domus disciplinae (Vg). Lett. "casa della ricerca".

- Una parola sul "maestro di sapienza", sulla classe degli Hakamim. E' una figura che diviene sempre più prestigiosa e si impone. Assomiglia un po' ad un "gentleman" : individuo posato,

controllato, consapevole del suo ruolo, pago della sua funzione. Ha fatto esperienza nella vita, ci ha riflettuto, ora la comunica ai discepoli che lo frequentano.

"Qual è l'atteggiamento di coloro che pronunciano proverbi o amministrano la sapienza ? Né mandato obbligatorio quando consigliano, né dogma imposto quando insegnano. E' come se ogni proverbio o sistema proverbiale avesse un'autorità propria che trascende colui che lo accetta e colui che lo pronunzia. Come se il suo autore dovesse sottomettersi ad esso. Come se nei proverbi si trovasse incarnata una istanza superiore e omogenea che domanda di essere ascoltata e rispettata : la hokmah, buon senso o ragione. Ogni proverbio si consegna ed impone con la luce della verità : che scopre quello che vede in una illuminazione intellettuale o riconosce nelle conseguenze colui che non lo ha accettato per tempo" (Alonso).

IL BEL MESTIERE DEL SAGGIO (SIR 38,24-39,11)

Il Sir più di ogni altro è la figura classica del saggio postesilico ; egli ha delineato il ritratto dell'intellettuale, "la nobile vocazione del saggio" (BCC) in 39,1-11.

"L'elogio dello scriba ha il valore di una confessione personale di ben Sira, che può far capire lo spirito di tutto il libro. Nella figura dello scriba, costruita sul contrasto con i mestieri precedenti si concretizza tutto il suo ideale sapienziale" (Minissale).

In effetti per capire questo sviluppo bisogna cogliere il contrasto che l'autore stabilisce tra il lavoro manuale e quello intellettuale. Il modo con cui l'autore introduce l'elogio dello scriba : "differente è il caso" è un invito ad accostare ciò che immediatamente precede.

- Sir 38,24-34 è una pagina che si ispira alla cosiddetta "satira dei mestieri", di cui abbiamo conoscenza nella letteratura egizia del secondo millennio aC. E' un testo che istintivamente disturba e può anche ferire la nostra sensibilità odierna, per le sue striature antidemocratiche e per l'atteggiamento di autosufficienza del suo autore. Uno studio più approfondito ridimensiona questa impressione.

"Non disprezzare il lavoro faticoso, neppure l'agricoltura creata dall'Altissimo" raccomandava il Sir in 7,15 ; qui sembra lui stesso dimenticare questo suggerimento e abbandonarsi alla ironia sui lavori manuali. La tesi infatti che l'autore porta avanti è quella della preminenza, della superiorità della "vita intellettuale" sui lavori manuali, sulle arti e i mestieri.

Con buono spirito di osservazione e con abilità letteraria l'Ecel descrive il lavoro del contadino, le figure dell'incisore, del fabbro del vasaio. Un tratto le accomuna : la preoccupazione di fare, di portare a termine le loro opere entro il tempo stabilito. E' un lavoro massacrante che assorbe tutto il tempo a disposizione e sottrae energie al pensiero :

non dorme per dare foraggio alle mucche
passa la notte come il giorno
stanno svegli per terminare il lavoro
tutto preoccupato per finire il suo lavoro
sta sveglio per rifinirlo alla perfezione
è preoccupato per una verniciatura perfetta
sta sveglio per pulire il fornello

Non manca nemmeno un giudizio apprezzativo nei confronti di questi lavoratori del braccio ; sono utili anzi indispensabili. "Senza di loro sarebbe impossibile costruire una città ; gli uomini non potrebbero né abitarvi né circolare" dice al v 32. Forse in questo commento a

favore si può includere anche 34b dal significato dubbio. La BC interpreta negativamente : "ma sostengono le cose materiali e la loro preghiera riguarda i lavori del mestiere".

Vg "sed creaturam aevi confirmabunt et deprecatio illorum in operazione artis"

M "Mais ils assurent une création éternelle et leur prière a pour objet les affaires de leur metier"

TOB "Mais ils affermiront la création éternelle et leur prière concerne leur metier"

NBE "aunque mantienen la vieja creación ocupados en su trabajo artesano"

"Ma essi assicurano il funzionamento del mondo e nell'esercizio della loro arte c'è la loro preghiera" (Minissale)

Sostengono la vecchia creazione, assicurano il buon funzionamento del mondo, PERO' alcune cose sono per loro proibitive ; non sono presenti nelle assemblee deliberative degli Anziani, non possono esercitare l'ufficio del giudice, non fanno progredire la cultura, non possiedono la capacità di comporre testi, l'abilità letteraria (vv33-34). Le professioni nobili sono loro vietate : così ragiona il Siracide.

- "Ben diverso invece è il caso di ... ". In contrapposizione alla figura dell'homo faber si erge la figura dell'homo contemplator : lo scriba, il saggio, il maestro. Egli si dedica al pensiero, alla riflessione, per questo gli sono necessari tempo, silenzio, libri.

"La sapienza dello scriba si deve alle sue ore di quiete ; chi ha poca attività diventerà saggio" (38,24). Possiamo apprezzare entro certi limiti questa constatazione, in particolare la rilevazione del silenzio come fattore di crescita intellettuale ; senza capacità di concentrazione è difficile procedere nella acquisizione della cultura.

Nell'elogio vero e proprio del c 39 possiamo rilevare 4 aspetti.

a) il saggio è un uomo che studia. Appare in 39,1-2 la triade : Legge, sapienza, profezie. Siamo in un'epoca in cui le Scritture sono state composte e raccolte. Lo scriba le studia, le assimila ed anche le trascrive. E' un privilegiato. Eredita un passato glorioso.

b) attività ufficiale e diplomatica del saggio. L'autore menziona i viaggi come occasione di esperienze diverse e di apprendimento (cf 34,9-12) ; talvolta questi viaggi non dipendono dallo spirito di avventura né rispondono a un bisogno turistico, ma sono viaggi diplomatici, il saggio è incaricato di missioni ufficiali ed egli è orgoglioso di poterle espletare.

c) il saggio è un uomo che crede. Trae ispirazione dalla Parola di Dio, dalla Legge dell'Altissimo che è oggetto della sua meditazione, e sente il bisogno di ricorrere alla preghiera "di buon mattino", consapevole dei suoi limiti e peccati.

Anzi è diventato saggio "per grazia di Dio" ; Dio è la fonte della vera sapienza e il maestro si limita a riceverla e a distribuirla.

d) Sul finire il Sir accenna alla memoria imperitura del saggio : egli non sarà dimenticato mai. Grazie al buon nome che lascia pressò ai posteri, il ricordo di lui sopravvive alla sua scomparsa. Ritroviamo qui in terreno biblico un motivo letterario presente anche altrove, quello dell'artista consapevole di non finire mai, di prolungare se stesso nell'opera uscita dalle sue mani e dal suo cuore.

"Non omnis moriar" dirà Orazio. Così il nostro Siracide : "Finché vive, lascerà un nome più noto di mille, quando muore, questo gli basterà" (v11). Il successo gli fa piacere perché se lo è meritato e con questa venatura di orgoglio, conclude il suo componimento elogiativo, per passare subito dopo ad un tono più personale e autobiografico (cf 39,12ss).

M. HARRINGTON ha definito il maestro di sapienza "the perfect gentleman" ; in Eccli 39 lo abbiamo verificato. Un'altra pagina per introdurre nella conoscenza della figura del saggio può essere Sir 51,13-30 ; qui appare maggiormente "l'uomo interiore". E' infatti un poema autobiografico sulla ricerca appassionata della sapienza. Nell'originale ebraico il testo ha una struttura alfabetica.

MA LA SAPIENZA CHE COS' E' ?

Questo terzo ampio capitolo è un tentativo di mettere a fuoco la polivalente nozione biblica di Hokmah. Diciamo subito che è impossibile definire la sapienza in base al genere prossimo e alla differenza specifica ; un tale concetto non esiste. E' più un fenomeno da descrivere che una idea da circoscrivere. "Il concetto di sapienza è ingannevole in quanto è straordinariamente complesso" (Murphy).

E' una idea in evoluzione, il cammino storico ha contribuito a far evolvere e modificare il contenuto del termine.

Una stessa parola può rimanere formalmente identica nel movimento dei secoli ma cambiare profondamente di fisionomia, ad es il termine "democrazia".

FLUIDITÀ DEL VOCABOLARIO

Un primo dato da rilevare è il lessico sapienziale, cioè la varietà e mobilità dei termini adoperati a designare sostanzialmente la stessa realtà. Ecco un elenco quasi completo.

- Hokmah = sapienza (termine maggiore)
- Da'at = scienza - conoscenza
- Binah = comprensione
- Tebunah = intelligenza - discernimento
- 'Ormah = astuzia - furbizia
- Mezzimah = riflessione
- Mousar = disciplina - educazione - correzione
- Haskel = buon senso
- Lèqah = dottrina
- Tahbuloth = abilità

Non è che a termini diversi corrispondano tappe diverse nella evoluzione del genere sapienziale, la pluralità dei termini indica piuttosto la complessità e molteplicità del fenomeno. I termini coesistono insieme e si limitano a introdurre sfumature e sfaccettature diverse all'interno di questo grande valore biblico.

"Le diverse nozioni utilizzate si distinguono certamente le une dalle altre ; ma forse non in un senso che si potrebbe precisare concettualmente, perché è evidente che esse si collegano pure le une alle altre. Attraverso la accumulazione di tante nozioni, il testo sembra aver di mira qualcosa di più completo, di più vistoso, che non sarebbe adeguatamente espresso con una sola delle idee impiegate" (Von Rad).

- Facciamone subito una verifica analizzando la prefazione del libro dei Proverbi. Il titolo e il prologo si hanno in 1,1-7

Incontriamo subito un abbondante vocabolario sapienziale, che può essere ripartito in tre serie di complementi :

qualità sapienziali : sapienza, disciplina, istruzione, destrezza, conoscenza, consiglio

qualità etiche : equità, giustizia, rettitudine

generi sapienziali : detti profondi, proverbi, allegorie, massime dei saggi, enigmi

"L'autore preferisce la accumulazione alla differenziazione ; tutto il mondo sapienziale deve stare rinchiuso nelle pagine che seguono, con le sue differenze e interferenze ... gli sforzi fatti per stabilire una terminologia differenziata in questa serie sono stati speculazione etimologica o proiezione di abiti nostri ; il libro ci incarica di vanificare tali intenti. Non che regni la confusione indifferenziata solo che manca la precisione terminologica di una scienza" (Alonso).

Un altro aspetto formale è dato dalla presenza di gerundi di finalità funzione ; sono cinque : per conoscere, per capire, per acquistare, per dare, per comprendere. Questo libro che il redattore presenta ha da essere estremamente utile, contiene in sé un deposito di sapienza "diffusivum sui". Il processo sapienziale implica un duplice atteggiamento passivo e attivo, di ricezione e di comunicazione : "ascolti il saggio e accresca il sapere !"

LA SAPIENZA COME COMPETENZA

La sapienza è anzitutto saper far bene il proprio mestiere. In moltissimi testi il vocabolo hokmah denota "una attitudine e in pratica corrisponde a professionalità ; a saper far bene le cose.

Non è tanto il sapere intellettuale, teorico ma quello pratico. "Sabiduria ertesuna" saper fare, saper realizzare. In greco "tekne" ; in latino "ars"

E' la abilità nel pensare e realizzare un lavoro in oro, argento e rame (cf Es 31,3 con la terna "saggezza, intelligenza e scienza") o in bronzo : "era dotata di grande capacità tecnica (= hokmah) di intelligenza e di talento ; esperto in ogni genere di lavoro in bronzo" (1Re 7,14). Così l'abilità di un marinaio secondo il salmo 107, 27 o la intraprendenza nel commercio e negli affari (cf Ez 28,4)

"Nell'antichità si chiamava maestro o saggio quella persona che possedeva maestria, abilità in qualche ambito della attività umana"(Vilchez). La radice "hkm" indica appunto uno esperto in una materia da insegnare ad altri perché è stata, appresa.

Anche noi del resto usiamo il titolo di maestri non solo per chi è incaricato di trasmettere un sapere teorico, ma anche per chi possiede un'arte e un mestiere ; il proverbio afferma "val più la pratica della grammatica".

In questa prima accezione di sapienza un ruolo determinante lo svolge la esperienza, è una "sapienza esperienziale" (Von Rad). La esperienza è la fonte originaria della saggezza. Quando diciamo che un uomo ha esperienza, diciamo che è passato per molte esperienze. Le ha assimilate, elaborate e fuse insieme in una attitudine unitaria che porta ancora il nome di esperienza. Curiosamente il singolare abbraccia come risultato tutti i plurali : 'Tutte queste cose hanno visto i miei occhi, lo hanno udito i miei orecchi e io lo comprendo' (Gb 13,1).

L'esperienza ha bisogno di tempo per riposare, sedimentarsi, crescere e maturare. Vivendo si impara a vivere ; un giorno insegna all'altro ; ogni giorno è discepolo del precedente e maestro del giorno che segue" (Alonso).

Effettivamente l'uomo impara dalla ripetizione degli atti, questi producono in lui un "habitus" ; una attitudine permanente ; diventa padrone del suo mestiere, acquista disinvoltura, lavora, con facilità.

Deve essere valutata positivamente questa prima idea di sapienza, la quale può e deve conservare significato permanente. E' degna di stima e di fiducia qualsiasi persona esperta nel proprio settore, capace di realizzare bene il proprio mestiere, maestra nel proprio ambito di attività. Non importa che tutti facciano tutto, è più utile e costruttivo per la società che ognuno faccia bene ciò che sa fare, che coltivi il settore per il quale ha attitudine, propensione, talento.

Problema attuale che nella società odierna può assumere anche punte esasperate : rifiuto dei "factotum", bisogno della "specializzazione". La generalità del lavoro è poco apprezzata ; chi sa fare tutto sa fare niente.

LA SAPIENZA COME INTELLIGENZA

E' una precisazione ulteriore. Sapienza è saper leggere nelle situazioni ed essere alla loro portata ; è capire ("intus - legere") i fatti e le persone al di là delle apparenze per riuscire a dire la parola giusta al momento giusto e fare la mossa indovinata, che il momento particolare richiede. Stoltizza al contrario è intervenire in modo sbagliato, non capire i problemi o non sapervi porre rimedio.

Intelligenza dunque non solo teorica (capire le idee di un libro), ma intuizione del momento, percezione del suo valore. Corrisponde un po' ad acutezza psicologica, astuzia, furbizia, prontezza di spirito.

Anche di questa accezione del termine Hokmah il discorso biblico fornisce numerosi e qualificati esemplari.

2 Sam 13,3: "Ora Amnon aveva un amico chiamato Jonadab ... era un uomo molto astuto = hakam"

2 Sam 14,2: "Allora Joab mandò a chiamare a Teqoa e fece venire una donna saggia = hakamah e le disse : fingi di essere in lutto"

2 Sam 20,16: "Allora, una donna saggia gridò dalla città ... "

Così l'abilità di una predica (Ger 9,16) o la perspicuità di un consigliere di re (Ger 50,35).

Anche questo secondo significato di sapienza trova riscontro nella nostra cultura : stimiamo una persona che ci sa fare, capace di destreggiarsi nelle situazioni, che si muove elegantemente in mezzo ai problemi della vita. Imbranato al contrario è chi non si rende conto di come stanno le cose e affoga nelle difficoltà combinando pasticci.

LA SAPIENZA COME MATURITÀ UMANA

Ad un certo punto della storia del movimento la sapienza diventa in Israele una nozione-sintesi, un valore antropologico onnicomprensivo.

Indica un traguardo di vita, una meta educativa da perseguire con tutte le forze ; è sinonimo di realizzazione personale, di vita riuscita, di esistenza in pienezza. Si accompagna con la felicità.

I saggi diventano gli "artigiani della propria vita, non la vita biologica, ma la vita umana cosciente e libera" (Alonso).

La grande arte del saper vivere bene : ecco la hokmah !

"Beato l'uomo che ha trovato la sapienza
e il mortale che ha acquistato la prudenza ...
essa è più preziosa delle perle

e neppure l'oggetto più caro l'uguaglia
lungli giorni sono nella sua destra
e nella sua sinistra, ricchezza ed onore ;
le sue vie sono vie deliziose
e tutti i suoi sentieri conducono al benessere,
E' un albero di vita, per chi ad essa si attiene
e chi ad essa si stringe è beato" (Pr 3,13-18)

"Chi ascolta i consigli cammina per una strada che porta alla vita"(Pr12,28).

"albero della vita" (Pr 11,30 ; 13,12 ; 15,14)

"sentiero della vita" (Pr 6,23 ; 15,24)

"fonte della vita" (Pr 10,11 ; 16,22)

- questa nozione di sapienza è strettamente imparentata con la condotta morale e le retribuzione. Il legame fra la sapienza e la virtù viene chiaramente e frequentemente enunciato ; già in epoca monarchica ma soprattutto nel dopo-esilio la Sap assume un carattere sempre più vigorosamente morale ed etico. "Forse il miglior esempio di questo sviluppo è l'introduzione ai Pr scritta dopo l'esilio" (Murphy).

Infatti l'autore di Pr 1-9 adotta uno stile esortatorio simile a quello del Dt : esibisce le sue credenziali di maestro, si rivolge al discepolo e con grande discrezione lo ammaestra confidando nella ragionevolezza della sua proposta, lo mette in guardia dai pericoli che possono seriamente compromettere l'esito della vita (donne a amicizie ambigue) e gli assicura successo e felicità. Eudemonismo sapienziale.

La via da seguire per conseguire la sapienza e la moralità della vita, "la stella polare del bene, che non è tanto una nozione astratta, ma piuttosto un insieme di norme di comportamento" (Von Rad).

Come la Legge, così la sapienza comprende una dimensione etica, implicata esposizione di un ordine morale vincolante, con una differenza : mentre la legge è una imposizione con autorità, la morale è una esigenza. I proverbi non sono autoritari né categorici, ma fanno appello alla ragionevolezza" (Alonso). Con una felice immagine Von Rad afferma : "Le sentenze sature di esperienza sono come dei segnali collocati sul mare che permettono l'orientamento".

- A questo punto sapiente diventa sinonimo di "giusto", mentre lo stolto è il peccatore : "la bocca del giusto esprime la sapienza e la sua lingua proclama la giustizia ; la legge del suo Dio è nel suo cuore e i suoi passi non vacilleranno" (s 37,30-31)

Saggio è colui che accetta, positivamente e personalizza nella sua condotta quel sistema di valori che la società si è dato per reggere e svilupparsi, colui che fa delle scelte in positivo, che accoglie un codice morale, che fa "ordine" nella propria esistenza pratica.

Non sfugga la tendenza conservatrice di un simile tipo di sapienza : abbiamo a che fare con una società attaccata ai valori tradizionali che hanno rivelato la loro efficacia, impegnata a veicolarli, timorosa che crolli l'edificio costruito con tanta sapienza.

Lo stolto si colloca all'estremo opposto. Stupidità, follia consistono nel voler fare di testa propria e nel volere gestire in modo del tutto autonomo la propria vita, disinteressandosi o peggio ancora prescindendo dai valori e dai modelli proposti dalla sapienza. Stolto è chi non sa ascoltare e non vuole capire, chi segue le vie del proprio cuore, cioè gli impulsi al male e gli esempi negativi della società.

Ripetutamente nei testi sapienziali vengono menzionati gli stolti : "petha'im o 'ewilim". Corrispondono alle persone che conoscono il prezzo di tutto e il valore di niente, che non hanno un autentico discernimento e scelta del vero e del bene, che si rifiutano di capire e di compiere il bene.

Presenza turpe la loro e nondimeno necessaria per mettere alla prova il giusto e verificare il saggio.

- Alla nozione di sapienza e moralità è necessario aggiungere un terzo termine, quello di felicità. Siamo nello schema retribuzionista, cioè al giusto non può andare che bene e l'empio non può finire che male.

La virtù viene premiata e il vizio punito già in questa terra.

Pr 11,21: "Certo non rimarrà impunito l'empio, la discendenza dei giusti sarà salva"

Pr 11,31: "Ecco il giusto è ripagato sulla terra, tanto più lo saranno l'empio e il peccatore"

Pr 12,21: "Al giusto non può capitare alcun danno, gli empi saranno pieni di male"

Pr 24,19: "Non irritarti per i malvagi e non invidiare gli empi"

Pr 24,20: perché non ci sarà avvenire per il malvagio e la lucerna degli empi si estinguerà"

E più ampiamente per il duplice esito di vita si vedano i salmi 1 e 37. "Il Signore conosce il cammino dei giusti, ma la via degli empi andrà in rovina" finisce sentenziando il primo salmo.

"Ancora un poco e l'empio scompare, cerchi il suo posto e più non lo trovi. I miti invece possederanno la terra e godranno di una grande pace" (37,10-11). In ogni caso è vero che "se sei sapiente, lo sei a tuo vantaggio, se sei beffardo, tu solo ne porterai la pena" (Pr 9,12).

Chi pratica la sapienza insomma ha tutto da guadagnare, la fortuna aiuta i saggi !

- Che cosa può dirci queste terza nozione di sapienza ?

Il suo richiamo alla moralità è fondamentale e perennemente valido. Intelligenza e scienza sono beni che devono coniugarsi con i valori morali della vita, solo così gli atti umani acquistano dignità etica.

La autonomia della intelligenza e della scienza non è assoluta, perché può ritorcersi contro l'uomo, degradato a cosa, cavia, oggetto di sperimentazione, "Il paziente val più di un eroe, e chi domina se stesso vai più di chi conquista una città" (Pr 16,33).

Il cammino morale di scelte del bene salva la persona.

E chi saranno oggi gli stolti ? Quanti pongono più fiducia nell'avere che nell'essere ; quanti badano all'immediato senza coltivare la vista lunga, quanti rifiutano il primato della sfera morale nella concezione e nella impostazione pratica della vita.

Questi si tirano addosso gli strali dei sapienti di Israele.

Per un approfondimento del tema si veda il contrasto giusti ed empi nella prima sezione del libro della sapienza (cc 1-5).

ISPIRAZIONE RELIGIOSA

E' una morale laica, profana la sapienza in Israele in opposizione al monoteismo etico della corrente profetica ?

Questa alternativa non esiste. Il riferimento religioso, l'orientamento verticale sono essenziali, determinanti. Dio è riconosciuto, visto e accettato come criterio discriminante di sapienza e stoltezza, anzi di essere e non essere.

Non dobbiamo trasferire all'interno della problematica sapienziale la dialettica ragione - fede, visione cristiana e concezione "liberal" della società come si è drammatizzata in epoca moderna. Lo ripetiamo : quello di Israele è un umanesimo religioso. La fede non è vista come un ostacolo al sapere, come nemica o limite della conoscenza, al contrario la fede emancipa la conoscenza.

Secondo i saggi di Israele, il riconoscimento di Dio è essenziale se si vuole riuscire nella vita, mentre la negazione di Dio si ripercuote disastrosamente nelle relazioni interpersonali, diventa negazione dell'uomo. "Lo stolto pensa : Dio non esiste. Sono corrotti, fanno cose abominevoli : nessuno più agisce bene. Il Signore dal cielo si china sui figli dell'uomo per vedere se c'è un saggio, se c'è uno che cerchi Dio" (sal 14,1b-2 e 53,2-3).

Non è vero per i saggi di Israele che la fede produce fanatismi, mentre la sapienza ispira la virtù della tolleranza ; essi insegnano l'atteggiamento della tolleranza attingendo alle risorse della fede.

- Questa dimensione religiosa del pensiero sapienziale ha radici molto antiche, appartiene senz'altro al pre-esilio. Con il suo solito acume Von Rad (seguito da Alonso Schökel) individua tre "motivi" religiosi ispiratori.

A. Dio sanziona la condotta umana :

si possono citare un gruppo di sentenze che indicano Dio come colui che "pesa i cuori". Immagine questa che si incontra anche nella religione degli antichi Egizi. "Il concetto risale alla concezione egiziana del giudizio dei morti, secondo la quale il cuore del morto è pesato sulla bilancia dal dio Toth" (Von Rad). Cf anche il dio scriba del tribunale divino nella sapienza di Amenemope.

Pr 17,3 "Il crogiuolo è per l'argento ed il forno per l'oro, ma chi prova i cuori è il Signore"

Pr 16,2 "Tutte le vie dell'uomo sembrano pure ai suoi occhi, ma chi scruta gli spiriti è il Signore"

Pr 21,2 "Agli occhi dell'uomo tutte le vie sono rette, ma chi pesa i cuori è il Signore"

Queste sentenze hanno in comune una opposizione tra la logica umana, i criteri naturali da una parte e il giudizio di Dio dall'altra. Occorre sottomettersi al giudizio di Dio, è lui il parametro della condotta umana.

B. Dio fonte della moralità :

si incontra in quei proverbi che parlano dei comportamenti positivi, che suscitano il favore - gradimento di Dio, il "rason", rispetto a quelli che egli detesta e condanna, poiché sono per lui "abominio".

Ecco alcuni esempi dei molti che si potrebbero portare :

Pr 11,1 "La bilancia falsa è in abominio al Signore, ma del peso giusto egli si compisce" cf 12,2. 22

Pr 15,8 "Il sacrificio degli empi è in odio al Signore, la supplica degli uomini retti gli è gradita" 15,9. 25. 29

Pr 15,26 "Sono in abominio al Signore i pensieri malvagi, ma gli sono gradite le parole benevoli"

Pr 17,15 "Assolvere il reo e condannare il giusto sono due cose in abominio al Signore" 20,23 ; 22,12 ; 24,12

Da questi e da simili proverbi appare come Dio non è neutrale, indifferente rispetto alla condotta umana ; al contrario la sua volontà è un criterio guida che bisogna tenere presente e seguire.

C. Dio come limite della conoscenza umana :

c'è un terzo gruppo di sentenze dove si sottolinea la limitatezza delle risorse umane e la guida divina della storia, l'idea della Provvidenza.

Eccone alcune :

Pr16,1 "All'uomo appartengono i progetti della mente, ma dal Signore viene la risposta"

Pr 16,3 "Affida al Signore la tua attività e i tuoi progetti riusciranno"

Pr 16,9 "La mente dell'uomo pensa molto alla sua via, se il Signore dirige i suoi passi"

Pr 20,27 "Veglia YHWH sul respiro dell'uomo, egli scruta tutte le oscurità del corpo"

Pr 21,30 "Non c'è sapienza, non c'è prudenza, non c'è consiglio di fronte al Signore"

In tutti questi testi si palpa con mano il senso religioso di Israele, il buon senso che suggerisce di non fidarsi troppo delle forze umane perché possono rivelarsi inadeguate e ingannevoli e di porre altrove il proprio sostegno.

TIMOR DOMINI

Che la sapienza biblica non sia un semplice fatto di cultura o un sapere puramente secolare, ma al contrario subisca l'influsso della fede lo dice la nozione di timor Domini.

Sapienza e timore di Dio formano un binomio indissolubile ; "rispetto e fiducia sono i due poli della condotta umana di fronte a Dio" (Alonso). Si tocca qui un proprium della sapienza in Israele, non riscontrabile negli ambiti sapienziali vicini.

Nb ! Per approfondire l'argomento si può leggere utilmente il c IV di Von Rad dal titolo "Conoscenza e timor di Dio".

- Il concetto di timor Domini è arcaico ed appartiene alle tradizioni storiche di Israele (cf la fonte E del Pentateuco). Originariamente suppone l'esperienza della ierofania, è legato alla percezione del sacro come tremendum. Così nella rivelazione a Mosè : "si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio" (Es 3,6b) ; similmente nelle teofania sinaitica : "Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da timore e si tenne lontano. Allora il popolo disse a Mosè : Parla tu e noi ti ascolteremo, ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo ! Mosè disse al popolo : Non abbiate paura : Dio è venuto per mettervi alla prova e perché il suo timore vi sia sempre presente e non pecchiate" (Es 20,18-20 cf Ebr 12,18-20)

Anche il linguaggio deuteronomico della esortazione adopera volentieri la locazione "temere il Signore" accanto ad altri termini che evidenziano altrettanti aspetti della esperienza religiosa : "ascoltare, seguire, aderire, servire, amare, osservare ... "

Ma Qui la 'yra't YHWH segna già uno spostamento di accento, perché ha perso la connotazione di paura, per assumere il significato di rispetto, venerazione, senso religioso profondo.

"Occupare il proprio posto come creatura, riconoscere e rispettare Dio è ciò che significa la formula ebraica 'yra't YHWH che non è timore o paura, ma rispetto reverenziale" (Alonso).

Scrivono Von Rad : "L'espressione timore di Yahwè è attestata spesso nell'AT e ha di conseguenza un significato molto largo. In alcuni testi importanti essa significa

semplicemente l'obbedienza alla volontà divina e pare che in questo senso i maestri abbiano inteso la nozione. Il lettore moderno deve quindi eliminare dalla parola timore ogni idea emotiva o il richiamo preciso ad una forma psichica precisa dell'esperienza religiosa".

- Il valore passa nel regno della sapienza biblica e diventa un concetto chiave del dopoesilio. Sono diversi i testi didattici che inculcano l'atteggiamento del timor davanti a Dio, in essi la parola ebraica può essere resa con diverse sfumature.

Pr 10,27 "Il timore del Signore prolunga la vita"
Pr 14,26 "Rispettare il Signore è ferma fiducia"
Pr 16,6 "Il rispetto di Dio allontana dal male"
Pr 16,20 "Felice l'uomo che confida nel Signore"
Pr 29,25 "Chi confida nel Signore rimane sicuro"

Altri testi non si limitano ad esaltare il timor Domini ma ne definiscono la funzione in rapporto alla hokmah, hanno un valore enunciativo. L'attenzione si concentra su cinque passi :

Pr 1,7 "Il timore del Signore è re'shit = principio-primizia-il meglio della sapienza"
Pr 9,10 "Inizio (tehillah) della sapienza è il timor di Dio"
Pr 15,33 "Il timor di Dio è una scuola (mousar, ma potrebbe essere anche "mousad = fondamento") della sapienza"
Sal 111,10 "Principio della saggezza è il timore del Signore" (qui il termine usato è re'shit)
Gb 28,28 "Ecco, il timore del Signore è la sapienza, evitare il male è intelligenza"

Questi enunciati pongono chiaramente in evidenza il valore decisivo del timor Dei in ordine alla acquisizione e all'indole stessa della sapienza : esso si colloca all'inizio del processo, ne è un compagno di viaggio e ne rappresenta il coronamento ; è davvero il lievito, il fermento della sapienza biblica.

Cosa vuoi dire la Bibbia con queste proposizioni solenni ?

Vuole affermare la indispensabilità della dimensione religiosa nel cammino culturale e morale della persona. Non esiste vera sapienza, padronanza della realtà, che possa pensare di fare a meno di Dio, che possa prescindere da una impostazione religiosa della vita.

La creatura senza il Creatore svanisce. Temere Dio è riconoscerlo ed accoglierlo come cardine della propria vita ; si avvicina quindi alla nozione di fede. I valori umani, ragiona la Bibbia, da soli sono ben poco, sanno di niente : Dio è come l'unità messa davanti e degli zeri. Li fa diventare 10, 100, 1000, 10000 ... Stupidità invece è rinchiudersi in un atteggiamento di autosufficienza ed escludere Dio dalla propria mente e dal proprio cuore.

- Bisogna riconoscere che non è facile tradurre in termini divulgativi, catechistici questa importante nozione e funzione del timor Domini, proprio perché può prestarsi a fraintendimenti. Si preferisce ignorarla, come fanno i nuovi catechismi.

Essa richiama la serietà del fatto religioso, la gravità del rapporto con Dio, il rispetto dovuto al Nome del Signore e al mistero del Signore. Certamente la fede è fiducia, abbandono, confidenza, l'alleanza ha bisogno di amore ; non è però chi non veda come il fatto religioso è anche soggetto alla abitudine, al logorio delle cose che si danno per scontate, alla banalizzazione.

E' opportuna allora questa lezione sapienziale sulla serietà della fede, da non svigorire nei suoi contenuti e nei suoi atteggiamenti.

"Non vi fate illusioni ; non ci si può prendere gioco di Dio" (Gal 6,7) La domestichezza e familiarità con il Signore non deve degenerare in sciattezza e trasandatezza ; la fede domanda sempre di coltivare il senso delle grandezze, della distanza - dislivello tra l'uomo e Dio, il senso della serietà delle esigenze di Dio sull'uomo. Tutto questo è il "santo timor di Dio", parole nuove per ridire una verità di sempre, un valore biblico irrinunciabile.

- Non è male chiudere questo capitoletto accostando la prima pagina del Siracide, un testo recente e profondo quale apertura di un repertorio tradizionale di Sapienza. Può essere in modo azzeccato intitolato : Inno alla Sapienza e al Timor Domini.

Il testo preciso è Eccli 1,1-18.

^ *La prima strofa (1-4)*

afferma l'origine divina ed eterna della Sapienza, "come qualità di Dio che gli compete in maniera esclusiva" (Minissale). Dio viene affermato come la fonte prima e totale della *sophia*.

Per dimostrare la inaccessibilità e incommensurabilità della Sapienza di Dio, l'autore ricorre ad alcune esemplificazioni di grandezze illimitate dove la capacità di calcolo dell'uomo miseramente fallisce.

Il v 4 richiama l'idea delle sapienza come primizia dell'attività creatrice di Dio.

^ *La seconda strofa (5-8)*

approfondisce i motivi teologici della prima. Con pienezza di senso solo Dio può essere definito sapiente e per questa sua immensa conoscenza che abbraccia tutte le cose appare impressionante, terribile, degno di ammirazione e rispetto come un sovrano assiso in trono. Ma questa proprietà della sapienza il Signore la spartisce, la condivide : "bonum diffusivum sui !".

Essa è partecipata al cosmo, come ordine nascosto, come armonia che sfugge alla comprensione dell'uomo (vv 2-3).

Essa è comunicata anche all'uomo, dono di Dio riservato a quanti lo amano.

^ *Terza strofa (9-11)*

dopo il discorso sulla inaccessibilità della Sapienza si passa a considerare la via che ne consente l'accesso ; incomincia il canto al timor di Dio. "Phóbos Kyriou" in lingua greca con una triplice ripetizione.

Appare tutt'altro che in senso di paura ; al contrario è "gioia e vanto. gloria e corona di esultanza" ; cioè rende l'uomo grande e pieno di fierezza. L'autore vuole comunicare il senso della dignità dell'esistenza credente ; parla inoltre della fecondità della esperienza religiosa rimanendo nello schema del retribuzionismo.

^ *La quarta strofa (12-15)*

gioca sui termini "principio e pienezza".

Essa è il primo tocco e l'ultimo sigillo di un processo di conoscenza.

Credere in Dio è un fondamento sicuro per costruire l'edificio della vita e d'altra parte la fede è veramente apice del sapere.

Visione dinamica della sapienza.

Non deve sfuggire l'importante v 13 che parla della discesa e dimora della sapienza in mezzo all'umanità : "tra gli uomini essa ha posto il nido, fondamento perenne". Può essere riguardato come un annuncio tematico del c 24.

[^] *La quinta strofa (16-18)*

dispone in forma chiastica rispetto alla precedente gli elementi "principio e pienezza, corona e radice". L'immagine è vegetale a denotare il dinamismo e la vitalità della sapienza (radici, rami, fiori, chioma). Di nuovo l'accento al timore di Dio come inizio e conclusione del processo.

"Per il Sir il timore di Dio è insieme mezzo ed effetto rispetto alla sapienza fino ad identificarsi quasi con essa. Il timore di Dio libera da qualsiasi altro timore (Dt 1,17 e Ger 17,8) ed include l'amore e la obbedienza (Es 9,20 ; Dt 10,12 ; Is 66,2. 5). Esso costituisce assieme alla Sapienza il tema fondamentale della Teologia di Ben Sira" (Minissale).

L'analisi di Sir 1 ci dispone ora ad accostare un ultimo sostanzioso sviluppo del concetto di Sapienza in terra di Israele ; è il punto di arrivo di tutto un movimento in crescendo della nozione. Esso merita una grande attenzione per le sue implicazioni teologiche.

LA SAPIENZA TRASCENDENTE

Procediamo per gradi. La prima affermazione si riferisce a Dio come fonte di conoscenza. La sapienza non è solo nell'uomo, ma è soprattutto in Dio, è risorsa umana ma prima di tutto è dono di Dio. Lui la possiede e la comunica ; ha creato la coscienza come "una lampada che sonda l'intimo delle viscere" (Pr 20,27).

Questa sapienza dono di Dio l'uomo umilmente e insistentemente la implora : l'abbiamo già incontrato in 1Re 3 e in Sir 39. Si può citare quale altro esempio vistoso la sublime preghiera per conseguire la sapienza nel libro omonimo al c 9 introdotta così : "sapendo che non la avrei altrimenti ottenuta se Dio non me l'avesse concessa - ed era proprie dell'intelligenza sapere da chi viene tale dono - mi rivolsi al Signore e lo pregai, dicendo con tutto il cuore" (8,21)

Questa sapienza, predicato di Dio (Gb 12,13 ; Dn 2,20), si dispiega e si manifesta nella sua attività creatrice ; effettivamente il mondo contiene i segni di un armonia e di un ordine mirabili, è cosmo e fa stupire Israele.

Pr 3,19 "Il Signore ha fondato la terra con sapienza, ha consolidato i cieli con intelligenza"

s 104,24 "Quanto sono grandi Signore le tue opere !

Tutto hai fatto con saggezza, la terra è piena delle tue creature"

s 135,5 "Ha fatto i cieli con sapienza"

Gb 38,37 "Chi può con sapienza calcolare le nubi ... "

Sap 9,2 "con la tua sapienza hai formato l'uomo perché domini sulle creature che tu hai fatto"

TEOLOGIZZAZIONE DELLA SAPIENZA

Dopo l'esilio il concetto di Hokmah diventa ancora più denso e pregnante, si arricchisce di spessore teologico. La riflessione di Israele si impegna a investigare sulla natura della sapienza, che è più di un semplice attributo-qualità di Dio. "Si tratta di una via originale senza equivalenti presso i popoli vicini ... lo choc enorme dell'esilio fa traballare le idee ricevute e spinge a tessere una nuova trama di sapienza adattata alla nuova situazione. Come può la sapienza essere insieme dono gratuito di Dio e sforzo dell'uomo per appropriarsene ?" (Vanel).

"Affrontiamo a questo punto uno dei problemi più frequentemente discussi di tutta la letteratura sapienziale. Come devono essere intesi i grandi poemi didattici ... che parlano della sapienza come di una realtà personificata, immanente alla creazione ? " (Von Rad).

- Dal punto di vista letterario si ha una personificazione della Hokmah, che diventa come un'immagine mentale, una figura poetica. E' noto che i poeti per tradurre il mondo interiore, per comunicare con più efficacia le loro emozioni amano trasferire alle cose inanimate i loro pensieri e sentimenti, dialogano con le cose, danno loro la parola. E' la figura retorica della prosopopea.

"Forse perché della fatal quiete tu sei l'imgo
a me sì cara vieni o sera" (Foscolo)

"Che fai tu luna in ciel, dimmi che fai
silenziosa luna" (Leopardi)

"Addio monti sorgenti dall'acque ed elevati al cielo ...
addio casa natia ... " (Manzoni)

Nella letteratura di Israele Hokmah prende figura di persona umana, ed essendo nome femminile la sua figura sarà quella di una giovane o di una matrona :

Pr 7,4 "Tu sei mia sorella"

Pr 9 la sapienza come matrona

Pr 29,3 "Chi ama la sapienza allietta il padre ... "

Per Ben Sira è una MADRE

4,11 "La Sapienza esalta i suoi figli ... "

15,2 "Essa gli andrà incontro come una madre, l'accoglierà come una vergine sposa"

Anche per l'autore di Sap essa è una sposa con cui instaurare rapporti intimi

7,2 "L'amai più della salute e della bellezza,
preferii il suo possesso alla stessa luce,
perché non tramonta lo splendore che ne promana"

8,2 "Questa ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza,
ho cercato di prendermela come sposa,
mi sono innamorato della sua bellezza"

8,9 "Ho dunque deciso di prenderla a compagna della mia vita,
sapendo che mi sarà consigliera di bene
e conforto nelle preoccupazioni e nel dolore"

- In questo fenomeno si inserisce successivamente un'altra forza a potenziare la personificazione letteraria ; è la tradizione delle mediazioni divine come il Nome, l'Angelo, la Presenza (Gloria), la Parola, lo Spirito. Così capita anche della sapienza ; essa conosce un fenomeno di teologizzazione : diventa una ipostasi e raffigurazione di Dio stesso.

"Succede che l'entusiasmo di cantare la sua origine, i suoi meriti e le sue promesse produce nel poeta un salto verticale e il poeta se la immagina come un personaggio celeste, come mediatrice di Dio. Come la saggezza è qualità umana che il poeta personifica, così la qualità divina di destrezza si alza personificata nella fantasia del poeta" (Alonso).

A questo punto "essa non è unicamente attributo di Dio o virtù dell'uomo ... essa non è riducibile né a Dio né all'uomo, è distinta da Dio e dall'uomo ... essa è mediatrice nel senso che fa passare qualcosa di Dio all'uomo ... per dire che essa non è Dio si dirà che essa è stata creata ; se è creatura, non è Dio ... questo primo passo verso la personificazione della Sapienza è ben altra cosa di un artificio letterario o di una semplice figura poetica.

Si tratta di una mediazione reale e non semplicemente poetica tra Dio e l'uomo. Questa mediazione per Pr 1-9 esprime la possibilità per l'uomo cattivo di diventare saggio. L'uomo può diventare sapiente perché Dio ha instaurato la sapienza mediatrice" (Vanel).

- Questa maturazione massima della nozione, "questi altissimi momenti quasi sublimi" (Alonso) si leggono negli "inni alla sapienza", che corrispondono a Gb 28, Sir 24, Pr 8, Baruc 3,9-4,4 ; Sap 7,22-8,1.

Si chiamano inni, perché si presentano come testi laudativi, elogiativi ; in essi viene magnificata e celebrata la sapienza nelle sue relazioni con Dio, il mondo cosmico e umano.

"A prima vista i testi in questione appaiono totalmente isolati, non sembrano avere alcun legame con il contesto, hanno l'aspetto di massi erratici" (Von Rad)

"Poche visioni così sublimi ha formulato l'AT come queste personificazioni della Sapienza ... nella mente degli autori troviamo le tracce della meravigliosa traiettoria di un degno e umile sostantivo astratto ... questa visione si cristallizza in poemi che esaltano la Sap personificata e contengono un potenziale significativo non attualizzato" (Alonso).

Ugualmente un altro commentatore Marc Sevin : "L'audacia dei saggi nella Bibbia, è sorprendente, progressivamente si assiste negli scritti biblici vt ad un fenomeno di personificazione della sapienza che assume i lineamenti della rivelazione di Dio all'uomo. Questa sapienza rappresenta allora la presenza divina in mezzo agli uomini e nel loro cuore".

"MA DA DOVE VIENE LA SAPIENZA ? (GB, 28)

Questo componimento può essere studiato come il primo della serie, non per motivi cronologici che è sempre difficile stabilire, ma in quanto propone l'inizio della teologizzazione della Sapienza. Anche Von Rad nel capitolo IX della sua opera, dedicato alla Sapienza teologica ed intitolato "L'autorivelarsi della creazione" lo esamina per primo. Si tratta effettivamente di uno "squarcio di metafisica arcaica" (Ceronetti) e nella dinamica del libro di Gb funziona da intermezzo- interludio.

L'articolazione del testo è segnata da una specie di ritornello che risuona ai vv 12 e 20 : "Ma da dove viene la Sapienza ? E il luogo dell'intelligenza dov'è ?". Questo permette di individuare due strofe ; la terza è data dai vv 23-28 che contengono la risposta all'interrogativo circa il "luogo" della sapienza.

^ La prima strofa (1-14)

esalta "l'impeto scopritore dall'homo faber"(Alonso). Il primo momento di questo carne è effettivamente percorso da un sentimento di ammirazione e di entusiasmo nei confronti della scienza e della tecnica. "Il poema, dipinge la cosa più straordinaria che l'ingegnosa umana osa intraprendere : la perforazione di gallerie nella montagna. L'uomo penetra in una oscurità

assolutamente sconosciuta ; anche là dove lo sguardo penetrante degli animali selvatici nulla vede, egli trova ancora un cammino.

La durezza della roccia non lo ferma, giunge a colmare cascate d'acqua ; nei pozzi delle miniere gli uomini sono sospesi a corde ! E' così che l'uomo giunge a portare alle luce pietre preziose e metalli preziosi" (Von Rad).

Non è esagerato vedere in questa prima strofa un piccolo inno al progresso umano, all'Ulisse scopritore di mondi. Questo è chiaro nell'insieme, nonostante l'oscurità filologica di alcuni termini e versetti, specie il 4 e l'11.

Ma dopo aver esaltato la grandezza dell'uomo, il componimento ne rileva anche il limite. Non è con le risorse della tecnica che si strappa il segreto della saggezza ; il progresso tecnico non è necessariamente crescita in umanità. Il problema sollevato dal testo si pone in questi termini : "dov'è la sapienza ?" Essa è introvabile, inaccessibile da parte dell'uomo. Questa è la prima risposta : "L'uomo non ne conosce la via, essa non si trova sulla terra dei viventi. L'abisso dice : 'Non è in me, e il mare dice : 'Non sta presso di me !' (13-14)

Presente nel progresso umano, nella voglia di conoscenza e di esplorazione, essa contemporaneamente è un valore che trascende le sue manifestazioni, non si lascia catturare né esaurire.

^ Seconda strofa (15-22)

vanificato lo sforzo della tecnica, l'uomo effettua un secondo tentativo per raggiungere la sede della sapienza.

Ci prova lo "homo oeconomicus" ; i metalli estratti faticosamente dal sottosuolo gli serviranno per acquistare sapienza, il testo elenca i più preziosi e ricercati.

Tutto ciò si rivela del tutto inutile, niente da fare, la sapienza non è prodotto commerciale, non si acquista con la ricchezza e per fortuna ...

Sapienza e ricchezza sono a livelli diversi, non sono permutabili ...

L'autore sottolinea la ineguagliabilità della sapienza, la sua superiorità rispetto ai valori materiali.

E di nuovo risuona l'interrogativo circa il dove della sapienza. "L'abisso e la morte dichiarano : E' per sentito dire che la conosciamo"(v 22).

^ La terza strofa (23-28)

intende offrire una risposta al problema sollevato. Compare subito la soluzione : "Dio solo ne conosce la via (dèrek), lui solo sa dove si trovi (maqòm)".

La dimostrazione è ai vv 24-26 con un richiamo alle opere della creazione : dare al vento un peso, imbrigliare le acque, stabilire una legge per la pioggia e determinare il percorso dei lampi sono tutte operazioni impervie all'uomo ed invece accessibili a Dio.

"Tutto ciò che si può dire è che Dio, alla creazione del mondo, ha avuto a che fare con essa. Le espressioni vaghe - egli l'ha calcolata, l'ha instaurata o costituita, l'ha scrutata - implicano l'idea che l'ha creata. In ogni caso essa è di fronte a Dio, sottomessa al suo potere che crea l'ordine" (Von Rad).

- La Sap non si trova in un luogo particolare perché essa è dappertutto ; in questo testo è sapienza cosmica, coincide con l'armonia e il senso dell'universo, con il mistero della creazione sempre affascinante per l'uomo. La creazione ha senso : occorre però andare al di là delle cose, cogliere la globalità, capire il significato dell'insieme.

Ma questo è possibile all'uomo ?

"Questa sapienza è nel mondo ; essa è presente senza che vi si possa mettere le mani sopra ... E d'altra parte - ciò è veramente qualcosa di molto curioso - essa si trova ad una certa distanza da tutte le opere della creazione. Questa Sapienza, questa 'ragione' deve essere in qualche modo il senso che Dio ha introdotto nella creazione, essa deve significare il suo segreto, il suo mistero creatore ...

... il cammino logico del poema è questo : la sapienza, l'ordine che Dio ha destinato al mondo, è ciò che vi è di più prezioso. Ma mentre l'uomo ha trovato una strada che lo conduce a possedere tutte le ricchezze, non trova la via che lo porta al mistero della creazione ... questa sfugge alla sua impresa, non può essere oggetto del possesso dell'uomo. Mai questi ne è padrone, come lo è degli altri oggetti preziosi. Il mondo non concede il segreto del suo ordine.

Andare oltre nella esegesi non è possibile" (Von Rad).

- Il v 28 probabilmente non appartiene al componimento originario, perché diretta la nozione di sapienza. "Con ogni verosimiglianza l'ultimo verso del poema deve essere considerato un'aggiunta ; proviene da qualcuno che non ha voluto lasciare solo il lettore di fronte ad una conclusione negativa così maestosa. La partecipazione dell'uomo alla sapienza rimane intatta ; il cammino che vi porta è il timore di YHWH.

In questo modo il compilatore non solo abbandona il tema del poema, ma usa la parola sapienza in un senso del tutto diverso, nel senso della sapienza umana" (Von Rad).

All'uomo non spetta la sapienza cosmica che lo trascende ; la sua sapienza è di sapore pratico, morale. Consiste nel timore di Dio, cioè praticamente nell'evitare il male. Ciò che l'homo faber ed oeconomicus non possono ottenere, lo consegue l'homo religiosus, rispettando Dio e facendo il bene.

Ma con ciò la prospettiva del poema è mutata.

LA SAPIENZA HA VOCE (PR 8)

Cf M. GILBERT, *Le discours de la Sagesse en Pr 8. Structure et cohérence*, nel volume collettivo "La sagesse de l'AT" pp 202 - 218

Mentre in Gb 28 era accentuata l'idea della introvabilità della Sapienza da parte dell'uomo, la prospettiva di Pr 8 è proprio il contrario, cioè la stessa sapienza prende la iniziativa di ricercare l'uomo e di interpellarlo nel quotidiano della sua esistenza.

Una parola sul contesto lato e immediato nel poema. Il poema di Pr 8 è asimmetrico ad un primo discorso della sapienza che si incontra in 1,20-32 ; in Pr 1 la sapienza adotta una intonazione profetica, come se il suo discorso fosse Parola di Dio ; qui nel c 8 si presenta come una maestra con autorità speciale e tutti supera con accenti di inno.

Gli inizi dei due discorsi sono così simili che invitano ad una considerazione parallela dei due testi.

Inoltre la Sap di Pr 8 è figura antitetica rispetto alla prostituta del c 7 : "contra meretricias voces, Sapientiae clamores" (Salazar)

- Il testo si presenta elaborato finemente. La sua organizzazione è data da alcuni termini in posizione enfatica che aprono le singole strofe dell'inno.

Si incomincia con una introduzione - presentazione della sapienza (vv1-3), dopo di che la saggezza inizia il suo discorso rivolto ad un uditorio universale : "a voi uomini io mi rivolgo" v 4.

La terza strofa inizia in 12 "IO LA SAPIENZA" e così l'inno diventa autocelebrazione, autoelogio.

In 22 incomincia la "strofa cosmica", quella più importante del poemetto : "YAWH mi ha procreato primizia della sua attività".

In 32 (quinta ed ultima strofa) si ritorna alla interpellazione diretta : "ora figli ascoltatevi". Perorazione finale.

^ Prima strofa (1-3)

introduzione al discorso della Sapienza. Incomincia in stile interrogativo, letterariamente efficace per captare l'attenzione. La Sap forse non "grida" ?

Appare la figura della Sap come araldo, messaggero.

La sap "ha voce", vale a dire ha una proposta da fare e per questo domanda ascolto : essa prende la iniziativa e va in cerca dell'uomo. Dove parla ? Si pensava che preferisse come sua dimora il Palazzo, il Tempio o la Scuola, la si credeva un fatto elitario, privilegio di pochi potenti o intellettuali. Invece no ! Va con la gente, abbandona i luoghi chiusi, si porta là dove c'è il popolo, perché tutti hanno diritto e il dovere di incontrarla. Nessuno potrà dire di non averla sentita ; "la sapienza non si rivolge ad una cerchia selezionata di specialisti ; non siamo neppure ad una scuola, ma sulla pubblica piazza"(Gilbert).

^ La seconda strofa (4-11)*

contiene una pressante esortazione all'ascolto "di stile barocco" (Von Rad).

Questo pezzo insiste sul rapporto tra la Sapienza e gli uomini, specialmente gli sprovveduti, gli inesperti, immaturi. Ma l'appello all'attenzione non è immotivato ; la Sap sbriciola i suoi argomenti ed incomincia ad essere descrittiva.

Essi sono : la elevatezza, la nobiltà, il vigere del discorso e la sua dignità. Un secondo argomento riguarda le relazioni che la Sap instaura con la moralità : giustizia e verità. Chi si mette al suo seguito conosce un complesso di relazioni giuste : "la mia bocca proclama la verità e abominio per le mie labbra è l'empietà. Tutte le parole della mia bocca sono giuste". Notare anche la presentazione della sapienza come figura femminile : labbra, palato (v7), bocca.

Compare in questa strofa un altro classico motivo sapienziale già incontrato in Gb 28 : quello della inestimabilità - ineguagliabilità della sapienza (cf anche Pr 3,15 ; Sap 7,8-9. 14). "Vale più delle perle, nessuna cosa preziosa l'uguaglia".

^ La terza strofa (12,21)

incomincia in modo solenne con "'ani Hokmah" : "La sapienza presenta i suoi titoli" (TOB).

Viene momentaneamente meno il rapporto con gli uditori, la sapienza si concentra in se stessa, chiarisce ed esalta la sua identità, "descrive semplicemente se stessa, senza dire più niente del suo messaggio. Mostra così la conseguenza ed il fine della sua azione. In tutto ciò si presenta come un consigliere particolarmente saggio" (Gilbert).

I vv 12-14 parlano del "corteo della sapienza" cioè delle diverse qualità o virtù sapienziali che la accompagnano : prudenza, scienza, riflessione, consiglio, intelletto, forza. Il testo potrebbe ispirarsi ai carismi dello Spirito di Is 11,2. Il v 13 è "temere il Signore e odiare il male" sembra introdotto appositamente per completare l'elenco di Isaia.

Appaiono però anche i vizi inconciliabili con la Sapienza : superbia, arroganza, cattiva condotta, bocca perversa. Il vero sapiente è umile afferma in questo modo il testo.

I vv 15-16 ripropongono il tema della "sapienza di corte", necessaria nell'arte del governo, nell'esercizio del potere. Altro motivo ricorrente.

Degno di nota è anche il v 17 : "Io amo coloro che mi amano e quelli che mi cercano mi troveranno". Questa tema è caro alla riflessione sapienziale ; solo in un rapporto d'amore si può entrare in possesso della sapienza. Von Rad parla a questo proposito di "eros spirituale". La sapienza instaura una relazione di tipo affettivo, amicale, materna o addirittura sponsale. Il testo più chiaro a questo proposito si incontra in Sir 14,20-15,10.

La attenzione degli studiosi è stata anche attratta dalla somiglianza formale di questo versetto 17 con testi egiziani che si leggono in alcuni scarabei (che cosa siano lo puoi vedere visitando il reparto egizio del Museo dell'Antichità alla Pilotta qui a Parma) datati dal X all'VIII secolo :

Il padre degli dei ama chi lo ama
Amon Re ama chi lo ama
Iside ama chi lo ama ...

Come si vede tutte queste formule sono alla terza persona e nessuna fa intervenire la dea Maat ; quindi l'accostamento è poco significativo.

Queste ricca strofa segnala infine ai vv 19-21 i benefici che sono connessi al rapporto d'amore con la saggezza : ricchezza, onore, benessere ed aquità ...
"Per dotare di beni quanti mi amano e riempire i loro forzieri".

[^] *Quarta strofa (22-31)*

il Signore, la Sapienza, il mondo, gli uomini. E' la strofa più importante, perché descrive relazioni costitutive della sapienza. E' il passo più celebre del discorso ed anche il più difficile da interpretare.

Vi sono problemi di filologia : qual è il senso esatto di alcuni termini ? E qual è il senso globale ?

La sapienza canta dapprima la sua relazione con Dio. Il nome di YHWH apre la grande strofa. Essa appare come il primo prodotto, la primizia dell'attività creatrice di Dio. Non compare il termine tecnico "bara" ma l'arcaico verbo "qanah" che può significare : generare, procreare ed anche possedere. Di qui la traduzione della Vg "Dominus possedit me in initio viarum suarum".

Qui abbiamo una costellazione di verbi dello stesso ambito : generare, tessere ("dall'eternità sono stata tessuta - ordita sum") ; il feto come un ricamo o tessuto nel grembo della madre secondo la felicissima immagine del s 139,13 o Gb 10,11 ; poi "partorire" per concludere con il probabile bambina del v 30.

Poi appaiono i rapporti della sapienze con il cosmo ; il componimento descrive gli sconvolgimenti cosmici primordiali, come se li potevano immaginare gli Ebrei di allora, non senza qui vigore poetico : si rappresentavano le montagne fissate negli abissi e funzionanti da colonne per sostenere la volta del cielo o servirgli da fondamenta ; l'autore incomincia da ciò che è in alto per giungere in seguito a ciò che è in basso.

Prima si insiste sulla anteriorità della sapienza rispetto alla restante attività ordinatrice di Dio : lo si fa ai vv 24-26 con la ripetizione di "prima o non ancora". Poi si sottolinea come conseguenza la presenzialità della sapienza all'agire del Signore. Centrale a questo riguardo è la posizione di "io ero là = sham 'ani".

La sapienza è stata dunque primogenita ed insieme testimone nel dramma cosmico delle origini.

- Ma a quale titolo ? E qui le risposte divergono fin dall'antichità. "Allora io ero con lui 'amon. Che significa questa paroletta ?

LXX "emen par 'auto armózousa"(armonizzazione/aggiustatrice)

Aq "tithenoumene" = poppante

Vg "cum eo eram cuncta componens"

BC "come architetto"

BJ "comme le maître d'oeuvre"

TOB "maître d'oeuvre à son côté"

NBE "como aprendiz"

TILC "io ero accanto a lui come un bambino"

Due sono le possibili interpretazioni della base consonantica del termine 'amwn del v 30 :

a) come ARCHITETTO Cf Sap 7,21 "Mi ha istruito la sapienza artefice (technitis) di tutte le cose". L'architetto è uno che elabora un progetto e lo manda a compimento. Qui non si parla di un ruolo attivo della sapienza, ma di una presenza incantatrice.

Qualcuno risolve la difficoltà dando l'appellativo al Signore : "Io ero con lui, l'architetto". "Non alla sapienza che non ha un ruolo attivo nella organizzazione del mondo" (Gilbert)

b) come BAMBINA : si ha questo significato modificando leggermente la vocalizzazione del testo masoretico. "Questa interpretazione, già conosciuta nell'Antichità da Aquila, oggi è adottata da un numero crescente di autori e noi la crediamo preferibile. Essa è più coerente con il contesto ; prosegue infatti la serie di espressioni che concernono la crescita della sapienza" (Gilbert)

Questa sapienza bambina costituisce l'incanto del creatore, davanti a lui danza, fa le capriole, lo delizia : "et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum" (Vg).

- Ma non disdegna neppure la convivenza con l'umanità. Essa è come il legame tra il Signore e gli uomini, tra il divino e l'umano. "Ponendo la mia delizia tra i figli dell'uomo" Lett. "carezze".

La sapienza è venuta ad abitare qui con noi !

^ *La quinta ed ultima strofa (32-36)*

contiene una solenne perorazione finale, un "invito supremo" (BJ). E' un appello all'ascolto accompagnato da una duplice beatitudine :

"Beati quelli che custodiscono le mie vie", cioè aderiscono esistenzialmente ai precetti della Sapienza ;

"Beato l'uomo che mi ascolta vegliando" : l'immagine quasi certamente è presa dall'ambiente scolastico.

Il testo chiude in termini ultimativi, prospettando gli esiti opposti di una scelta a favore o contro la sapienza. E' questione di vita o di morte : aut - aut. Vita è il favore (rason) di Dio espresso nelle beatitudini, morte sono le disgrazie che l'uomo richiama su di sé rifiutando il contatto con la sapienza. "Quanti mi odiano, amano le morte" : motivo sapienziale del peccatore che si autopunisce.

- In sintesi : al c 8 di Pr la Sap è una figura femminile ; primogenita di Dio e suo compiacimento ; anteriore al cosmo, essa è presente allorché Dio organizza il mondo. Presso gli uomini essa assicura l'ordine nelle loro relazioni : è verità e giustizia (simile alla Maat

egiziana) odia la menzogna e il male in generale. Davanti ad essa l'uomo deve esprimere una scelta che ha valore definitivo : vita o morte !

"LA SAPIENZA LODA SE STESSA" (SIR 24)

"Al centro della raccolta sapienziale redatta da Ben Sira si trova un altro discorso della Sapienza" (Gilbert). Nella economia generale dell'opera il c 24 apre la seconda parte dell'Ecclesi in corrispondenza con il c 1 in apertura di volume. Contenutisticamente è senz'altro la pagina teologica più alta ed impegnativa che Ben Sira abbia scritto, pezzo essenziale di una teologia della Sapienza.

Un accenno alla trasmissione testuale e alla composizione del capitolo.

Il testo è pervenuto a noi in duplice redazione greca (da qui una doppia numerazione). Le recenti fortunate scoperte del testo ebraico del Sir (fogli A,B,C,D delle genizah nella sinagoga karaita del Cairo e frammenti di Qumran e Masada) non interessano purtroppo il c 24.

Il discorso della Sap comprende nella recensione breve 22 versetti, numero che rispecchia le lettere dell'alfabeto ebraico. Si tratta di un procedimento compositivo pluriutilizzato nei testi biblici : "ha lo scopo di far percepire la dimensione di totalità di quanto viene presentato. Poiché ogni possibile scrittura è inclusa nell'alfabeto, l'utilizzazione di quest'ultimo rivela la preoccupazione di esprimere un messaggio totale, più ancora che il desiderio di facilitarne la memorizzazione" (Gilbert).

Il movimento del testo è il seguente : breve introduzione al discorso della sap (vv1-2) ; autoelogio della Sap (3-21) ; segue una interpretazione del discorso fatta dallo stesso Ben Sira (22-27) ; pezzo conclusivo autobiografico : il maestro si confessa davanti ai suoi lettori, descrive il ruolo che si è attribuito.

^ Nella introduzione (1-2)

il Sir, seguendo il canone ebraico del parallelismo, presenta la Sap in atto di elogiare se stessa : "loda se stessa, si vanta, apre la bocca, si glorifica".

Giustamente la Vg intitola il pezzo : "Sapientiae laus". Dov'è il luogo di questo discorso autocelebrativo ?

"In mezzo al suo popolo" e in parallelo "nell'assemblea dell'Altissimo = en ekklesia Ypsistou". Si tratta di un contesto liturgico ; non è la corte celeste, ma piuttosto l'assemblea del popolo di Dio, il raduno liturgico nel Tempio.

"Potenza" è una parola greca per designare il Signore (cf Mt 26,64).

Parla la Sap davanti a Dio e al suo popolo.

^ Autoinno (3-21)

è il corpo centrale del capitolo e si sviluppa in tre momenti.

A) Il primo momento descrive le origini della sap e la sua presa di possesso. E' uscita dalla bocca creatrice di Dio ed è quindi una variante della Parola ed è in rapporto con il cosmo.

"Come nube ho ricoperto la terra" : espressione abbastanza oscura. Sembra ci si debba riferire a Gn 2,6 dove si parla di un "flusso d'acqua" (in ebraico c'è un termine difficile "ed") che gli antichi interpretavano come nube.

La Sap non ha un ruolo creatore, è piuttosto una creatura ; il suo compito è piuttosto quello di aiutare la vita, di promuovere la fecondità della terra. La Vg ha ampliato questo

testo e la liturgia ne ha fatto anticamente una lettura mariologica : "Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam, ago in coelis feci ut oriretur lumen indeficiens".

- Uscita da Dio, la Sap abita nella totalità dell'universo. Si tratta di un dominio (cf "trono" v 4 "potere" v 11) universale : la Sap percorre e ispeziona il cosmo come un proprietario visita le sue terre. Cielo e terra, abisso e mare : quattro dimensioni. La Sap regna anche sul mondo degli uomini : "su ogni popolo e nazione ho preso dominio". Ma la reggia dov'è ?

Non sfugga il motivo di discesa e di concentrazione vissuto dalla Sapienza : dal cielo alla terra, dalla terra al paese di Israele.

A partire dal v 7 troviamo una accumulazione di termini che appartengono al vocabolario della storia sacra, tipici dell'azione redentrice di Dio : luogo di riposo, possesso, stabilirsi, tenda, eredità, Giacobbe, Israele, Sion, città amata, popolo glorioso, porzione del Signore. L'antico popolo di Dio diventa la sede privilegiata della Sapienza, è il luogo dove essa si "attenda", abita in risposta a una precisa disposizione del Signore.

Non deve neppure essere passata sotto silenzio la funzione liturgica della sapienza : "ho officiato nella tenda santa davanti a lui". Il minimo che si possa dire è che esiste una connessione tra culto e la sapienza ; essa non è solo parola che esce da Dio come proposta, è anche parola che ritorna a lui come risposta, come preghiera.

B) Crescita della Sapienza (13-17). La gloriosa, epopea della Sap prosegue mostrandoci la sua crescita quantitativa e qualitativa. Assistiamo ora ad un movimento inverso, quello della diffusione-espansione. Da Gerusalemme la Sap si irradia in tutta la terra di Israele. Si incontra una serie di nomi geografici : Libano ed Ermon (nord) ; Engaddi e Gerico sono in direzione est, mentre la pianura (regione pedemontana -Shefelah) richiama l'ovest.

Inoltre appare la simbolica vegetale : vengono menzionate diverse piante pregevoli per la loro maestosità e per il loro aroma : cedro, cipresso, palma, rosa, ulivo, platano e più sotto due piante che raffigurano anche Israele come popolo : il terebinto (cf Is 6,13) e la vite, classico simbolo della comunità del patto (Is 5 ; Ger 2,21 ; Es 15). Sono ricordate anche piante esotiche come il balsamo, cinnamomo (Cannella), incenso, storace = albero di origine semita dal cui fusto si estrae una gomma resinosa ; onice = minerale. Non si può escludere un certo sfoggio di cultura da parte del nostro autore. Quello che più importa è di percepire il senso globale : la Sapienza ha veramente compenetrato e aromatizzato Israele.

Non mancano nemmeno qui allusioni cultuali : "nuvola di incenso nella tenda" (15).

Dopo il v 17 la Vg aggiunge : "Ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei ; in me gratia omnis vitae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis".

C) Il terzo momento è costituito dal banchetto della Sapienza (18-21).

Motivo già incontrato in Pr 9. Anche il Sir lo adopera : "Essa gli andrà incontro come una madre, l'accoglierà come una vergine sposa ; lo nutrirà con il pane dell'intelligenza e l'acqua della sapienza gli darà da bere". L'invito è quindi ad avvicinarsi e a gustare i prodotti della Sapienza. Il tema del "ricordare la Sap" è tipico del Sir che ha incluso una sezione storica nella sua opera (cc 44-50).

Il v 20 non vuole indicare la povertà contenutistica della Sap ma piuttosto evidenziare il dinamismo che essa genera nell'uomo ; l'acquisizione della sapienza è un processo che non si conclude mai, è come un cibo del quale non ci si stanca mai, che non determina assuefazione ma stimola continuo appetito e desiderio.

Al v 21 troviamo la coppia verbale "ascoltare e compiere", due termini legati tradizionalmente alla Legge, la quale si ascolta mettendola in pratica. In questo modo viene preparato il passo successivo.

[^] *Interpretazione del discorso (22-27)*

a questo punto Ben Sira stesso interpreta il discorso della Sapienza ne svela la identità. La Sapienza non è altro che la Torah come insegnamento, legge di Dio al suo popolo, è la Parola di Dio al suo popolo con la mediazione di Mosè, diventata norma di vita.

Di più : si parla del "libro dell'alleanza del Dio Altissimo". Ormai la Bibbia di Israele è stata quasi interamente collezionata, la Rivelazione ha assunto forma scritta, diventando documento di fede dell'antico popolo di Dio. Il Giudaismo raccoglie questa preziosa eredità, e la utilizza nella liturgia sinagogale = assemblee di Giacobbe.

Sir 24,22 si ispira a Dt 33,4 : "Una legge ci ha ordinato Mosè, un'eredità è l'assemblea di Giacobbe".

Il discorso della Sap costruito da Ben Sira non è altro che un racconto della storia della Rivelazione, forse contro le seduzioni della cultura greca. La rivelazione si ha anzitutto nella creazione, la quale parla di Dio ; è presente nella storia degli uomini ("su ogni popolo e nazione ho preso dominio" 6b), ma in Israele ha un ruolo privilegiato da svolgere ; nel popolo di Dio abita la Parola, vi riposa, mette radici. "Insistendo lungo tutto il discorso sulla tenda e sul tempio, Ben Sira intende probabilmente sottolineare che la Sap che ha preso dimora in Giacobbe non è altro che la presenza di Dio in mezzo al suo popolo, presenza resasi manifesta nella storia della salvezza ... la Sap è presenza di Dio da accogliere" (Gilbert).

Israele riconosce la dignità che Dio gli ha conferito di essere "città amata, popolo glorioso, porzione del Signore, sua eredità" (11-12).

"Come avvenne questa identificazione ? La risposta sta nel ruolo onnicomprensivo che la Legge venne ad avere nella comunità postesilica. Essa era l'asse attorno a cui ruotava tutta la vita del popolo ebraico. L'identificazione però non fu univoca : la legge non esaurì l'insegnamento dei saggi ... il tema della Sap come comunicazione divina è un fatto teologico di grande importanza. E' una intuizione più feconda della semplice personificazione della Sapienza" (Murphy).

- Ben Sira magnifica poi la Sapienza = legge ricorrendo all'immagine del fiume maestoso, alimentato da quattro corsi d'acqua legati al "gan" delle origini come mostra Gn 2,10-14 : Tigri, Eufrate, Pison, Ghicon, più altri due inerenti alla esperienza storica di Israele : Nilo e Giordano.

Appaiono inoltre sullo sfondo tre stagioni : quella dei frutti nuovi che è la primavera, i giorni delle mietitura che fanno riferimento all'estate, i giorni della vendemmia corrispondenti all'autunno. Manca l'inverno freddo e sterile, stagione di siccità.

"Primo e ultimo" in 26 è un ebraismo per indicare la inesauribilità della fonte della sapienza. L'immagine acquatica riemerge al v 27. In termini altamente enfatici il Sir esalta il valore inestimabile della Torah nella e per la esistenza storica di Israele, la sua larghezza di pensiero, l'ampia concezione del vivere in essa contenuta. C'è tutto l'orgoglio ebraico ; "la vita dell'uomo ha i giorni contati ; ma i giorni di Israele sono senza numero" (Sir 37,25).

Il ruolo del saggio (28-32) : non è la sapienza che continua a parlare come erroneamente si ha anche nella Vg : "ego sapientia effudi flumina", ma è il maestro di sapienza che esibisce la sua testimonianza personale, parla di sé e del cammino percorso per arrivare là dove è pervenuto.

Rispetto al fiume imponente della Sap il saggio non è che un canale modesto che defluisce per irrigare un umile giardino ; quest'ultima immagine indica l'ambiente influenzato dal saggio, però è aperto alla pienezza ; il saggio cresce a contatto con la sapienza, matura

enormemente in conoscenze e autorevolezza. Questo significa l'immagine del canale che diventa fiume e mare. In 39,12 in un altro breve accenno autobiografico dice : "Esporò ancora le mie riflessioni, ne sono pieno come la luna a metà mese".

Poi l'immagine viene cambiata e dall'acqua si passa al simbolismo della luce, la quale cresce passando dall'aurora al meriggio.

In 24, 31 osa addirittura paragonare l'insegnamento del saggio al carisma della profezia, perché illumina e procede da Dio.

Qui Ben Sira, "borghese di Gerusalemme" (Duesberg) erige un monumento a se stesso ; corrisponde allo "ktema eis aei" di Tucidide a "exegi monumentum aere perennius" di Grazio. Si mostra ben consapevole del significato e della importanza del suo lavoro.

Esso possiede anche un valore sociale (cf 24,32) ; la cultura non è un bene da tesaurizzare per sé e da gestire in modo egoistico, ma piuttosto una ricchezza da condividere : "vedete, non ho lavorato solo per me ma per quanti cercano la dottrina" Idem in 33,18.

"E' apparsa sulla terra e ha vissuto tra gli uomini"

L'INNO ALLA SAPIENZA IN BARUC 3,9-4,4

Il libro di Baruc appartiene ai deuterocanonici (non compare nella BH) ed è uno scritto pseudoepigrafo, cioè falsamente attribuito al discepolo e collaboratore di Geremia.

Nei secoli precedenti Cristo (epoca intertestamentaria) la pseudonimia era un procedimento abituale in mezzo agli autori e Baruc risultò uno dei nomi preferiti come figura biblica prestigiosa ; non per nulla sotto il suo nome è pervenuta a noi in siriano una apocalisse non canonica.

L'analisi interna del Baruc canonico mostra trattarsi di un libro composito con pochi elementi di novità : "La cosa più originale è di incontrare nel breve spazio di questi capitoli la confluenza di tre o quattro tradizioni letterarie : liturgica, deuteronomica, sapienziale e profetica" (Alonso).

In concreto l'opera risulta di quattro pezzi eterogenei :

1. Una introduzione fittizia di carattere storico ; vuole ambientare il libro nel contesto dell'esilio babilonese : 1,1-14

2. Una confessione dei peccati, cioè un salmo penitenziale, una supplica collettiva per implorare il perdono di Dio. Già sappiamo che questo genere porta il nome di "Todah" e si è sviluppato ampiamente in epoca postesilica. Testo profondo per sentimento religioso : 1,15-3,8.

3. Meditazione sulla sapienza : il testo che ci interessa

4. Messaggio di consolazione, discorso di incoraggiamento e fiducia al popolo (4,5) e a Gerusalemme (4,30) : 4,5-5,9.

Nb ! Come si sa il c 6 di Baruc delle nostre Bibbie è costituito dalla "lettera di Ger", essa pure scritto apocrifo. Però nella LXX ha una collocazione autonoma e quindi viene computata come operetta biblica a parte.

- L'inno alla sap di Baruc 3,9-4,4 non presenta contenuti nuovi, ma si ispira a testi precedenti. Questo non significa che l'autore lavori con le forbici ; assume motivi sapienziali già noti ma li fonde e li rielabora in un impasto letterariamente e teologicamente gradevole.

^ *All'inizio (9-14)*

ritroviamo il linguaggio del Dt cioè l'invito all'ascolto. Per la legge del parallelismo ai "comandamenti della vita" corrisponde la "prudenza". Qui si anticipa già la conclusione del componimento : Sapienza - Legge.

La situazione presente (esilio o diaspora) è sotto il segno della morte (cf "invecchi, ti contaminai ; sei annoverato ... "). In Israele c'è una crisi di identità, il popolo ha perduto la percezione e la stima dei propri valori ("Tu hai abbandonato la fonte della Sapienza").

Però la conversione è possibile : basta apprendere la sapienza vera, cui è connesso il dono della vita.

^ *La caccia al tesoro della Sapienza (15-31)*

Qui l'autore dipende da Gb 28 da "cui" prende il tema della introvabilità e diversità della sapienza. Parla della grande ricerca della saggezza. Per raggiungerla si mobilitano diverse classi di persone : i grandi del potere politico, della finanza, gli artisti. Tutti però sono costretti a confessare il loro insuccesso.

Il nostro autore avanza riserve anche nei confronti della sapienza dei popoli : Canaan, Teman (Edom), i figli di Agar (Arabi) non sono reali detentori di sapienza. Tutto questo è detto ai vv 22-23 mentre 24-25 appaiono fuori contesto. I vv 26-28 mostrano che neppure la forza fisica e il valore dell'uomo bastano per raggiungere la sede della sapienza.

I vv 29-31 dipendono da Dt 30,11-13 (tema della Parola vicina) e si capiscono nel clima culturale dell'epoca : alcune apocalissi fanno salire al cielo i loro protagonisti per imparare un sapere arcano riguardante il cosmo e la storia da comunicare poi tramite degli scritti a persone iniziate. Per il nostro autore questo è impossibile : "Nessuno può conoscere la sua via o percorre i suoi sentieri".

^ *La risposta dell'autore (32-38)*

è identica a Gb 28 e Sir 1.

Dio è la sede della Sapienza, la possiede e la comunica. E' una sapienza immanente alla creazione, è diffusa nel cosmo, brilla nel creato.

I vv 34-35 sono indimenticabili : le stelle che occhieggiano nei cieli rispondono "eccoci" e fremono di gioia per il Creatore.

Il salmo 147, 4 afferma : "Egli conta il numero delle stelle e chiama ciascuna per nome". Qui incontriamo la risposta della creatura al creatore, la gioia dell'esistere come massima risposta.

Dalla sapienza cosmica si passa poi a considerare la Sapienza storica e qui come in Sir 24 Israele appare quale bacino collettore della saggezza ; viene chiamato "servo dei Signore e diletto".

Assai importante è il v 3,38 : "Per questo fu vista sulla terra e ha vissuto tra gli uomini. Si parla della coabitazione-convivenza della Sap con l'umanità.

La Itala (v 1) seguita dalla Vg traduce questo versetto identificando la Sap con il Messia ; "Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est".

^ In 4, 1-4

si incontra lo svelamento dell'enigma. Come in Sir 24,22 è la rivelazione di Dio all'uomo ; viene dall'alto, non dal basso, è dono, non conquista. Questa iniziativa di Dio ha poi assunto forma scritta e autoritativa nella Torah : "il libro dei decreti di Dio, la Legge che sussiste nei secoli".

Ecco la specificità di Israele, la sua grandezza-dignità, la sua beatitudine e la sua gloria : essere il popolo della rivelazione, aver ricevuto una comunicazione specialissima del disegno di Dio e del suo volere. L'adesione a questo patrimonio è condizione di vita. L'autore esorta pressantemente al recupero di questo valore : "ritorna Giacobbe, e accoglila, cammina allo splendore della sua luce".

Il v 3 si capisce bene come una messa in guardia nei confronti dell'ellenismo, seducente per uno strato della comunità giudaica, disposto al dialogo e a lasciar cadere qualcosa del patrimonio tradizionale : Non dare ed altri la tua gloria, né i tuoi privilegi a gente straniera". E conclude in forma di beatitudine : "Fortunati noi, o Israele, perché ciò che piace a Dio ci è stato rivelato".

- Oltre a Sir 24,27 e Baruc 4,1 vi è un terzo testo che identifica la sapienza con la Legge e si incontra in Dt 4,5-8. Potrebbe essere il primo in ordine cronologico, perché sembra risalire all'epoca dell'esilio : "... le osserverete e le metterete in pratica perché quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli, i quali, udendo parlare di tutte queste leggi, diranno : Questa grande nazione è il solo popolo saggio e intelligente ... "

"La legge è la volontà di Dio fatta parola e comunicata per ordinare la vita di un popolo nuovo, vale a dire è come una costituzione divina. E' parte di un'alleanza e in forza dell'alleanza Dio è vicino al suo popolo. L'alleanza è un pezzo di storia che raccoglie il passato dei benefici di Dio e inaugura un futuro esigente di corrispondenza umana ... I maestri o un gruppo considerevole di loro si dedicheranno d'ora in avanti a studiare o esporre la Legge. Nel libro di Daniele (una generazione posteriore a Ben Sira) il posto principale non lo occupano né i martiri né i guerrieri, ma i maestri, la cui attività principale è quella di promuovere la conversione cf Dn 12,3" (Alonso).

"IN ESSA C'È UNO SPIRITO ... " L'INNO DI SAP 7,22-8,1

Una parola sulla collocazione del pezzo : è il cuore dell'encomio della sapienza, quindi il paragrafo centrale del blocco dei cc 6-9.

E' un brano celebrativo degli attributi e degli effetti della sapienza, delle sue qualità e delle sue azioni.

Stilisticamente si ha una accumulazione di 21 aggettivi che corrispondono ad altrettanti epiteti del "pneuma sophias" (cf vv 22-23).

La cifra è senz'altro intenzionale perché è il prodotto di due fattori sacri : il 3 e il 7 numeri della perfezione. Non si tratta di un "puro esercizio di retorica" (Goodrick) ; bisogna invece accostare questo procedimento alla tecnica della litania, la quale tende a cogliere l'inaccessibile con la numerazione degli attributi.

Qui si rivela anche la dipendenza dell'autore dalla retorica greca ; l'aggettivazione ebraica infatti è quanto mai sobria, anzi povera.

I commentatori discutono se si tratti di una accumulazione incoerente di una semplice elencazione retorica oppure se esista un vero progresso. Si può solo osservare che l'aggettivo "amante del bene - philagaton" occupa la posizione centrale.

Dopo di che la descrizione prosegue attingendo immagini da diversi campi : quello dell'aria, dell'acqua e della luce (23-26).

Infine si accenna alla attività della sapienza.

- Ed ora passiamo al messaggio del testo. Gli autori hanno notato la somiglianza di questa pericope non solo con la stilistica greca, ma anche con il mondo greco dello Stoicismo, dove vengono impiegate qualità simili per elogiare il Nous e il Logos oppure il Bene ; il pezzo parallelo è l'inno a Zeus di Cleante.

cf E. DE PLACES, *Epithètes et attributs de la Sagesse* (Sg 7,22-23 et SVF I 557 ARNIM) in "Biblica" 1976 pp 414-419

Notare che l'autore parla dello "spirito delle sapienza = pneuma sophias". Esso "appartiene alla sfera del Dio personale e trascendente della Bibbia ; deve dunque essere della medesima natura" (Larcher). Non è sempre facile definire con esattezza il significato di ciascun attributo. "Lo pretendeva l'autore ? Impressione contraria" (Alonso). E' più importante l'effetto d'insieme, l'impressione globale rispetto ai singoli dettagli. Non conviene quindi logorarsi il cervello.

I vv 25-26 definiscono la genesis, l'origine divina della sapienza.

Essa è : vapore-soffio del potere di Dio (nel campo dell'aria)

emanazione-effluvio della gloria dell'Onnipotente (acqua)

riflesso della luce perenne, specchio della attività di Dio, immagine della sua bontà (luce).

Non si tratta tanto di definizioni rigorose dal punto di vista concettuale, ma di immagini suggestive per celebrare la simbiosi, la convivenza della sapienza con il mistero di Dio (cf "in comunione di vita con Dio" in 8,3). La sezione di Sap 6-9 ci fornisce altre definizioni della sapienza stessa :

7,12 "genitrice = genetrix di tutti i beni"

7,21 "Artefice = technitis di tutte le cose"

8,4 "miste = iniziata alla scienza di Dio e

come colei che sceglie = airtis le opere sue "

- I vv 7,27- 8,1 si occupano della attività della sapienza : essa è onnipotente, trasformatrice, governa l'universo secondo il modello educativo del "fortiter et suaviter".

"O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodisti,

attingens a fine usque ad finem,

fortiter suaviter disponensque omnia,

veni ad docendum nos viam prudentiae !" (Antiphona maior die 17 decembris)

Circa la attività della sapienza sull'uomo risuona suggestivo il testo : "attraverso le età entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti" (v27). Probabilmente l'autore vede i componenti del suo popolo nelle anime sante, amici e profeti ; donata a Israele popolo di santi (cf 18,9). La sapienza ha profondamente rinnovato l'esistenza del popolo. Infine i vv 29-30 ripropongono il tema della superiorità e ineguagliabilità della saggezza.

Si tratta nell'insieme di affermazioni molto belle, che portano al termine l'esplorazione dell'Israele biblico circa il mistero affascinante della Sophia.

GLI INNI ALLA SAPIENZA E IL NT

Cf R. CAVEDO, *Prefigurazioni dell'incarnazione nell'AT*, in "Credere oggi" 26 (1985) pp 17-30

Nella globalità della Bibbia la Sapienza teologica celebrata dagli inni assume nuova significazione. Questi pezzi di "teologia poetica" preparano il linguaggio del NT ed abbozzano schemi di pensiero che faranno propri gli autori del NT.

Ecco alcune esemplificazioni :

^ La nozione di sapienza cosmica, primizia dell'attività creatrice di Dio e testimone dell'opera ordinatrice del Signore può aver ispirato l'inno cristologico di Col 1,15-20.

Cristo, "immagine del Dio invisibile", richiama il testo di Sap 7,26 dove la Sapienza è cantata così : "riflesso della luce perenne, specchio senza macchia e immagine della sua bontà".

Da questo stesso testo dipende Ebr 1,3 quando nel prologo definisce il Figlio, Parola definitiva anche come "irradiazione della sua gloria"

Da Pr 8,22 dipendono i titoli dati a Cristo in Col 1,15 "primogenito di tutta la creazione" e "arche = principio" in 1,18b.

L'autore di Col vede in Cristo l'adempimento pieno di quanto gli antichi oracoli affermavano circa il ruolo della sapienza nella creazione. Mentre l'anteriorità della sapienza rispetto alla creazione che abbiamo incontrato in Pr 8,25-25 ; Sir 1,4 e 24,9 è riassunta nella frase "egli era prima di tutte le cose".

"Paolo attribuisce dunque a Cristo le prerogative che i Sapienziali conferivano alla saggezza nell'ordine della creazione. La ragione può essere il fatto che lo stesso giudaismo antico aveva visto nella sapienza di Pr 8,22 la Torah. Per Paolo, ciò che dà senso al reale, alla vita del mondo e degli uomini, ciò che ottiene la salvezza, non è più la Torah, ma il Cristo, sapienza di Dio in 1Cor 1,24 , giustizia, santificazione e redenzione (1Cor 1,30) , attraverso il quale tutto è fatto" (Gilbert).

^ Un'altra pagina di grande rilevanza dottrinale del NT cioè il "prologo di Giovanni" è debitrice nei confronti della corrente sapienziale dell'AT. Il prologo ha una struttura a spirale, precisamente a tre volute che corrispondono a :

- a) il Verbo presso Dio (1,1-4)
- b) il Logos presso gli uomini nella incarnazione (6-14)
- c) il Verbo nella vita dei credenti (15-18)

E' lo stesso movimento che registra Sir 24 a proposito della Sapienza (discesa e concentrazione). L'immagine della Sap che ha posto la "tenda" in Giacobbe (cf Sir 24,8 e Baruc 3,38) si ritrova in Gv 1,14 : "Sì, la Parola si è fatta carne e ha posto le sua tenda fra noi".

E' bello poter rilevare queste analogie profonde.

Anche Gv 3,13 "nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo" potrebbe dipendere da Bar 3,29-31.

^ Tuttavia anche per quanto si riferisce all'ambito sapienziale il rapporto tra i due testamenti non è solo di continuità e analogia ; è anche di rottura. Sir 24,23 vedeva nella Legge di Mosè l'identità stessa della sapienza, cosa che invece esclude Gv 1,17-18.

Non è la Legge antica il culmine della Rivelazione, ma Gesù Cristo parola piena e definitiva di Dio : "La Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia della verità per mezzo di Gesù Cristo è divenuta realtà. Dio nessuno l'ha visto mai ; il Figlio unigenito rivolto al seno del Padre lui lo ha rivelato".

Riportiamo come sintesi il pensiero di uno specialista : "La ripresa di temi sapienziali nel prologo significa che quanto in Gesù Cristo era dato appartiene all'uomo al fine di renderlo perfetto.

Sarebbe però abusivo dire che il prologo identifichi implicitamente il Verbo con la Sapienza ...

Non bisogna precipitarsi e credere troppo velocemente che gli autori del NT applichino ciò che i testi sapienziali dicono della Sapienza, come se Cristo fosse semplicemente ricalcato su questa sapienza.

Il mistero di Cristo non si lascia rinchiudere nelle parole che descrivono la sapienza. Queste parole possono aiutare a cogliere uno degli aspetti del mistero" (J. N. Aletti).

- A questo punto, dopo aver delineato la storia del movimento sapienziale e aver descritto la polivalente nozione di Hokmah, si potrebbero e dovrebbero prendere in esame alcuni "temi sapienziali", cioè i valori umani come vengono proposti e inculcati negli scritti della tradizione didattica.

Nella sua opera "La Sapienza in Israele" G. Von Rad dedica la terza parte alle "materie particolari dell'insegnamento" e tratta i seguenti argomenti :

- ^ Elementi di una padronanza della realtà

- ^ Vi è un tempo per ogni cosa ...

- ^ L'autorivelarsi della creazione

- ^ La polemica contro gli idoli

- ^ Sapienza e culto

- ^ Fiducia e avversità

- ^ La Sapienza di Gesù di Sirach

- ^ La determinazione divina dei tempi

Il Materiale di studio e di confronto certamente non manca.

A titolo esemplificativo ecco alcuni temi che si potrebbero elaborare

- ^ La condizione dell'uomo (Sir 17,1-19 ; 39,12-40,11)

- ^ Il valore della famiglia e dell'educazione (Pr 10,1 ; 13,1 ; 23,13 ; Sir 3,1-16)

- ^ La donna : angelo o demonio ? (Pr 2,16-19 ; 5,15-20 ; e 7 ; 31. 10-31 ; Sir 25,12-26,18)

- ^ La salute e la malattia (Sir 30,14-20 ; 37,9-15 ; 38,1-15)

- ^ La povertà (Pr 10,2 ; 14,20-31 ; 16,8 ; 19. 1. 4 ; 22,2. 16 ; 24,30-34 ; 30,7-9)

- ^ Ricchi e poveri (Sir 13,1-24 passim ; 35,14-26 ; 31,1-11)

- ^ La realtà della morte (Sir 38,16-23 ; 41,1-13)

ecc ... come il tema dell'amicizia, l'uso della parola, il galateo, la natura, la retribuzione, l'uso del tempo ...

La mancanza di tempo consiglia di battere una strada diversa, cioè di entrare all'interno del pentateuco sapienziale e di studiare i singoli libri nella loro fisionomia e nel loro significato.

Sarà sufficiente una semplice scheda per tracciare le generalità di Proverbi ed Ecclesiastico, mentre un discorso più attento e approfondito meritano certamente Qohelet, Giobbe e il libro della Sapienza. E' quanto abbiamo in animo di fare.

IL LIBRO DEI PROVERBI

"Il libro dei Proverbi è il più tipico delle letterature sapienziali di Israele" (BJ) "Il più rappresentativo dei sapienziali biblici.

In esso si incontrano le testimonianze più antiche e più raffinate dello stile letterario sapienziale, che assomigliano abbastanza ad esemplari di altre letterature, per es. quella dell'Egitto" (Vilchez).

In quest'opera si coglie la evoluzione del genere didattico nelle sue forme (da quelle più semplici a quelle più elaborate) e nei suoi contenuti (dai temi di sapienza popolare o borghese agli argomenti più profondi ed impegnativi. "Contiene senza dubbio l'essenza della sapienza israelitica con il suo duplice volto : quello della sapienza popolare anche se stilizzata dai saggi e quello della sapienza di scuola"(Vilchez).

- La tradizione testuale di Pr ci ha trasmesso una forma ebraica che presenta molte difficoltà di comprensione ; alcuni termini risultano quasi intraducibili e spesso manca un contesto che orienti a capire il loro significato. La versione greca si differenzia notevolmente dal TM e presenta notevoli aggiunte (circa 130 stichi).

La maggioranza delle varianti sembra intenzionale, quasi frutto - come si sostiene comunemente - di una interpretazione di tendenza haggadica.

Esse si trovano soprattutto nel manoscritto B.

"C'è da domandarsi se i LXX siano una specie di targum del TM oppure se sia legittimo pensare a una duplice Vorlage ebraica : una confluita nel TM e un'altra nella versione dei LXX. La Chiesa cattolica ha accolto e conservato sia il testo ebraico che il testo greco" (Bonora).

TITOLO DEL LIBRO

"Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re di Israele",
Abbiamo già visto che il termine ebraico "mashal" ha un ampio ventaglio di significati che vanno dal semplice detto popolare alla sentenza raffinata, alla parabola e alla allegoria.

L'attribuzione salomonica è un indizio della tradizione creata dall'Illuminismo salomonico e del prestigio di cui godeva il figlio di Davide nella corrente sapienziale. Del resto due collezioni sono ricondotte esplicitamente a Salomone (10,1-22,16 e cc 25-29) ; secondo gli studiosi rappresentano il polo di attrazione delle altre collezioni.

Il libro dei Pr concentra in effetti il prodotto del filone didattico di Israele, come il libro di Is condensa la profezia e il Salterio colleziona la poesia religiosa destinata alla preghiera.

Una catena di autori anonimi ha coniato e collezionato i proverbi biblici ; non sapremo mai chi sono, ma poco importa, perché ciò che resta è il prodotto finito e quello si può consumare, perché di solito eccellente.

COMPOSIZIONE DELL'OPERA

I proverbi non sono un'opera unitaria, un poema didattico con sviluppo concettuale, un trattato di buona condotta che obbedisca ad un piano regolatore. La struttura di superficie è data da sottotitoli che compaiono nel testo biblico stesso e che aprono le diverse sezioni. Il libro è eterogeneo e si presenta come una "collezione di collezioni" (TOB). La maggioranza degli autori propone una suddivisione in nove raccolte o parti. Le passeremo in rassegna, accennando anche al loro contenuto e all'epoca di composizione,

^ Prima Collezione (cc 1-9)

si apre con il titolo e propone il programma e lo scopo dell'intero libro. E' un'opera rivolta primariamente all'insegnamento : vedere i cinque infiniti finali dei primi versi.

"Il tema o argomento principale è l'invito che il padre fa al figlio ad acquisire la sapienza, cioè il buon senso e la prudenza della vita e a fuggire dai pericoli che accecano : le cattive compagnie e in particolare quella della 'donna straniera'. Predominano i consigli ...

Sono degni di rilievo i discorsi della sapienza personificata, che parla della sua propria origine e si raccomanda da sé (1,22-32 e 8,4-56) ; timidamente alza la voce 'Donna stoltezza' (9,16-18) ...

La forma letteraria è unica nella letteratura israelitica fino a questo momento ... lo spirito che si respira è profondamente religioso e jahvista. Tutti questi elementi sono decisivi per la datazione tardiva della collezione" (Vilchez). Siamo in epoca postesilica.

Caratteristico di questa sezione è l'uso dell'appellativo "beni" = figlio mio ; secondo qualche commentatore (Whybray) articola la collezione in dieci grandi paragrafi.

Per la fuga dai cattivi compagni cf 1,8-19 ; 4,10-19 ; 6,12-15

Per la messa in guardia contro la donna straniera si consulti : 2,16-22 ; 5,1-23 ; 6,20-35 ; c 7

Questa prima parte può essere vista come una grande introduzione generale all'opera intera, composta forse dallo stesso redattore finale ed editore del libro, "molto probabilmente verso la metà del secolo terzo aC" (Vilchez).

Il carattere recente di queste prima parte è documentato dalla evoluzione delle forme letterarie sapienziali e dal maturare dei temi, specie quello della i-postatizzazione di Hokmah.

^ Seconda collezione (10,1-22,16)

porta come titolo "Proverbi di Salomone". E' una raccolta eterogenea di sentenze, una antologia di brevi massime riunite senza un criterio coerente. Fin dal primo verso si avverte che siamo passati ad un altro mondo letterario ; dai componimenti della prima parte al verso corto di due emistichi. "Ogni proverbio sta a se, come unità indipendente, slegato dagli altri e senza contesto, cosa che rende più difficile l'interpretazione. E' possibile distinguere alcuni piccoli raggruppamenti di proverbi collegati da parole-richiamo o dal tema omogeneo" (Bonora).

Complessivamente abbiamo e che fare con 376 sentenze, che concernono per lo più la vita morale : "ve ne sono di ingegnose ed acute, però in buona parte ci risultano convenzionali e monotone" (Alonso).

Sono per lo più delle massime, i consigli sono rari. La materia è eterogenea e si estende alla vita intera nelle sue varie circostanze ed aspetti. Predomina il pragmatico e il profano sul religioso.

"I temi trattati sono i più vari, numerosi come i fatti e le situazioni della vita quotidiana. Domina sempre il desiderio di cogliere nel mondo un ordine e di elaborare di conseguenza,

norme di comportamento per il saggio che vuole vivere in sintonia con il cosmo e con l'umanità. Sovrana fonte di sapienza è sempre la riflessione sull'esperienza" (Bonora).

Dato il carattere isolato delle massime, è difficile trattenere la attenzione in una lettura cursiva e continuata del testo ; aiuta di più spigolare qua e là e assaporare una ad una le singole massime. Questa prima raccolta salomonica è uno dei pilastri del libro intero ; sopra la sua relativamente alta datazione esiste convergenza di pareri.

^ *Terza collezione (22,17-24,22)*

porta come titolo "proverbi dei saggi = massime dei maestri".

Questo terzo libro potrebbe essere del V-IV secolo aC date le sue caratteristiche tipicamente "scolastiche". E' una collezione di 30 proverbi, "corrispondente - come dice Garbini - a un mese lunare".

"In rapporto alla seconda sezione lo stile cambia notevolmente ; ai distici seguono strofe di 4 versi ; predomina l'uso della seconda persona come è proprio dei consigli. Ciò che non cambia è la nota di varietà ed eterogeneità nel contenuto" (Alonso).

"E' uno stile che sembra riflettere da vicino la relazione tra maestro e alunno. Questa raccolta ha tutte le caratteristiche di un manuale scolastico su svariati argomenti.

Particolarmente grazioso e raffinato è il quadretto sull'ubriacone (23,29-35) descritto con pathos e fine ironia. L'arte poetica è più elevata che nel libro II ; notevole è l'uso di squisite metafore" (Bonora).

Gli autori hanno intravisto una parentela tra 22,17-23,11 con l'opera della sapienza egizia che porta come titolo "Istruzione o insegnamento di Amenemope" (1000-600 aC). Il parere dominante è che Pr sia posteriore ad Amenemope e che dipenda letterariamente da essa, benché non in modo servile.

^ *Quarta collezione (24,23-34)*

"Anche queste sono parole dei saggi". Seconda breve collezione di massime di maestri, molto simile alla precedente. Spicca il ritratto del pigro in 24,30-34.

^ *Quinta collezione (cc 25-29)*

Secondo la soprascritta, della cui attendibilità non vi è ragione di dubitare, "Anche questi sono proverbi di Salomone, trascritti dagli uomini di Ezechia re di Giuda".

E' la seconda collezione salomonica e la parentela con la prima è evidente. La sapienza di Israele si arricchisce con l'apporto probabile dei fuggitivi di Samaria. La collezione è databile dunque verso il 700 aC.

Comprende 128 sentenze tra le più felici di tutta l'opera. Osserva Vilchez : "Leggere Pr 25-27 è una delizia. In questi capitoli si incontrano i proverbi più puri in forma e contenuto. Vi trabocca la sapienza popolare in una forma perfetta. Sono bellissimi i proverbi che utilizzano fenomeni atmosferici della natura come termini di paragone. Predominano i distici con parallelismo antitetico".

Circa i contenuti possiamo rilevare l'interesse per la persona del re data l'origine delle collezione alla corte di Ezechia.

"La prima parte (cc 25-27) contiene la più antica presentazione sapienziale della dottrina della retribuzione, intesa nel senso che ad ogni atto segue una conseguenza proporzionata per connessione quasi automatica, in obbedienza a leggi universali poste da Jahvè (tale teoria è

chiamata dai tedeschi Tat-Ergehen-Zusammenhang). Si tratta di una constatazione derivata dall'esperienza, non di un Vergeltungsdogma, cioè di una teoria generale della retribuzione elevata a dogma.

Leggiamo ad es Prv 26,27 : 'Chi scava una fossa vi cadrà dentro, e chi rotola una pietra, gli ricadrà addosso'.

L'uomo è punito dalle sue stesse azioni, le quali riversano su di lui il male che egli vuole fare agli altri" (Bonora).

I cc 28-29 (seconda parte della collezione) sembrano "aver di mira anzitutto studenti che aspirano a cariche pubbliche" (Lemaire). Infatti più accentuato è l'interesse per la condotta sociale, pubblica, e rilevante è l'enfasi religiosa : sono frequenti le allusioni al Signore, si inculca la osservanza della Legge e si contrappongono i malvagi ai giusti. Chi è saggio edifica la società, incrementa il benessere e la prosperità della comunità intera.

^ Sesta collezione (30,1-14)

Gli ultimi due cc del libro dei Pr sono costituiti da massime varie. "Probabilmente vanno attribuiti ad un redattore di epoca postesilica, che li ha aggiunti come appendici al resto del libro, attingendo anche a materiale preesilico. Contengono quattro appendici" (Bonora).

La prima (30,1-14) contiene i "detti di Agur figlio di Iakè, da Massa". "Abbiamo qui una breve raccolta di detti d'uno straniero, di uno di quei figli d'Oriente la cui saggezza gode molta stima ... può darsi che Agur sia un personaggio immaginario, ma l'averlo messo in scena testimonia che la sapienza trascende i confini del popolo eletto ; essa è universale e bisogna accogliere la verità ovunque si trovi"(BCC).

Questa prima appendice è definita da D. Cox "un dialogo tra uno scettico e un credente ... l'intera sezione è dominata da una certa nota di indipendenza e di astrazione intellettuale che fa pensare ai tratti più di un manuale di esercizi (textbook exercise) di 'prò e contro' che un reale sforzo di affrontare un problema".

In ogni modo non deve sfuggire quella essenziale e magnifica preghiera contenuta in 30,7-9. Come è piena di equilibrio, di buon senso !

^ Settima collezione (30,15-33)

non porta titolo. E' una litania di proverbi numerici del tipo $x + 1$.

Per questo si distingue dal resto. Sono pensieri di autentica ispirazione letteraria. "L'ambiente originario sembra essere il deserto per la serie di animali che appaiono in così pochi versetti" (Vilchez).

"Proverbi numerici, molto sofisticati, idonei ad esprimere lo stupore di fronte ai misteri della vita e la curiosità del poeta pensatore" (Bonora).

^ Ottava collezione (31,1-9)

questa terza appendice è un'altra collezione di pensieri di un sapiente non israelita ; "parole di Lemuel, re di Massa, che sua madre gli insegnò",

"Riflette la tipica saggezza di un amministratore o di un responsabile della comunità. E' una istruzione attribuita alla madre per conferire ai consigli un carattere familiare. Chi è responsabile della comunità deve giudicare in modo obiettivo e non lasciarsi fuorviare da nulla : sono portati due esempi di tentazioni - il sesso e il vino - che possono far perdere la lucidità e l'equilibrio necessari in chi ha una responsabilità sociale" (Bonora).

^ Nona collezione (31,10-31)

è il celebre poemetto sulla "donna forte - la femme de caractère". E' l'elogio della donna virtuosa, utile per capire la concezione ebraica della femminilità. E' un "superbo poema, senz'altro il miglior poema alfabetico dell'AT" (Pfeiffer).

Si tratta di un carme alfabetico ; ognuno dei 22 versetti del poema comincia con una delle 22 lettere dell'alfabeto ebraico. La serie alfabetica ha un valore beneaugurante (Garbini). Tutto l'alfabeto è necessario per tessere le lodi della donna ideale, quasi a dire che non ci sono parole sufficienti per cantare l'elogio della sua persona.

La collocazione però di questo componimento al termine del libro dei Pr suggerisce di vedere in esso qualcosa di più di un testo riguardante la figura della donna. In realtà questo ritratto di donna perfetta "personifica la sapienza, sia quella secolare sia quella religiosa. Con questo ritratto vivo e incarnato della sapienza il redattore finale ha costruito un parallelo ai cc 1-9. Nei primi cc ricorreva di continuo l'invito a cercare la sapienza ; dopo il lungo percorso attraverso tutto il libro, ecco la immagine viva della vera sapienza nella figura di una donna eccellente" (Bonora).

SIGNIFICATO DELL'OPERA

Non esiste una dottrina del libro dei Proverbi. Il compendio delle singole sezioni mostra la molteplicità e variabilità dei temi. La sua composizione si deve a una catena anonima di saggi che pazientemente hanno raccolto come pietre preziose le sentenze che si ripetevano in mezzo al popolo e nelle scuole e alle quali hanno dato loro stessi un apporto.

"Il libro dei Pr e soprattutto lo spirito che lo ha visto nascere hanno prestato un servizio inestimabile : quello di colmare il distacco tra la sfera sacra e quella profana del mondo. I sapienti proclamano, senza erigere cattedra di dottori, il sacro e il religioso della natura e la naturalezza del religioso. La sapienza che costituisce l'uomo che lo guida e lo conduce, si scopre che è un dono di Dio. Per questo ha senso parlare di umanesimo credente dei saggi dell'Antico Oriente e di Israele in particolare. Ieri come oggi è vero che 'l'abbondanza dei saggi è la salvezza del mondo' (Sap 6,24)" (Vilchez)

- G. BERNINI, *Proverbi* (NVB) Roma 1978
- D. COX, *Proverbs*, Wilmington 1982
- O. PLOEGER, *Sprüche Salomos (Proverbia) (BKAT XVII)*, Neukirchen-Vluyin 1984
- L. ALONSO SCHOEKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales. I. Proverbios*, Madrid - - Cristiandad 1984
- A. BONORA, *Il libro dei Proverbi*, in 5/11 Messaggio della Salvezza, Gli "Scritti" dell'AT, LDC Torino - Leumann 1985 pp 32 - 51.

IL LIBRO DEL SIRACIDE

Il libro del Sir rappresenta come l'opera sorella dei Proverbi, una sintesi della sapienza tradizionale ebraica, però in un'epoca posteriore di circa due secoli. A. M. DUBARLE titola giustamente il libro : "Ben Sirah e l'inventario di una eredità", "Ben Sira si presenta come un sapiente di Israele ; forse lo si può definire 'il sapiente di Israele', che conclude la serie dei sapienti residenti nella comunità di Gerusalemme del postesilio" (Festorazzi).

Dopo le sfide lanciate da Gb e da Qoh quest'opera significa un ritorno nel solco della tradizione, nel canale della ortodossia, è un lavoro di assestamento e di riflusso ; "lo specchio della fedeltà ebraica" (BCC) prima della crisi maccabaica.

I NOMI DEL LIBRO

L'opera porta nella tradizione un duplice nome, Ecclesiastico o Siracide. Ecclesiastico è il titolo che proviene dalla tradizione latina : "Ecclesiasticus liber" = libro della chiesa, della assemblea.

Lo si trova dopo l'epoca di Cipriano (III secolo) e così viene chiamato nella Vetus Latina. Il nome gli deriva dall'uso : l'opera infatti veniva impiegata come una specie di catechismo, di manuale nella istruzione dei catecumeni, specie per la loro formazione morale ; in effetti il libro si raccomanda per la ricchezza dei contenuti pratici.

Può essere utile a questo riguardo ascoltare il parere di GIROLAMO nel suo "Prologus in libris Salomonis". Cultore della "hebraica veritas", Girolamo pone il Sir tra i deuterocanonici e così si esprime :

"Fertur et panàretos Iesu filii Sirach liber et alius (=Sapientia Salomonis), quorum priorem et hebraicum repperi, non Ecclesiasticum ut apud Latinos sed Parabolas praenotatum ... legit quidem Ecclesia sed inter canonicas Scripturas non recipit ... (eos) legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam".

- SIRACIDE è invece l'appellativo moderno a partire dal titolo greco : "Sophia Sirach". Così infatti si firma l'autore in 50,27 : "Una dottrina di sapienza e di scienza ha condensato in questo libro Gesù figlio di Sirach, figlio di Eleazaro di Gerusalemme, che ha riversato come pioggia la sapienza del cuore "sophian apo kardias autou". Cf nel prologo del traduttore : "mio nonno Gesù".

Ambedue i nomi possono essere impiegati.

LA SITUAZIONE TESTUALE

Come tante altre opere della Bibbia che hanno attraversato le generazioni ebraiche e cristiane, anche il Sir è un libro travagliato, dalla complessa trasmissione testuale.

L'opera è stata composta e scritta in ebraico agli inizi del secondo secolo aC, forse verso il 180, ma pur essendo un compendio della saggezza tradizionale di Israele, non venne ritenuta canonica dal Giudaismo ufficiale, rabbinico ; per questo con il passar del tempo l'originale ebraico è andato perduto, non troppo presto però, se, come abbiamo visto, Girolamo (morto nel 420) ha potuto consultare un manoscritto ebraico.

^ Testo ebraico del Siracide

dei fortunati ritrovamenti hanno permesso agli studiosi di ricostruire quasi per intero (per 3/5) l'originale ebraico.

Alla fine del secolo scorso (1896) nella geniza (= ripostiglio dove si mettevano i manoscritti logori del testo biblico) della sinagoga karaita del Cairo un professore di Cambridge, S. SCHECHTER, riconosce alcuni frammenti del Sir in ebraico ; inizia la riscoperta, del testo ebraico, prima ignoto.

Altri frammenti sono stati scoperti in tempi più recenti nella esplorazione delle grotte di Qumran (la 2 e la 11)

Ancora in tempi più vicini a noi altri elementi sono venuti a luce a Masada (anno 1964), l'ultima roccaforte giudaica a cadere nelle mani dei Romani.

Tutto questo materiale riproduce evidentemente solo la base consonantica del testo, perché essendo stato ripudiato come testo canonico dal Giudaismo, il Sir non ha potuto usufruire del lavoro di vocalizzazione dei Masoreti. Ad ogni modo "le scoperte e gli studi recenti mostrano il valore superiore del testo ebraico" (Alonso).

Cf F. BOCCACCIO e G. BERARDI, *Ecclesiasticus. Textus hebraeus secundum fragmenta reperta*, PIB Roma 1976

[^] *Testo greco*

e pervenuto a noi in duplice recensione. La recensione CORTA = Greco I è trasmessa principalmente dai grandi manoscritti unciali (A B S); quella LUNGA si trova principalmente nel manoscritto 248 scritto in minuscolo-cursivo = Greco II.

I due stati del testo riflettono probabilmente due edizioni diverse di uno stesso originale ebraico. Nel 1965 Joseph Ziegler ha pubblicato l'edizione critica del testo greco di Ben Sira.

TRADUTTORE E AUTORE

L'Eccli è l'unico libro della Bibbia, di cui conosciamo abbastanza bene autore e traduttore, che stanno in rapporto di nonno - nipote. Ci è ben noto il prologo dell'opera dovuto appunto al traduttore, che sceso in Egitto nel 132 aC e "fermatosi ivi alquanto", "ha ritenuto opportuno adoperarsi con diligenza e fatica per tradurlo", "dopo avervi dedicate molte veglie e studi", "per quelli che sono di fuori ... per coloro che all'estero intendano istruirsi conformando i propri costumi per vivere secondo la Legge".

Altamente elogiativo il suo giudizio di valore circa lo scritto del nonno cf "dopo aver scoperto che lo scritto è di grande valore educativo".

- Per conoscere poi l'autore possiamo percorrere tre strade. Secondo la testimonianza del nipote, Gesù figlio di Sirach è un uomo che "si è dedicato lungamente alla lettura della Legge, dei profeti e degli altri libri dei padri, conseguendo una notevole competenza" (cf il prologo)

Il Sir stesso ci viene poi incontro e pur non essendo l'opera di carattere autobiografico, fornisce ugualmente alcune preziose informazioni personali. In 24,28-32 già ci ha confidato il suo cammino nella acquisizione della sapienza, la consapevolezza che possiede circa il ruolo sociale del saggio insieme alla convinzione di sopravvivere alla sua opera.

In 33,16-18 aggiunge alla riflessione teologica sopra i piani di Dio una confessione sopra il proprio lavoro; egli si considera come l'ultimo arrivato (èschatos) di una lunga serie di sapienti. Nondimeno ha vegliato, si è impegnato e raccogliere ciò che gli altri hanno dimenticato (come uno spigolatore al tempo della mietitura, come un racimolatore dietro i vendemmiatori).

Ma con la benedizione di Dio è arrivato per primo, ha sorpassato gli altri e con quegli avanzi è riuscito a riempire il suo tino.

"Due vie vengono percorse da Ben Sira per raccogliere la sapienza che egli vuole comunicare al suo popolo: la prima è la ricerca sulla esperienza di fede di Israele, racchiusa nei libri sacri; la seconda è la esperienza personale dell'autore" (Festorezzi).

Effettivamente in 34,9-12 il Siracide accenna ai viaggi che ha compiuto e ai pericoli che ha corso. A contatto con culture diverse si è arricchito il suo patrimonio di esperienza, e con ciò di sapienza, sicché può dire con fierezza: "il mio sapere è più delle mie parole" (34,11).

Aggiunge in 39,12 : "Esporrò ancora le mie riflessioni, ne sono pieno come la luna a metà mese".

E' un uomo che ha molto da dire, non riesce a contenere dentro tutto lo scibile che ha accumulato. Una bella pagina autobiografica compare anche in 51,12-30 ma si discute della sua autenticità, visto che si trova dopo la fine dell'opera. Rimane in ogni caso un testo pregevole per cogliere la identità del saggio e la pratica delle scuole sapienziali nel giudaismo.

- Una terza via per accedere alla conoscenza del Sir è senz'altro la globalità della sua opera, perché ogni libro è figlio del suo autore e creato a sua immagine e somiglianza. Nell'elogio dello scriba in 39,1-11 siamo sicuri di incontrare l'autoritratto del Sir anche se il testo non è riportato alla prima persona. Erige un monumento a sé stesso e mostra di avere una concezione profetica della figura del maestro.

50, 27 dice che il Sir era di Gerusalemme ; ha quindi la mentalità del cittadino della capitale che guarda con distacco e sussiego i provinciali ... "Sembra aver condotto nell'insieme, una vita di tranquillo benessere, attorniato da una donna scelta giudiziosamente (36,21-25) e da figli che egli educa alla maniera forte per evitare delusioni in futuro (30,7-13 ; 42,5). Il tono dei suoi avvertimenti (33,19) permette di supporre che egli occupasse a Gerusalemme qualche alta funzione (39,4), forse nell'organismo che aveva allora il compito di governare la città e il paese sotto la responsabilità del sommo sacerdote.

Malgrado tuttavia la sua devozione per il Tempio, il sacerdozio e i culto (50,5-21) niente permette di affermare che egli fosse prete" (TOB).

E' uno scrittore consapevole del suo ruolo, orgoglioso di appartenere a "un popolo glorioso, porzione del Signore, sua eredità". Egli incarna la figura evangelica dello scriba che "sa trarre dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie" (Mt 13,52). Però in lui il vecchio prevale sul nuovo ; il suo libro è il prodotto di un conservatore lucido, "livre de raison d'un bourgeois de Jerusalem" (la definizione è di Duesberg-Fransen) .

- Possiede una "incisiva coscienza di sé" (Smend) che lo distingue dagli altri saggi dell'AT. E' un intellettuale illuminato e credente che ricorre ripetutamente alla preghiera : cf "Signore e padre e Dio della mia vita" (23,1. 4). Anche in 36,1-17 appare una bella preghiera per la riunificazione del disperso popolo di Dio, pezzo di spiritualità giudaica, ma si discute della sua autenticità. Insieme alla fede però sostiene anche il valore della ragione, del senso, del criterio.

E' un uomo legato al tempio e alla sua liturgia, sostenitore degli ambienti sacerdotali. I riferimenti al culto sono frequenti nell'opera : cf 7, 29-31 e lo straordinario elogio tributato ad Aronne capostipite del sacerdozio (45,6-22) come anche il medaglione riservato all'ottimo sacerdote Simone in 50,1-24. L'autore va a nozze quando può parlare della liturgia ... però è contrario ad una riduzione culturale delle fede e nella linea dei profeti difende la connessione essenziale culto- giustizia : si legga il valido brano di 34,18 - 35,24.

Si può dire qualcosa della sua vita privata ?

Aristocratico di Gerusalemme, aveva una sposa stimata e rispettata (36,24), il che tuttavia non gli ha impedito di sparare delle bordate antifemministe (25,12-26,18).

Aveva figlie che devono avergli procurato qualche grattacapo, malgrado la sua severa educazione (7,24 ; 22,6 ; 42,9).

La sua opera è anche un manuale di galateo : si veda, il testo su come comportarsi a tavola in 31,12 - 32,13. Difende il valore delle famiglie ed inculca il rispetto verso la autorità dei genitori e dei vecchi : 25,3-6. Aveva anche schiavi e il giudizio che ha espresso sul fenomeno della schiavitù ferisce il nostro senso della dignità dell'uomo, ma riflette la situazione di un'epoca : 33,25-33.

Vissuto nella agiatezza, ha avvertito anche lui la condizione miserevole dell'uomo e ha sentito la paura della morte : "O morte, come è amaro il tuo pensiero per l'uomo che vive sereno nella sua agiatezza, per l'uomo senza assilli e fortunato in tutto, ancora in grado di gustare il cibo !" (41,1). In lui non vi è alcuna attesa di vita eterna.

IL PIANO DELL'OPERA

"Parla di tutto e di tutti senza seguire un ordine sistematico" (BCC). "Non si impone nessun piano rigoroso" (TOB), "La frammentarietà del libro ha scoraggiato parecchi studiosi dal tentarne una suddivisione" (Marietti). "E' difficile parlare di una struttura nel Siracide. Esso si presenta, come un insieme di detti e riflessioni sapienziali sugli argomenti più disparati : un vero bilancio della tradizione sapienziale" (Festerazzi).

Dobbiamo accontentarci : dopo il prologo del traduttore abbiamo una prima parte (cc 1-23) aperta dall'inno alla Sapienza e al Timor di Dio.

Anche la seconda parte (cc 24-50) inizia con l'autoelogio della sap. Il c 51 comprende due appendici : un cantico di azione di grazie e un poemetto sulla ricerca della sapienza.

Gli studi dunque effettuati finora non hanno ancora permesso di individuare una distribuzione ragionata del materiale, una struttura rivelativa.

Meritano comunque attenzione due sezioni all'interno della seconda parte.

A) La prima è dedicata alla gloria di Dio nella natura, è il "cantico delle creature" composto dal Sir e corrisponde a 42,15-43,33.

"Voglio ricordare le opere del Signore e descrivere quanto ho visto ... ha ordinato le meraviglie della sua sapienza perché egli è da sempre e per sempre ... quanto sono amabili tutte le sue opere. E appena una scintilla se ne può osservare !"

L'autore canta il sole, araldo di Dio, la luna regina delle feste e delle stagioni, le stelle sentinelle del cielo, l'arcobaleno aureola di gloria, l'immenso mare ed altri fenomeni naturali.

Per il nostro autore "l'abitudine è la grande nemica della meraviglia" (BCC) ; egli vuole trasmettere sorpresa nei confronti dell'opera di Dio. Per questo diventa poeta, assume la lode intrinseca, obiettiva che le creature tributano a Dio e la fa diventare attraverso la parola poetica lode libera, cordiale, consapevole ...

Dio infatti ha dato all'uomo "come settimo dono il linguaggio che interpreta le opere del Signore" (glossa incorporata al testo greco di Sir 17,4). "Mostrò loro le sue meraviglie, perché si fissassero in esse, perché lodassero il suo santo nome e raccontassero la grandezza delle sue opere" (Sir 17,7-8).

Contemporaneamente l'autore avverte della necessità del silenzio davanti all'opera del Signore : "Potremmo dire molte cose e mai finiremmo ; ma per concludere : Egli è tutto ! Come potremmo avere la forza per lodarlo ? ... nel glorificare il Signore esaltatelo quanto potete, perché anche più alto sarà. Nell'innalzarlo, moltiplicate la vostra forza, non stancatevi perché mai finirete. Chi lo ha contemplato e lo descriverà ? Chi può magnificarlo come egli è ?" (43,27-31)

B) La seconda sezione (cc 44-50) ben la conosciamo per i numerosi riferimenti effettuati. E' dedicata alle opere dell'uomo, più esattamente ai grandi della storia di Israele. Per questo il Sir viene chiamato anche il "libro dei padri", il "De viris illustribus" della Bibbia.

"Facciamo dunque l'elogio degli uomini illustri, dei nostri antenati per generazione, il Signore ha profuso in essi la gloria ... di loro alcuni lasciarono un nome che ancora è ricordato con lode. Nella loro discendenza dimora una preziosa eredità, i loro nipoti... i popoli parlano della loro sapienza, l'assemblea ne proclama le lodi !"

Non narra la storia alla maniera degli antichi autori, ma compone una serie di profili dei personaggi più rappresentativi del passato di Israele. Bisogna onestamente riconoscere che l'impeto iniziale non lo sorregge molto nel seguito del lavoro ; compone dei ritratti abbastanza modesti, dimessi, come ne è capace, compendiando per lo più i dati provenienti dalle antiche tradizioni. I suoi personaggi risultano privi di spessore. Sono chiaramente privilegiate le figure di Aronne e di Simone ; strano il suo completo silenzio sulla figura di Esdra che tanta parte ha avuto nella storia e tradizione postesilica.

Ad ogni modo registriamo questo bisogno di memoria da parte dell'Israele del dopoesilio e le scelta che fa il maestro di sapienza di non produrre solo insegnamenti, ma di preporre anche esempi. L'invito implicito è a rispecchiarsi in questi grandi personaggi del passato.

EPOCA DELLA COMPOSIZIONE E SUO SCOPO

Sono senz'altro i primi decenni del II secolo aC. Siamo nel periodo in cui la comunità giudaica passa dal dominio dei Lagidi/Tolomei a quello dei Seleucidi, inizialmente il cambiamento è inavvertito, successivamente ci sarà un rapido deteriorarsi della situazione che determinerà a partire dall'anno 166 la sollevazione maccabaica.

E' il momento in cui l'ellenismo preme per fare il suo ingresso in ambiente giudaico, con un appoggio all'interno stesso della comunità, la quale risulta attraversata e lacerata da due tendenze opposte : l'anima ecumenica del giudaismo aperta al nuovo, al confronto e al dialogo e la tendenza conservatrice, centripeta, che vede nelle nuove idee e costumi uno slittamento pericoloso ed un compromesso con lo "spirito del mondo" in netta antitesi con le esigenze della Torah.

Ricordiamo comunque che i libri dei Maccabei ci consegnano le ragioni dei vincitori.

Ben Sira, spirito equilibrato, non rifiuta di fare buona accoglienza e qualche idea greca, come ad es alcune concezioni stoiche ; è tuttavia cosciente che questo movimento culturale nuovo presenta notevoli pericoli e ambiguità e quindi domanda di stare all'erta.

A partire da questa situazione storica si capiscono suggerimenti di questo tipo : "Guai ai cuori pavidi e alle mani indolenti e al peccatore che cammina su due strade. Guai a voi che avete perduto la pazienza, che farete quando il Signore verrà a visitarvi ?" (2,12-14).

- Il momento storico aiuta a capire anche la finalità dell'opera. Altrimenti un libro nasce morto, cioè anacronistico. Di fronte ai richiami seducenti della cultura greca il Sir ha una preoccupazione emergente : preservare il patrimonio morale e religioso di Israele, esaltare il tesoro della sua tradizione spirituale. Compone una lunga meditazione sulla fedeltà ebraica come un appello ai suoi contemporanei.

"Egli cerca di convincere i suoi correligionari che Isr, il quale possiede nella legge rivelata l'autentica sapienza, non ha nulla da invidiare alle conquiste reali ma ambigue del pensiero e

della civiltà greca. Egli realizza il suo proposito mediante una sintesi della Sapienza tradizionale approfondita nella sua esperienza" (TOB).

Nel Sir è palese lo sforzo di conservazione e di attualizzazione. Reinterpreta le nozioni di sapienza, Timor, Kairòs (tempo opportuno in 39, 16), la voce del cosmo e il messaggio della storia.

Il tono dell'opera è fondamentalmente positivo, ottimista (non è ancora arrivata l'ora della prova del periodo maccabeo) a parte qualche pagina sulla morte (40,1-11 ; 41,1-4) ; qui è piuttosto qoheletiano, ma con la morte è difficile scherzare ... non vi è alcun barlume di speranza escatologica : "Quando nascete, nascete per la maledizione, quando morirete, ereditarete la maledizione. Quanto è dalla terra, ritornerà alla terra"

- Ci possiamo congedare da lui con l'invito che egli lascia a noi suoi lontani lettori e discepoli : "Ascoltatemi figli santi e crescete come una pianta di rose in un torrente. Come incenso spandete un buon profumo, fiorite come il giglio, spargete profumo e intonate un canto di lode ; benedite il Signore per tutte le sue opere" (39,13-14).

cf A. MINISSALE, *Siracide (NVB 23)* Ed Paoline Roma 1980

- G. L. PRATO, *Il problema della Teodicea in Ben Sira*, AnBib 65 - PIB Roma 1975

- F. FESTORAZZI, *Il libro del Siracide*, In 5/11 messaggio della salvezza. Gli "Scritti" dell'AT, LBC - Torino 1985 pp 157 - 182

- M. GILBERT, *Introduction au livre de Ben Sira ou Siracide ou Ecclesiastique*, PIB dispense ROMA 1985/86

IL LIBRO DEL QOHELET

PREMESSA

Il libro di Qohèlet è l'opera più sconcertante non solo della letteratura sapienziale, ma dell'intero Antico Testamento.

Ad una lettura in superficie, le sue affermazioni sulla inutilità di tutte le cose, sul non-senso del vivere lasciano sorpreso e disorientato il lettore familiare della Bibbia.

Lo sconcerto nasce anche davanti ai ripetuti inviti a godersi la vita, a spremere da esse tutto il piacere che è possibile.

Questo carattere provocatorio del testo spiega i giudizi degli investigatori nei suoi confronti, Ne riporto un campionario.

"Un piccolo scritto di Voltaire sperduto in una biblioteca di teologia" : così Ernesto RENAN, che nella sua "Storia del popolo di Israele" ha dedicato a Qohèlet il c XV dell'opera', formulando osservazioni acutissime, anche se rivedibili in alcuni aspetti, nello sforzo di penetrare il messaggio dal di dentro.

"Un capolavoro di nichilismo esistenziale. Potrebbe in certe sue parti averlo scritto un ateo" (Balducci).

"Un'opera secolare, un libro inquietante" (Bruno Maggioni).

"Il libro degli assurdi" (Pennacchini)

"Un'opera, forse la più radicale dell'AT" (Festorazzi),

Qualcuno vede in Qoh addirittura il manuale dell'ateo e dell'agnostico.

Solo uno studio in profondità di questo libretto potrà verificare o meno la giustizia e la intelligenza dei giudizi espressi ; la consonanza degli autori è comunque indicativa, della impressione immediata che l'opera suscita nei destinatari. Si tratta in effetti di un'opera che nel panorama del pensiero di Israele "si distingue per le sue opinioni decisamente anticonformiste" (Alonso).

Uno dei libri "più originali e più attraenti che esistano in qualunque lingua, in nessun altro luogo si nota come qui la stranezza, le varietà, l'imprevisto del genio ebraico" (Renan).

Un'opera che per la sua impostazione ed il suo linguaggio risulta assai vicina alla corrente esistenzialista moderna, fa vibrare l'uomo di oggi nelle sue crisi, nella sua ricerca travagliata di senso.

Il laico Ceronetti, che di Qohèlet ha effettuato una stimolante traduzione con una efficace presentazione, ci avverte che aprire Qoh è come tenere tra le mani un "ferro rovente" ; è materiale che scotta, è un dossier scomodo che forse si preferirebbe archiviare tra i beni sacri e intoccabili. Invece è un'opera che fa bella mostra di sé nel canone biblico e chiede di essere accostata e capita ; per ragioni di cultura e per ragioni di fede.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Questo libretto biblico tenuto in quarantena e mal capito dalla esegesi dei Padri e degli autori medievali, ha conosciuto invece un revival di interesse da parte della scienza biblica moderna che si è buttata a pesce nell'analisi di questo testo. E l'interesse continua.

- D. BUZY, *L'Ecclésiaste (Bible Pirot-Clamer VI)*, Paris 1946
- W. ZIMMERLI, *Das Buch des Prodiges Salomo (ATD 16,1)* Gottingen 1962
- A. BARUCC, *Ecclésiaste (Qohèlet)*. Paris 1968
- A. BARUCC, *Qohèlet*, BDS IX, Paris 1977, 671-674
- J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohelet*, Paris 1955
- E. GLASSER, *Le procès du bonheur*, (LD 61), Paris 1970
- L. A. SCHOEKEL, *Eclesiastès y Sabiduria*, Madrid 1974
- A. MAILLOT, *La contestation, Commentaire de l'Ecclésiaste*, Lyon 1971
- A. LAUHA, *Kohelet (BKAT 19)*, Neukirchen 1978
- N. LOHFINK, *Kohèlet (NEB)* Wurzburg 1980
- G. CERONETTI, *Qohelet o l'Ecclesiaste*, Torino 1980

A carattere più divulgativo si possono consultare i seguenti testi :

- B. PENNACCHINI, *Qohelet ovvero il libro degli assurdi*, in "Euntes docete" 1977/3 pp 491-510
- B. MAGGIONI, *La contestazione sapienziale nella Bibbia, Giobbe e Qohelet*, Cittadella Assisi 1979
- F. FESTORAZZI, *Gli orientamenti attuali dell'esegesi di Qohelet*, in R. FABRIS. Problemi e prospettive di scienze bibliche, Queriniana Brescia 1981
- F. FESTORAZZI, *Qoelet*, in *5/11 messaggio della salvezza*. Gli "Scritti" dell'AT. LDC 1985 pp 82-119

- M. CIMOSA, *La contestazione sapienziale di Giobbe e Qoelet*, in "Parole di vita" 4/1985 pp 40-45

IL NOME

Passiamo ora a illustrare le generalità dell'opera, cioè le questioni introduttive, che ci aiutano ad accostarci progressivamente al messaggio del testo e incominciamo a spiegare il titolo del libro.

Il termine "qohèlet" è grammaticalmente in ebraico un participio attivo femminile (come la forma "mebassèret" in Is 40, 9).

Alla radice della parola vi è il termine "qahal", che significa assemblea.

La parola designa dunque una funzione in rapporto ad una assemblea ; ma quale funzione e quale assemblea ?

- Il titolo dell'opera è "Dibre Qohelet" = parole, quindi discorso.

Non è quindi una funzione di governo, di presidenza ma piuttosto di parola, di magistero, di insegnamento. Qohelet significa predicatore, oratore, parlatore. Già Girolamo lo definiva "contionator" e Lutero nella sua celebre traduzione della Bibbia rendeva il termine con "Der Prediger", cosa ancora oggi seguita nell'uso tedesco.

Davanti a quale e in nome di quale assemblea parla il nostro autore ? Non sembra trattarsi di una riunione liturgica e neppure del popolo di Israele in quanto tale, benché il termine "qahal" designi Israele in assemblea per il patto. E' piuttosto l'assemblea umana il vasto pubblico, il grande uditorio per il quale il nostro sapiente parla.

Il libro si presenta in effetti come una "meditazione sulla condizione umana" (BCC).

Qohelet non è perciò il nome dell'autore reale, ma uno pseudonimo a indicare un ruolo. La parola ECCLESIASTE con cui viene pure designato non è altro che la traduzione fedelissima del termine ebraico in greco. Vi si ritrova infatti la radice "ekklesia" che in origine designa appunto una assemblea.

Però, osserva giustamente Ceronetti, "c'è nell'Ecclesiaste un odore di chiesa che non conviene a Qoh e nella sua presunta funzione di predicatore c'è un diabolico errore, perché Qoh è un sussurrare all'orecchio, una riflessione silenziosa, non un Lutero né un Savonarola, che si 'sbracciano' urlando dall'alto del loro pulpito".

IL PROBLEMA DELL'AUTORE

Tutto quello che di lui sappiamo è raccolto nel suo libro, non esiste nessun'altra fonte di informazioni, Nella misura in cui un'opera rivela l'artista ed un libro è espressione del mondo interiore, spirituale di uno scrittore, noi possiamo accostarci a Qoh.

L'opera è inconfondibilmente personale ; si lascia riconoscere immediatamente per il suo linguaggio e per i suoi temi, anche se non sapremo mai il nome dell'autore che ha avuto il coraggio di darla alla luce.

- A dire il vero il libretto di Qoh incorpora la testimonianza resa a Qoh da un'altra persona, che dai commentatori viene genericamente chiamata redattore od editore del libro ed anche "epiloghista" a motivo della collocazione del pezzo al finale dell'opera.

Questa "nota dell'editore" corrisponde a 12,9-14 :

^ "L'autore viene definito "saggio" (hakam) ; è lui pure un "maître a penser" di Israele, "ascoltò, meditò e compose un gran numero di massime = meshalim".

^ "Oltre essere saggio, insegnò anche la scienza al popolo". Il sapiente sappiamo che non giova solo a se stesso, ma riveste un ruolo sociale, comunica il patrimonio della sua cultura. Il termine " 'am = popolo" non sembra avere qui una particolare risonanza democratica di gente umile, sprovveduta che finalmente può accedere alla cultura.

^ "Qoh cercò di trovare piacevoli (hepes) detti e scrisse con esattezza parole di verità". E' un giudizio altamente lusinghiero sulla forma del testo (vi appare forse l'ideale del "miscere utile dolci") e sul suo contenuto "parole di verità". E' uno che va alla sostanza delle cose.

^ Però la sostanza, è aggressiva : "le parole dei saggi sono pungoli ; come chiodi piantati le raccolte di autori". Il libro è scomodo, graffiante, Qoh talora adopera le unghie, mostra gli artigli.

^ "Esse sono date da un solo pastore" ? frase oscura per noi, enigmatica. Alcuni vi ravvisano una allusione a Salomone, autore fittizio dell'opera e che il Cantico descrive come un "re pastore" ; altri invece interpretano il passo come riferito a Dio, il quale ispira e alimenta tutti i saggi.

Questo accenno potrebbe essere un'eco delle discussioni certamente sollevate dall'opera al suo apparire e forse anche della controversia circa la sua canonicità. Tutto l'epilogo nel suo insieme ha l'aria di essere un tentativo di legittimazione del libretto, manifesta il proposito di farlo passare, una specie di "imprimatur" che lo consacra. L'epilogo "difende la ortodossia del libro e sconsiglia perfino la introduzione di nuovi manuali" (Lohfink).

^ Il v 12,12 risulta particolarmente gradito. "Un ultimo avviso, figlio mio, bada bene ; i libri si moltiplicano senza fine, ma il molto studio affatica la carne". Chissà cosa direbbe oggi ! "La carta è stanca" (Ceronetti). Prendiamolo come un invito alla concentrazione invece che alla dispersione, ad andare in profondità invece che in estensione ; non multa sed multum !

^ Conclusione del discorso. La TILC traduce ; "In fin dei conti una sola cosa è importante : Credi in Dio e osserva i suoi comandamenti. E questo solo vale per ogni uomo". L'editore sembra cogliere l'essenziale dell'opera nel principio del "timor Domini".

Avrà letto il Qoh ? Non pare proprio che il timor Domini sia la "summa" del pensiero di Qohelet. La frase è quasi certamente un tentativo di ricondurre l'opera nell'alveo della sapienza tradizionale, ortodossa, stemperando lo choc che il libro ha certamente determinato al suo apparire.

- L'AUTORE REALE quale è passato nell'opera è un uomo in crisi. Profondamente insoddisfatto della sapienza tradizionale, ha il coraggio di rimescolare le carte e di andare controcorrente. Cita i proverbi della tradizione ma è tutt'altro che pago del pensiero trasmesso ; è decisamente anticonformista e proprio per questo suo atteggiamento ha acquisito fama imperitura, è diventato un bestseller.

"Paradossalmente Qoh che nega la sopravvivenza del nome, ha conosciuto una fama universale" (Alonso).

Von Rad lo chiama "ribelle solitario" ; è un uomo disincantato, disilluso, insofferente delle ovvietà, delle risposte troppo facili, è una persona alla ricerca di senso. "Egli ormai ha smarrito la pace della sapienza proverbiale e non riesce a scoprire un valido argomento per ritrovarla. Sotto la scorza ironica e limpida del suo messaggio si accende un'ansia più profonda di quella di Giobbe" (Ravasi).

"In lui la sapienza entra in conflitto con se stessa ed "in modo viscerale, appassionato se potessimo parlare di una passione fredda. Il suo punto di ebollizione però sta a molti gradi" (Alonso).

Nell'insieme "ecco una delle personalità più affascinanti e più 'scomode' della sapienza biblica" (Ravasi).

- L'AUTORE FITTIZIO è Salomone. Il suo nome esplicitamente non appare, ma viene indicato come "figlio di Davide, re in Gerusalemme". Così nel titolo in 1,1. In 1,12 poi incomincia una appassionata confessione autobiografica, una amara e globale autocritica, che investe tutti gli aspetti dell'esistenza e sbocca in un bilancio fallimentare. Salomone ha sbagliato tutto, ha fallito il bersaglio della vita.

"Il disprezzo scritturale per i diritti d'autore è scandaloso" (Ceronetti). Non si tratta di questo. La pseudonimia, pseudoepigrafia è un segno dei tempi : equivale e conferire autorevolezza all'opera. Non sfugga in questo caso l'audacia della attribuzione salomonica : essa ha qualcosa di irriverente, di dissacrante nei confronti di una prestigiosa e indiscussa figura. Il patrono del genere sapienziale, il Saggio per antonomasia deve riconoscere il fiasco completo della sua attività, l'insuccesso della sua vita (1,12-2,26). E' il colmo ! Qoh è in realtà la caricatura di Salomone, "la maschera di Salomone" (Ceronetti).

LA FORMA LETTERARIA DI QUOHÈLET

Come si presenta questo libretto, questa, "deliziosa fantasia filosofica ?" (Renan) A che cosa lo paragoneremo ?

Percorrendo il testo ci si accorge subito di essere lontani da un pensiero sistematico, da una logica rigorosa tipo occidentale, che proceda per via dimostrativa coi piedi di piombo. "Come in altri libri sapienziali ... il pensiero va e viene, si riprende e si corregge. Non vi è un piano definito, ma si tratta di variazioni su di un unico tema, quello della vanità delle cose umane affermato all'inizio e alla fine del libro" (BJ)

La riflessione di Qoh è proposta in forma di narrazione autobiografica ; egli registra le sue impressioni, riporta le sue osservazioni, così come l'istante presente gli suggerisce ; non c'è un piano determinato, ma l'opera cresce per giustapposizione.

Si è potuto parlare giustamente di "fluidità psicologica" a proposito di Qoh, partendo dall'andamento incoerente e disordinato del testo. Da essa "derivano i contrasti che rendono difficile la comprensione del libro" (Festorazzi).

- Se dovessimo cercare un genere letterario con cui catalogare questa operetta, una categoria libraria in cui inserirla, il termine più indovinato è la parola DIARIO. Scrive Alonso Schokel : "Impossibile verificare come l'autore compose la sua opera. Posti di fronte al compito di illustrare il suo aspetto-forma, penseremmo volentieri ad un diario o quaderno di riflessioni. In nessun giorno il tema è stabilito e nessun tema impone un volume prefissato ; un motivo può tornare in variazioni e metamorfosi, non si escludono interferenze tematiche".

Si conoscono nella storia, della letteratura due tipi classici di diari. Quello in cui l'autore tenta di oggettivare la propria esperienza esprimendola come un racconto, una nuova invenzione della sua vita. Questo è un diario di forma narrativa. Il secondo tipo è a carattere riflessivo : è quello in cui un autore esprime solo il senso - quotidiano ma anche generale - della sua esistenza attraverso la lente dei suoi pensieri e dei suoi sentimenti.

Quello di Qoh è in parte narrativo, ma soprattutto riflessivo, può essere considerato un serbatoio fondamentale di riflessioni ; sotto certi aspetti assomiglia ad uno zibaldone.

Il titolo che Cesare Pavese ha lasciato per il suo diario di uomo tormentato, mi pare definisca a meraviglia l'indole e il contenuto di Qoh.

Anche questo libriccino biblico può essere intitolato : "Il mestiere di vivere". E' questo in effetti il problema di Qoh : come vivere e sopravvivere. La fatica della vita. Come dare senso e questa vicenda umana che ci è toccata in sorte ; c'è un significato globale nella vita dell'uomo e del mondo, quali sono i valori sui quali puntare, per i quali arrischiare e lottare ? Chi è interessato a questa ricerca si metta a fianco di Qohelet.

IL PROBLEMA DELLA STRUTTURA

Forma letteraria di un testo e struttura di esso sono due problemi che si richiamano a vicenda, la seconda dipende dalla prima. Il carattere frammentario di Qoh rende problematico identificare una organizzazione ragionata del materiale al suo interno.

"L'enigma della sfinge : la struttura del libro di Qoh", così Wright.

Nel 1875 F. Delitzsch ha pronunciato per primo la maledizione : "Tutti i tentativi per mostrare nell'opera, non solamente una unità di ispirazione, ma un processo genetico e una struttura organica hanno fatto fallimento fino al presente e lo faranno ancora per l'avvenire".

Si ha secondo Barucq una "penosa impressione di disordine" ; si tratta di "pensieri espressi in un quaderno" (Gordis), di "dimostrazioni caleidoscopiche" (Maillot).

"Il ragionamento procede a sbalzi... non è tanto la sequenza logica, quanto un legame derivante da associazione mentale ... non procede linearmente, ma come seguendo le maglie di una rete con frequenti andirivieni" (Sacchi)

cf F. SACCHI, *Ecclesiaste* (NVB), EP Roma 1971.

- In passato quando la esegesi aveva la mania di ricostruire il processo genetico dei singoli libri biblici, quasi fosse l'unico criterio di comprensione di un testo, il carattere discontinuo di Qoh veniva spiegato con la teoria dei molti autori. L'unità dell'opera è stata contestata per primo da C. Siegfried (anno 1898) che vedeva in Qoh la presenza addirittura di nove mani ; poi prosegue A. McNeile (1904 ; quattro mani), G. A. Barton (1904 : tre mani) ; E. Podechard (1912 : quattro mani) ; Buzy (1946 : 4 mani) ; A. Loda (1950 : quattro mani). La teoria più accreditata, è stata quella dei quattro autori : il Qoh vero e proprio, l'epiloghista, il "pio = hasid" ed il "sapiente = hakam".

"Dobbiamo dire che questa posizione è oggi superata : essa ha il grave difetto di non tener conto del genere letterario del libro, come pure del suo carattere filosofico-religioso e della psicologia dell'autore" (Di Fonzo). Giusta l'osservazione di Alonso Schokel : "Non si è capito dividendolo in strisce che nella mente tormentata dell'autore la sapienza entrava in conflitto con se stessa". Dello stesso parere è anche Paolo Bacchi : "Oggi la critica è sostanzialmente orientata verso il riconoscimento dell'unità dell'opera ... anche noi riteniamo che solo l'epilogo (12,9-14) sia certamente di un discepolo. Del prologo riteniamo che solo il primo versetto sia estraneo a Qoh ; non è altro che il titolo dell'opera. Già 2 e 3 non possono non appartenere all'autore".

- Esclusa quindi l'ipotesi della pluralità di menì per spiegare il disordine del libro, e con ciò affermata l'unità d'autore, torniamo alla domanda di partenza. C'è un piano regolatore nei "Pensieri di Qoh" ? un problema affrontato da tutti i commentari scientifici dell'opera con dovizie di argomenti e di ricerca ; le conclusioni però sono parecchio divergenti tra loro sia per carenza di metodo nell'indagine che per la obiettiva complessità del libro.

Riporto (senza eccessiva convinzione) due recenti tentativi di strutturare l'opera a titolo esemplificativo.

^ E. GLASSER nel suo commento del 1970 preferisce parlare di "movimento letterario" più che di struttura in senso rigoroso e così articola il testo :

Prologo (1,4-11)

Introduzione e proposito dell'autore : 1,12-18

I° movimento (2,1-26) : analizza ciò che è presentato come l'esperienza personale di Qoh toccando la felicità ; 2,1 annuncia il soggetto.

I vv 24b-26 annunciano il tema delle sezione seguente

II° movimento (3,1-9,10) : espone le ricerca di Qoh sulla felicità degli altri uomini : la sua realtà e il suo legame con la saggezza e la giustizia. E' tracciato un bilancio di tutta la ricerca.

I vv 9,7-10 annunciano il tema dell'ultima sezione.

III° movimento (9,11-12,7) : esorta a realizzare il senso immediato scoperta nel corso dell'analisi e inchiesta precedenti a proposito dell'esistenza umana. Esso consiste nel cogliere senza ritardo ogni istante di benessere, ogni frammento di felicità.

^ Dieci anni dopo (1980) l'esegeta tedesco Rorbert LOHFINK individua in Qoh questo pieno generale :

Dopo alcuni versetti di apertura (1,1-3) si trova una cosmologia (1,4-11) che considera nell'universo l'eterno ritorno delle cose ; per Qoh è un aspetto positivo del mondo.

Segue una antropologia (1,12-3,15) che fa misurare all'uomo la sua piccolezza ed opacità di un universo troppo grande per lui. Gli fa sondare la vanità di tutte le cose per finalmente lasciar fiorire in lui il 'timore di Dio'.

Questi dati si verificano anzitutto in una "critica della società" (3,16-6,10) e poi in una critica ideologica (6,11-9,6), dove Qoh attacca uno alla volta dieci principi della sapienza tradizionale e li rifiuta in nome della esperienza ...

Infine dopo questa parte negativa Qoh propone un'etica (9,7-12,7) che sviluppa i principi positivi della condotta : rallegrarsi e gioire della vita, ma anche essere attivi ed energici nella misura del possibile.

Al centro di questa costruzione ed inserita nella "critica della società" si trova una critica della religione (4,17-5,6).

Il libro di Qoh termina con due aggiunte redazionali che si sforzano di conciliare il lettore con delle idee talora provocanti.

- Un piano predeterminato nell'opera non sembra esserci ed è inutile voler coartare Qoh in un movimento di logica formale, filosofica.

Un certo dinamismo è indubbio : il componimento iniziale di apertura (1,4-11), la ricerca-confessione personale (1,12-2,26), il carme finale "alla sera di una vita" (BCC) sono certamente dei pezzi strutturanti, ma che ci sia un messaggio nella distribuzione globale del materiale al di là dei singoli enunciati, insomma una struttura rivelativa, non è dato ancora di poterlo affermare con sicurezza.

IL LINGUAGGIO DI QOH

L'autore è un pensatore acuto, si interroga sul senso della vita, ma non è un uomo di soli pensieri ; è un uomo anche di sentimenti, di passioni e di pulsioni, è artista del linguaggio, è poeta, adopera volentieri metafore, crea espressioni originali.

Il messaggio di Qoh non è affidato al razioicinio, figlio della logica formale, ma piuttosto alla intuizione, sollecitata dalla forza evocatrice delle immagini, che diventano trasparenti ed assumono spesso vigore di simboli, e in quanto tali, secondo l'espressione indovinata di Paul Ricoeur, "danno a pensare".

Gianfranco Ravasi sintetizza così lo stile di Qoh : "Qoh resta indimenticabile per il suo stile originalissimo. La nudità del dettato, una lingua aristocratica ma intrisa di forme popolari, idiomatiche o dialettali, una poesia tutta cose, che va dritta alla radice dei problemi senza lirismi gratuiti, l'insofferenza per la stupidità e la volgarità ... il realismo disincantato di questo libretto appartenente agli inizi del secondo secolo aC, fanno di Qoh una meditazione che lascia nell'anima e nella esistenza di ogni lettore una traccia difficilmente cancellabile".

- Volendo essere un po' meno generici, possiamo individuare nell'opera le seguenti caratteristiche letterarie, questi aspetti del linguaggio.

^ Il tono dell'opera è fondamentalmente quello della melanconia. Una nota di pessimismo lo attraversa per intero, temperato qua e là dalla considerazione che nonostante tutto val la pena di vivere, perché non mancano le gioie semplici ; questi tentativi non sono certo sufficienti a riscattare il libro da una concezione sostanzialmente "rassegnata" dell'esistenza. Opera leopardiana, sotto questo aspetto.

^ Un secondo aspetto si riferisce al vocabolario prediletto da Qoh. Questo autore biblico ha coniato espressioni che non si possono più dimenticare, tali da rendere inconfondibile la sua opera : "vanità nelle vanità" ; "niente di nuovo sotto il sole" ; "che vantaggio c'è ?" ; "pascere il vento" ; "c'è un tempo per ... " ecc

^ Oltre agli aforismi e alle massime uniche nel suo genere, oltre alle constatazioni e ai suggerimenti (tutti sottogeneri della letteratura sapienziale), Qoh si riconosce anche per la presenza di alcuni componimenti scaglionati qua e là nel quaderno dei suoi pensieri, dalla fisionomia intensamente personale :

a) quello sulla "vanità delle cose o la legge dell'eterno ritorno" : è il componimento di apertura in 14-11

b) quello sui "contrari o opposti nella vita dell'uomo" in 3,2-8

c) "Alla ricerca di cosa è meglio" in 7,1-8

d) e soprattutto la celeberrima "allegoria della vecchiaia" in 12,1-7

Da tutti questi ingredienti nasce un prodotto nuovo, che non trova paralleli nel mondo biblico e nello stesso panorama letterario antico.

E' un' "opera che deve dimostrare quanta libertà di spirito regnasse nella società ebraica" (Lattes).

QUANDO È NATO QOHELET ?

L'epoca di composizione è senz'altro postesilica anche se la data precisa è impossibile a determinarsi (e neppure importante il farlo).

Gli argomenti per situarlo nel dopo-esilio sono sostanzialmente due.

^ Il primo è di lingua e vocabolario.

Così scriveva GROTIUS "Opera omnia", Amsterdam 1679 :

"Ego tamen Salomonis esse non puto, sed scriptum serius, sub illius regis, tanquam poenitentia ducti, nomine. Argumentum eius rei hebeo multa vocabula quae non alibi quam in Daniele, Esdra et Chaldeis interpretibus reperias".

"La lingua è qui evidentemente il criterio più importante ... certo la lingua del libro è moderna, ma è poco tinta di aramaismo ; il libro quasi impossibile ad essere tradotto in siriano. Quello a cui questo ebraico assomiglia è la Mishnah ... per la lingua il Qoh appare il più recente dei libri biblici, il più vicino al Talmud" (Renan).

Dubito che i filologi dell'ebraismo siano oggi disposti a sottoscrivere questo giudizio di Renan ; è comunque indiscusso la tinta "moderna" di questa lingua, diversa dall'ebraico classico dell'epoca preesilica,

^ Un secondo argomento è deducibile dal contenuto dell'opera. Si tratta di un libro di contestazione, che "conduce al vertice il processo di critica attraversato dalla sapienze nel postesilio" (Festorazzi).

E' una rimessa in discussione dei valori acquisiti, della sapienza tradizionale. Logico che venga dopo il tempo felice delle sicurezze inattaccabili.

Il pensiero rivela una fondamentale matrice ebraica dell'opera, anche se non mancano contatti con l'ambiente greco.

Come estremi di datazione si possono prendere il 320 - 190 aC, cioè epoca dei Tolomei di Egitto. Fu un periodo sostanzialmente tranquillo, in cui l'ebraismo incominciò ad entrare in contatto con la cultura greca, subendone il fascino e attraversando la tentazione di perdere la sua identità. Ormai Israele non attende più nulla da Dio, sta appiattendosi sull'esistente ; l'opera sembra testimoniare questa crisi.

"L'autore di questo opuscolo così poco comune ha dovuto vivere prima del 190/180 aC. Egli ha assistito all'incontro della vecchia saggezza orientale con il mondo greco, incontro che non è stato senza urto ... Egli ha tentato una sintesi cercando nella tradizione una risposta alla sfida della cultura e della società greca, pur prendendo da queste tutto ciò che poteva assimilare. Si trovano tracce del suo tentativo perfino nel pensiero e nello stile tutto impregnato di concetti filosofici greci, ma di cui la parte maggiore sono forgiati a partire dalla lingua del mercato e del commercio : egli oscilla tra la poesia e la prosa, associa il piano della diatriba greca a quello della palindromia ebraica. E il suo ebraico evoca più di una volta delle sonorità della lingua greca" (Ska).

IL MOTTO DEL LIBRO E IL COMPONENTO DI APERTURA

"Vanità delle vanità, dice Qohelet, vanità delle vanità, tutto è vanità".

Celeberrima sentenza passata alla storia e teoria assunta come messaggio onnicomprensivo dell'opera. "E' l'alfa e l'omega del libro" (Ceronetti), la massima che incornicia il volume, la grande inclusione, il formidabile bicornio in 1,2 e 12,8.

Cosa significa esattamente ?

HAVEL è parola ebraica che significa soffio, vapore, alito, fumo.

Il salmo 94,11 parla di "pensieri fumosi" : "Il Signore conosce i pensieri dell'uomo : non sono che un soffio". La LXX traduce con "atmis" e le altre versioni greche non canoniche con "mataiôtés = vanità, inconsistenza". E' anche il nome del secondo figlio di Adamo (cf Gn 4, 2), per cui si potrebbe giocare sui termini e commentare : "Che profitto c'è per Adamo se tutto è Abele ?" Lo fa del resto il salmo 39,12 : "Ogni uomo non è che un soffio".

Alphonse Maillot traduce con convinzione : "Fragilità absolue" ; il geniale e scrupoloso Martin Buber ha "Dunst der Dunste" = vapore dei vapori. "La più esatta traduzione di "hàvel" credo sia il latino 'labes', crollo, caduta, labilità, fluire. La vita, tutta la vita, tutto l'essere, visti come un immenso, infinito, perpetuo crollo" (Ceronetti)

Si tratta chiaramente di una metafora, di una immagine, dietro la quale ci sta tutta una concezione-convinzione di vita : ci vengono in mente parole come inconsistenza, non senso, senso del vuoto, assenza di significato, "bluff", inattività del tutto, il niente ...

Girolamo sempre buon filologo osserva : "quod nos possumus vaporem fumi et auram tenuem, quae cito resolvitur appellare".

Il Loretz indica la Mesopotamia come patria di origine della nozione ; al termine "habel" corrisponde la parola "sarù"

"Ciò che lega il mondo ebraico a quello mesopotamico è la sconsolata visione della morte e dell'al di là. La vita dell'uomo e tutto ciò che egli possa compiere sarà sempre hebel e sarù, perché l'uomo è destinato alla morte" (Sacchi).

- L'espressione ha valore di superlativo assoluto. Come "cantico dei cantici" indica il più sublime poema d'amore, così "vanità delle vanità" equivale a totale non senso, compendia "gli assurdi nella vita dell'uomo" (Pennacchini).

E' un termine prediletto dall'autore che lo usa 37 volte nel suo libretto, è certamente una parola chiave. "Ouverture dell'opera, nocciolo-nucleo e conclusione". "La parola ritorna senza stancarsi come un ritornello, a conclusione di osservazioni particolari ; apre e chiude il libro di cui forma certamente la tesi essenziale" (Dubarle).

Però non è un concetto onnicomprensivo, la parola sintesi per capire tutto Qoh, il quale è questo ma anche altro. "Benché non sia strettamente il tema o il motto del libro, ha qualcosa del riassunto, del compendio. E' una sentenza che orienta la lettura" (Alonso).

Tossiamo vedere in questa sentenza il "diapason" dell'opera, ciò che conferisce al libretto la sua intonazione particolare. E' infatti scaglionata opportunamente lungo tutti i capitoli come un riemergere della sensazione di fondo al termine delle singole esperienze e la si ritrova - come si diceva - alla conclusione della meditazione di Qoh in 12,8. Il fatto di incontrarla anche in chiusura potrebbe far pensare che il discorso sia rimasto fermo, stagnante, abbia continuamente girato attorno a se stesso. Questo non è vero, non si tratta di un semplice ritorno al punto di partenza. La stessa sentenza riespressa al termine della ricerca possiede un senso diverso rispetto all'inizio : c'è una consapevolezza, maggiore, una percezione più acuta della realtà. Dopo aver indagato a mente lucida, si può dire che è la impressione maggiore che permane.

- Il v 1,3 pone in termini interrogativi il "problema di Qoh", il motivo e l'oggetto della sua ricerca : "Quale utilità ricava l'uomo da tutto l'affanno per cui fatica sotto il sole ?"

Vantaggio si dice in ebr "yitròn". Corrisponde a "guadagno - interesse - tornaconto".

Affanno si dice "amal" ; è il lavoro come fatica, travaglio, sofferenza.

"Sotto il sole" è altra locuzione amata da Qoh ; non indica semplicemente la condizione terrena dell'uomo (come l'espressione parallela 'sotto il cielo' cf 1,13), ma anche l'ottica, la prospettiva di Qoh. L'orizzonte di questo pensatore è fondamentalmente immanentista, propone una concezione intraterrena della realtà.

Il problema suscitato è squisitamente antropologico : val la pena vivere ? Ha e fa senso la vita ? "L'Ecclesiaste ou que vaut la vie ? "Il problema è impostato negli schemi del pensiero ebraico circa il rapporto lavoro- frutti, la vita è un immenso e fervido cantiere ; l'investimento funziona ? Oppure l'uomo è una passione inutile ? " (Sartre nell'opera "L'essere e il niente").

Il componimento di apertura (1,4-11)

Dopo aver lanciato il sasso nello stagno, il pensatore-poeta non nasconde la mano, cioè non elude il problema, ma incomincia la sua riflessione contemplando la "legge dell'eterno ritorno" il "moto perpetuo delle cose" l'esistenza del cosmo e dell'uomo è vittima di un cerchio infrangibile. E' uno sguardo che abbraccia tutto l'orizzonte sotto il sole e tutte le generazioni umane per affermare il principio della disillusione.

Stilisticamente la ripetizione di identiche parole e costruzioni vuole riprodurre la monotonia di tutto ciò che esiste.

Il prologo si lascia, dividere in due strofe.

^ Nella prima strofa (4-7) domina il tema cosmico. Nella natura c'è un ciclo che instancabilmente si ripete. Sfila sotto i nostri occhi una quaterna di elementi : la terra immobile, il sole, il vento e l'acqua.

La terra è identica nonostante il succedersi delle generazioni umane che la popolano e la abitano : ogni generazione umana è uguale alla precedente, è un altro gruppo umano ma non diverso. Cambiano gli attori, ma il teatro e il copione sono identici.

Il sole cantato in termini lirici come sposo guerriero nel salmo 19a e in Sir 43,1-5, qui è piuttosto un prigioniero destinato a ripetere sempre le stesse cose.

Il vento, cioè l'elemento mobile per eccellenza ("non sai di dove viene e dove va" Gv 3,8b) è schiavo del suo stesso movimento : gira continuamente attorno a se stesso.

Anche l'acqua segue stancamente un movimento ripetitivo : dai fiumi al mare, dal mare ai fiumi.

In tutto questo sviluppo ciclico non appare la gioia dell' "homo contemplator" davanti all'opera di Dio, come si presenta un Sir o gli autori ad es dei salmi 8, 19 o 104 ; è piuttosto la rilevazione di un tecnico che si limita a registrare fenomeni senza vibrare.

C'è chi ravvisa in questo "esposto oggettivo" anche una sottile vena ironica nei confronti della cultura greca, impegnata nella ricerca dell' "arche" dell'universo, del principio-base, della causa primordiale del cosmo ; il nostro autore riduce i quattro elementi della speculazione metafisica e semplici creature predeterminate e identifica e riduce il mito del progresso alla novità dell'oblio.

^ Nella seconda strofa (8-11) emerge il mondo umano. E' dominato dalla storia umana amorfa ; il poeta menziona le parole, l'occhio e l'orecchio,

E' controversa la traduzione del v 8. Il termine "debarim" è meglio renderlo con "parole" per una migliore omogeneità con il contesto.

TOB : "Tous le mote sont usés, on ne peut plus les dire"

Bacchi : "Ogni discorso resta a metà perché l'uomo non riesce a concluderlo"

Di Fonzo : "Tutte le cose si affaticano e uno non finirebbe di discorrerne"

Ceronetti : "Si stanca qualsiasi parola. Di più non puoi fargli dire"

Festorazzi : "Tutte le parole sono abusate non può uno parlarne"

Lorenzo il Magnifico (!) : "Il fin par sia di tutte le cose affaticarsi"

La insaziabilità dell'occhio e dell'orecchio non dice la gioia della ricerca e della scoperta, ma è dovuta piuttosto alla mancanza di memoria : l'uomo è incapace di ricordare.

- Il v 9 conia la celebre sentenza : "Nihil sub sole novi".

L'autore esclude la presenza della novità nella vita e nella storia umana : non c'è spazio per qualcosa di originale, di inedito, non c'è posto per un reale divenire, progresso e crescita dell'uomo.

La novità è solo apparente, è ristampa di un testo già scritto ; solo la mancanza di conoscenza o di ricordo può generare l'illusione di trovarsi davanti a qualcosa di nuovo.

Per Qoh l'uomo non impara dalla storia ; essa è una maestra senza discepoli.

In tutto il componimento Dio non appare mai né come creatore né come Signore della storia.

Si stenta a credere che questo sia un testo della Bibbia : siamo lontani anni luce dell'esaltante testo sulla novità di Is 43,18 ! Dalla concezione biblica lineare del tempo !

I profeti erano stati i cantori del "novum" :

"nuova alleanza" (Ger 31,31)

"cuore nuovo e spirito nuovo" (Ez 11,19 ; 36,26)

"cieli nuovi e terra nuova" (Is 65,17 ; 66,22)

"canto nuovo" (Is 42,10)

Il Qoh è il contestatore dello "hadash"

Però il sapiente della Bibbia non è isolato, trova altri compagni di viaggio nella storia del pensiero umano e ci suggerisce discretamente di non gridare troppo facilmente al "nuovo", di non lasciarci subito abbagliare da ciò che si presenta come nuovo.

"Omnia transeunt et revertuntur, nihil novi video" (Seneca, Ep 24)

"Niente è nuovo. Tutto quello che avviene, così sempre avviene e accadrà" (Marco Aurelio 7,1 ; 12,26).

"Le cose passate fan luce alle future, perché nel mondo fu sempre di una medesima sorte, e tutto quello che è e sarà è stato in altro tempo ; e le cose medesime ritorneranno ma sotto diversi nomi e colori ; però ognuno non le riconosce, ma solo chi è savio e le osserva e considera diligentemente" (F. Guicciardini).

Paradossalmente, Qoh, che ha negato la possibilità e la sopravvivenza persino nel ricordo (cf 1,11), ha ottenuto una fama imperitura, smentendo se stesso.

QOH, L'UOMO IN RICERCA

A partire da 1,12 fino a 2,26 la riflessione di Qoh è proposta in forma di narrazione autobiografica : l'autore narra le sue esperienze e incomincia a comporre il suo diario di riflessioni, i suoi pensieri. In comune con la riflessione sapienziale che lo precede e accentuandone gli aspetti, l'Eccle spartisce l'appello alla esperienza e la necessità della investigazione su di essa.

"Qoh è un uomo alla ricerca di senso ... il suo problema è di carpire il senso della totalità di ciò che accade nel mondo dell'uomo" (Bonora).

La prima cosa da evidenziare è la passione per la ricerca, l'impegno che ha profuso nella sua indagine ; il libro è percorso da questa tensione critica verso la verità ; in essa rientrano anche gli interrogativi dubitativi lasciati cadere qua e là.

Per lui "Hokmah" è conoscere il senso delle cose ; essa è "utile per coloro che vedono il sole ... e fa vivere chi la possiede" (7,11-12)

In 8,1 si chiede : "Chi è il sapiente e chi conosce il senso delle cose = pèser dabar ?"

E' interessante fare un inventario dei "verbi di ricerca" in Qoh :

r'h = vedere ricorre 37 volte, di cui 18 in prima persona.

Yd' = conoscere

twr = esplorare

drs - ricercare

dbr = riflettere

nsh = provare

ms' = trovare

sbb = volgersi

bqs = cercare

ntn leb = applicale la mente

bwr = scegliere

Queste azioni mentali delineano un vero "processo di riflessione".

^ Oltre al fatto della ricerca, un secondo elemento da tenere presente è il carattere globale della indagine. E' ricerca del senso del "tutto" ; la parola "kol" ricorre 91x.

Totalità degli aspetti della esistenza : l'uomo, la società, il mondo, le ideologie, la religione. "Si pone il problema della verità dell'essere" (Bonora). Oggi noi parleremmo di Weltanschauung, di concezione globale della realtà.

"Mi sono proposto di ricercare e di investigare con la ragione TUTTO ciò che si fa sotto il sole", dice all'inizio della sua narrazione in 1,13 e in 7,15 non senza una punta di sottile ironia può affermare : "Ho visto di tutto nella mia vita".

L'autore è alla ricerca di un comun denominatore all'interno della frammentarietà delle esperienze che va conducendo.

^ Un terzo aspetto da ricordare è il suo appello alla esperienza.

Il nostro autore è disincantato : non si abbandona a voli pindarici, vuole mantenere i piedi ben attaccati per terra. E' realista, la sua poesia è tutta cose, intende partire dai fatti. Ricorda le sue esperienze dei casi della vita ; le elenca e le contempla, le indaga e le approfondisce alla ricerca di leggi costanti.

"Il Qoh è il libro della esperienza : è sua peculiare la frequenza e la forza con cui tale cammino è sottolineato. Due caratteristiche contrassegnano la globalità dell'esperienza del Qoh : tutta la realtà viene indagata ; tutto il soggetto vi è esistenzialmente coinvolto" (Festorazzi).

"Meglio vedere con gli occhi che vagare con il desiderio" osserva argutamente in 6,9 !

^ Un quarto e ultimo rilievo lo possiamo fare sul metodo con cui porta avanti la sua indagine del reale. Ce lo spiega in 7,27 : "Confrontando le cose una ad una per trovarne la ragione".

Tre momenti : vedere, riflettere, concludere.

Il vedere fa appello alla conoscenza sensibile, fattuale, esperienziale ; il riflettere fa riferimento allo sforzo della mente che si interroga sui piccoli e grandi perché. Il concludere (cf 3,12) esprime il desiderio di condurre la ricerca ad uno sbocco ; al termine della sua riflessione Qoh ha una proposta da formulare, una "ricetta di vita" da suggerire. Lo vedremo.

LE ESPERIENZE DI QOH E IL SENSO DELLA VANITÀ UNIVERSALE

Dopo il componimento di apertura Qoh si immerge nella finzione salomonica e ci presenta le sue riflessioni come testamento di Salomone

Passa in rassegna le varie esperienze effettuate e sottopone a verifica i valori umani, potremmo meglio dire i "miti", gli "idoli" che l'uomo persegue con passione. In 1,13b anticipa già il suo giudizio circa la indagine che sta avviando : "E' questa una occupazione penosa (un brutto lavoro !) che Dio ha imposto agli uomini perché in essa faticchino". Si autocompatisce : si butta nella ricerca e subito la smonta vedendo in essa una imposizione dall'esterno ... Anche questa capacità di autoironia rende gradevole il Qoh e simpatica la sua figura.

^ La prima realtà ad essere contestata è l'acquisizione della sapienza : "Ecco, io ho avuto una sapienza superiore e più vasta di quelle che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme. La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza" (1,16).

Con quanto entusiasmo i colleghi di Qoh avevano celebrato il valore di Hokmah, con quanta passione avevano descritto la vocazione del saggio, la nobiltà e grandezza della sua funzione !

L'esperienza di Qoh è diametralmente opposta.

Non nega certo che il cammino sapienziale abbia un qualche valore :

"Mi sono accorto che il vantaggio della sapienza sulla stoltezza è il vantaggio della luce sulle tenebre. Il saggio ha gli occhi in fronte, mentre lo stolto cammina nel buio" (2,13-14a)

"La sapienza dell'uomo ne rischiarà il volto, ne cambia la durezza del viso" (8,1b)

"E' meglio la sapienza della forza" (9,16a)

"Meglio la sapienza che le armi da guerra !" (9,18a)

"La mente del sapiente si dirige a destra e quella dello stolto a sinistra" (10,2) cf anche 7,11-12

- Qoh che "ha applicato tutto se stesso a capire, indagare e cercare che cosa sia realmente il sapere e quale sia la ragion d'essere delle cose" (cf 7,25) deve amaramente verificare l'insuccesso della sua impostazione, l'inanità del suo sforzo.

Egli ha coniato la celebre massima (ripresa da Schopenhauer) :

"Molta sapienza, molto affanno ; chi accresce il sapere, aumenta il dolore = qui auget scientiam, auget dolorem !" (1,18).

Per Qoh dunque la verità non mette la gioia nel cuore degli uomini ; è piuttosto il non sapere che mantiene l'uomo sereno.

E' meglio non liquidare troppo in fretta questa sentenza come inaccettabile, perché essa contiene un suo frammento di verità :

"Conoscenza e dolore, dolore inseparabile dal conoscere : questa è la convinzione fondamentale che domina la nostra speculazione filosofica e teologica, dall'Ecclesiaste a Schopenhauer, a Leopardi : perciò gli adulti soffrono quotidianamente il morso della sofferenza e i fanciulli solo di rado : è l'ignoranza a salvarli ...

se si ripudia l'ignoranza, soffrire diventa necessario ...

vero sapere si raggiunge soltanto attraverso il dolore. E il sapere non lo nega affatto, non ce ne libera se non nella misura in cui ci permette di riconoscerne la necessità. Questo sembra essere il durus sermo che la nostra civiltà ripete ...

è destino che il dolore ci accompagni come l'angelo Tobia. Il nostro piede poggia sul territorio straniero del dolore, ma questa terra straniera è l'unica concessaci" (Massimo Cacciari).

In definitiva il senso è questo : la cultura da sola è incapace di conferire pienezza di senso alla vita, non può riempire il cuore, lascia l'uomo alla sua solitudine.

^ C'è un altro ideale di vita che l'uomo di tutti i tempi persegue alla ricerca globale di senso : il piacere, la felicità o meglio il "divertissement" pascaliano. Anche Qoh ha conosciuto e ceduto a questa tentazione : pensare di realizzarsi facendo solo ciò che immediatamente piace, soddisfazione del desiderio.

Il testo elenca varie forme di gioia. "Ho detto in cuor mio : Vieni dunque, proviamo con la gioia (simhah), gusta il piacere (tob)"(2,1)

Ha sperimentato il piacere della buona tavola, la gioia del mangiare e del bere : "ho voluto soddisfare il mio corpo con il vino" (2,3)

E' la soddisfazione del realizzare "grandi opere", di poter farsi un nome, la ricerca spasmodica del successo, l'ebbrezza della fama e del buon nome, della gloria e del potere (vv 4-5. 9)

E' la contentezza del molto avere ; l'illusione che la felicità sia nel possesso : "mi sono fabbricato case, mi sono piantato vigneti, mi sono fatto parchi e giardini e vi ho piantato alberi da frutto d'ogni specie ; mi son fatto vasche per irrigare con acqua le piantagioni ... ho

acquistato schiavi e schiave ... ho posseduto armenti e greggi in gran numero ... ho accumulato oro e argento, ricchezze di re e di province ... " (4-8a)

E' la libido, il piacere sessuale, la gioia nell'uso del corpo : "Mi sono procurato cantori e cantatrici insieme con le delizie dei figli dell'uomo" (8b). Il fare l'amore come supremo piacere.

In Qoh vi è stata una spasmodica ricerca del piacere : "non ho negato ai miei occhi nulla di quanto bramavano né ho rifiutato alcun piacere al mio cuore, che godeva di ogni mia fatica ; questa è stata la mia ricompensa in tutte le mie fatiche" (2,10).

- Più tardi il libro della Sap presenterà la stessa concezione e impostazione di vita nel primo discorso degli empi in 2,1-9 : "Su, godiamoci i beni presenti, facciamo uso delle creature con ardore giovanile ! Inebriamoci di vino squisito e di profumi, non lasciamoci sfuggire il fiore della primavera, coroniamoci di boccioli di rose prima che avvizziscano, nessuno di noi manchi alla nostra orgia.

Lasciamo ovunque i segni del nostro piacere, perché questo ci spetta, questo ci appartiene".

E' la scelta di vita che propone anche una corrente della filosofia moderna, quella che si ispira alla figura di Nietzsche : la riuscita della vita legata al soddisfacimento dell'istinto.

E' una scelta che premia ?

^ Il risultato delle esperienze personali di Qoh è un disastro : è costretto a tirare un bilancio fallimentare. Invece di pervenire ad un senso di pienezza, sperimenta la delusione totale del vivere, espressa a più riprese :

1,14 "Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento"

2,11 "Ho considerato tutte le opere fatte dalle mie mani e tutta la fatica che avevo durato a farle : ecco tutto mi è apparso vanità ed un inseguire il vento ; non c'è alcun vantaggio sotto il sole".

2,17 "Ho preso in odio la vita, perché mi è sgradito quanto si fa sotto il sole. Ogni cosa infatti è vanità e un inseguire il vento"

Attenzione anche al v 2,22 che tradotto letteralmente più efficacemente dice : "Qual è l'essere per l'uomo in tutta la sua fatica e nel pascolare il proprio cuore ... ". Non è solo il problema nel profitto (cf BC) cioè : che cosa resta all'uomo, che cosa serve ?

L'interrogativo è più impegnativo, è una domanda filosofica.

La strana espressione "pascolare il proprio cuore = Io" "sottolinea come l'Io dell'uomo è per l'uomo stesso impossibile a pascere come lo è con il vento ... certo questo mio Io esiste, come il fumo, ma è inafferrabile, sfuggente" (Lys)

Il termine "essere" si ha solo in 2,22 e 11,3

Il v 2,22 mette a fuoco il problema vero, cioè il contrasto-tensione tra "essere e avere" (come in Lc 12,15). Che cosa è più importante : essere o avere e fare ?

- L'inconsistenza del risultato Qoh la esprime con un'altra indimenticabile locuzione :

re'uit ruah : 1,14 ; 2,11. 17. 21. 26 ; 4,4. 6 ; 6,9

ra'yon ruah : 1,17 ; 4,16

Letteralmente significa : pascolare il vento, portare a spasso il vento. Cosa inutile, cosa impossibile.

Però Qoh è uno, non tutti ; la sua esperienza di vita potrebbe essere troppo limitata, riduttiva, non generalizzabile. Ecco allora il nostro maestro in crisi mettersi alle finestre a guardare in

strada e poi scende in strade e incomincia a perlustrare la città alla verifica delle esperienze altrui ; getta il suo sguardo sulla società.

Che cosa scopre ?

^ Scopre corruzione e ingiustizia : "Ho visto anche sotto il sole che nella sede del diritto c'è il delitto e nel posto della giustizia c'è l'empietà" (3,16). "Ho poi considerato tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole. Ecco il pianto degli oppressi che non hanno chi li consoli ; da parte dei loro oppressori sta la violenza, mentre per essi non c'è chi li consoli" (4,1)

"Tutto questo ho visto riflettendo su ogni azione che si compie sette il sole, quando l'uomo domina sull'altro uomo a proprio danno" (8,9).

^ Scopre nella società meschinità e invidie e il dramma della avidità che non può rendere felice l'uomo.

"Ho anche osservato che ogni fatica ed ogni abilità messe in un lavoro non sono che invidia dell'uno con l'altro" (4,4)

"Inoltre ho visto un'altra vanità sotto il sole : uno è solo, senza eredi, non ha un figlio, non ha un fratello. Eppure non smette mai di faticare, né il suo occhio è sazio di ricchezza : 'Per chi mi affatico e mi privo di beni ?' Anche questo è vanità e un brutto affare"(4,7-8)

"Sull'effimero e sulla illusione creata dal denaro il Qoh si esprime anche in 5,9-16 : constata la presenza della ingordigia che non può dar pace ("la sazietà del ricco non lo lascia dormire" 5,11b) e i tiri mancini che gioca la sorte : "Un altro brutto malanno ho visto sotto il sole : ricchezze custodite dal padrone a proprio danno. Se ne vanno in fumo queste ricchezze per un cattivo affare e il figlio che gli è nato non ha nulla nelle mani" (5,12-13)

^ Scopre anche la presenza del caso che mortifica gli sforzi umani.

"Un altro male ho visto sotto il sole, che pesa molto sopra gli uomini. A uno Dio ha concesso beni, ricchezze, onori e non gli manca niente di quanto desidera ; ma Dio non gli concede di poterne godere, perché è un estraneo che ne gode" (6,1)

"Ho visto anche sotto il sole che non è degli agili la corsa, né dei forti la guerra e neppure dei sapienti il pane e degli accorti la ricchezza e nemmeno degli intelligenti il favore, perché il tempo e il caso raggiungono tutti" (9,11)

^ Verifica pure l'inganno della passione amorosa, la stoltezza di chi si lascia irretire completamente dal fascino femminile : "Trovo che amara più della morte è la donna, la quale è tutta lacci : una rete il suo cuore, catene le sue braccia. Chi è gradito a Dio la sfugge, ma il peccatore ne resta preso ... Quello che cerco ancora e non ho trovato è questo : Un uomo su mille l'ho trovato : ma una donna fra tutte non l'ho trovata" (7,25. 28)

^ Talvolta il Qoh è colpito da fatti singoli, da episodi sconcertanti che lo fanno esclamare : "Tutto ho veduto nei giorni della mia vanità" (7,15). Un giovinello diventare re trascinando "una folla immensa" (cf 4,13-16) ; "una piccola città con pochi abitanti" salvata da un "uomo povero ma saggio" dall'assedio di un re nemico (cf 9,13-16).

La follia premiata e la sapienza irrisa : "C'è un male che io ho osservato sotto il sole : l'errore commesso da parte di un sovrano : la follia viene collocata in posti elevati e gli abili siedono in basso. Ho visto schiavi a cavallo e principi camminare a piedi come schiavi ! (10,5-7).

Qoh dunque ne ha viste di tutti i colori ; sono gli assurdi nella vita dell'uomo, le situazioni stridenti, quelle che generano frustrazione e delusione, vanità appunto, non senso. "L'esperienza è inconcludente" (Bonora). Un verdetto drammaticamente grave sigla le singole esperienze, "ricorre 23 volte a scandire ogni conclusione della ricerca : Tutto è Hebel" (Bonora). "Vanità è la parola più cara a Qoh, quella che indica il succo di tutta la sua ricerca, il fulcro di tutta la sua sapienza" (Sacchi). Tutte le esperienze sono sogni terreni schiantati come vesciche piene d'acqua. Più cenere che mai !

La stessa idea è espressa dal termine *ynian* = brutto lavoro o affare in 1,13 ; 4,8 ; 2,23 ; 3,10 ; 5,2. 13 ; 8,16

Si può giustamente parlare come fanno Duesberg e Fransen di "pessimismo ispirato".

LA REALTÀ DEL TEMPO E LA INELUTTABILITÀ DELLA MORTE

Cf D. LYS, *L'Etre et le Temps. Commuunication de Qohèlèt*, in M. Gilbert, *La sagesse de l'AT*, pp 249 - 258

"Malgrado tutte queste osservazioni deprimenti, Qoh è ben lontano dal considerare quel che avviene nel mondo come un guazzabuglio senz'ordine. Egli sa che vi è qualcosa che regna misteriosamente come una regola in tutti gli avvenimenti ; chiama volentieri questo qualcosa con un nome neutro, il "tempo" e considera così il fatto che tutti gli avvenimenti e tutte le attività sono soggetti ad una specie di determinazione ... vi è un tempo e un giudizio per tutto (8,6). Questa determinazione dell'esistenza non ha tuttavia niente di consolante, poiché troppo sovente ciò che l'uomo ha faticosamente imparato viene messo fuori gioco" (Von Rad).

Dobbiamo ora occuparci del celebre poemetto su "tempi e stagioni" riportato in 3,1-8. Esso è aperto da una massima solenne : "Per ogni cosa c'è il suo momento, la sua stagione per ogni desiderio sotto il sole" (3,1 a cui corrisponde in 3,17 "C'è un tempo per ogni cosa e per ogni azione").

- Questo è un dato scontato, dedotto dalla esperienza : l'albero porta frutto a suo tempo (s 1,3) ; i covoni vengono riposti nel granaio al tempo giusto (Gb 5,26) ; gli uccelli migratori conoscono il loro tempo (Ger 8,7 ; 31,10) ; vi è un tempo in cui i re si mettono in guerra (cf 2Sm 11,1) ; vi è il momento giusto per il medico (Sir 38,13) ; vi è il tempo dell'amore (Ez 16,8) e il tempo di partorire (Lc 2,6).

I maestri si preoccupano di insegnare l'uso delle parole al momento opportuno (Pr 15,23 ; 25,11 ; Eccl 22,6 e 4,23).

Due sentenze del Sir sono particolarmente illuminanti :

4,20 "Figlio mio, fa' attenzione al tempo favorevole"

39,16 "Quanto sono magnifiche tutte le vie del Signore. Ogni sua disposizione avrà luogo a suo tempo. Non c'è da dire : che è questo ? Perché quello ? Tutte le cose saranno indagate a suo tempo" cf più sotto i vv 32-35

Questa dottrina ha validità universale : l'uomo è profondamente segnato dal tempo che lo accoglie, lo culla e lo espelle dal grembo della terra. Il tempo è necessario alla vita del cosmo e dell'uomo.

La sapienza era in Israele e rimane sempre anche questo ; saper discernere il tempo opportuno. Ogni cosa ha il momento ideale per essere fatta nel campo della fisica e nell'ambito dell'etica : non sapere questo o non rispettare questa convenienza espone a insuccessi clamorosi.

Non intervenire al momento giusto può causare disastri ... L'esplosione del reattore nucleare di Chernobyl ne offre in questi giorni una drammatica conferma.

Come recepisce il Qoh questo dato della tradizione ?

- Il componimento ha una sua bellezza letteraria. L'autore ci fa passare davanti una processione implacabile : 14 coppie di elementi, ciascun binomio ben elaborato, una serie eterogenea. Vi sono coppie individuali e collettive, di sentimento e di azione, alcune l'uomo le realizza, altre le subisce ; è "tutta l'attività umane nel suo duplice aspetto : positivo e negativo" (TOB).

E' una scultorea meditazione sul tempo degna di un grande drammaturgo.

"Tutta questa varietà ha qualcosa in comune, cioè il carattere polare, di estremi, di opposti è lo sviluppo nel tempo. Dalla nascita alla morte l'uomo sta collocato nel tempo che lo riceve, lo urta, lo avvolge, lo espelle per incominciare con un'altra generazione" (Alonso).

La serie incomincia significativamente indicando i limiti della esistenza umana ; il nascere e il morire, che l'uomo può soltanto subire, perché sfuggono al suo controllo.

- E qual è il significato del testo ?

"L'alternanza dei contrari non è che un altro aspetto della vanità universale ... gli esempi scelti per illustrare il principio generale non sembrano comportare l'intenzione di esprimere un giudizio di valore (etico-morale). Non si tratta di proclamare la mescolanza del bene e del male nel mondo ... Qoh non vuol dire che il bene è sfortunatamente limitato nella sua durata e nella sua estensione ... per il fatto di ripetersi senza produrre risultati apprezzabili, suppongono delle azioni opposte, di cui una neutralizza l'effetto dell'altra ... Di questi contrari ciascuno è buono a suo tempo, perché è un momento necessario di quel cerchio indefinito che è la vita umana e più ancora il corso della natura ... la loro alternanza mantiene l'equilibrio generale della creazione, dove ogni elemento non possiede che una perfezione limitata, dove la mediocrità non l'eccellenza è la legge ... ogni fase è buona in rapporto all'insieme : l'uomo è capace di riconoscere questa convenienza" (Dubarle).

Stessa interpretazione in un autore recente LYS : "La parola 'eth (31x in questo capitolo su un totale di 40) ha per senso fondamentale l'opportunità ; la temporalità viene in un secondo momento ... è la occasione offerta perché riesca ciò che si fa ... il messaggio del testo non è di ordine etico ... non vuole giustificare ogni cosa, ma constatare che ogni atto può riuscire nel quadro di tutte le occasioni offerte all'uomo ... si hanno tutte le possibilità, ma in coppie contraddittorie, in modo che le due azioni di ogni coppia si annullano reciprocamente ... bisogna eliminare anche ogni interpretazione nella linea di un estetismo, secondo cui la vita sarebbe tanto più ricca, quanto più si è in grado di cogliere l'occasione"

Notare che il componimento sbocca al v 9 che offre la giusta chiave di lettura : "Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica ?"

Il Mistero del tempo batte le sue scadenze, senza però che l'uomo possa influire sul suo ingranaggio. Osserva Von Rad : "Qui l'Ecclesiaste esprime il suo disaccordo ... è vero tutto quello affermato dalla tradizione, ma che vantaggio c'è per colui che 'lavora' se non può trovare con i propri mezzi la regola del tempo stabilito da Dio ? Nell'Ecclesiaste la dottrina del tempo sembra già legata a un determinismo teologico ; con questo essa si è mutata inaspettatamente in una grave inquietudine".

MORTE E SHEOL

Una meditazione sulla condizione umana che voglia essere onesta non può non includere il pensiero della morte ; la morte mette radicalmente in questione la vita, davanti alla morte i conti non tornano, "in faccia alla morte l'enigma della vita umana diventa sommo" (GS 18).

Il Qoh nei suoi dodici capitoli è un'opera completamente attraversata dal sentimento del finire, dalla idea della morte.

"Al di là del problema dell'avvenire, vi è per Qoh il grave problema della morte, la cui ombra si estende su ogni interpretazione del senso della vita. Quando Qoh parla di destino, viene compresa anche la morte (2,14 ; 9,2). Così ad es nella famosa frase in cui si domanda se la sorte dell'uomo è veramente diversa da quella degli animali" (Von Rad). Nel Qoh "non ricorre mai il tema della speranza : il motivo radicale è la morte" (Festorazzi).

L'immagine che il Qoh ha della morte è quanto mai deprimente ; essa è un dato obiettivo, ineluttabile, il condizionamento massimo della esistenza umana. "La visione che Qoh ha dell'uomo dopo la morte non si diversifica dalla concezione tradizionale : chi muore va nello sheol. L'autore però radicalizza questa realtà, accentuandone lo stato di infelicità ; collega inoltre tale stato con l'infelicità della vita presente. Ne risulta che la morte costituisce la cristallizzazione dell'infelicità della vita" (Festorazzi).

^ La morte è anzitutto termine, la fine e il fine dell'uomo. Egli è un essere per la morte : "Dasaein zum Tode" (Heidegger).

E' una realtà invincibile o, per usare delle immagini, un muro insormontabile, una notte senza stelle. E lo sheol non è altro che il regno della morte, dove abitano i defunti come delle larve, conducendo una esistenza triste e spenta.

Tutto questo mette in discussione la vita ?

"Chi sa quel che convenga all'uomo durante la vita, nei brevi giorni della sua vana esistenza, che egli trascorre come un'ombra ? Chi può indicare all'uomo cosa avverrà dopo di lui sotto il sole ?" (6,12)

"Nessun uomo è padrone del suo soffio vitale (ruah) tanto da trattenerlo, né alcuno ha potere sul giorno della sua morte, né c'è scampò dalla lotta. L'iniquità non salva colui che la compie" (8,8).

Degno di rilievo per il suo carattere sconvolgente è anche 9,11-12 : " ... perché il tempo e il caso raggiungono tutti. Infatti l'uomo non conosce neppure la sua ora : simile ai pesci che sono presi dalla rete fatale e agli uccelli presi dal laccio, l'uomo è sorpreso dalla sventura che improvvisa si abbatte su di lui".

"Non sa l'uomo quel che avverrà ; chi gli manifesterà ciò che sarà dopo di lui ?" (10,14).

^ Di più : la morte è lo scacco radicale dell'uomo, scandalo, beffa.

Essa infatti è il livellamento di tutto, un rullo compressore che vanifica ogni differenza. Essa è una chiamata universale, un'unica sorte = miqreh 'ehad. Saggio e stolto, ricco e povero e quel che è peggio innocente e colpevole davanti alla morte sono senza difesa.

Davanti a questa constatazione le reazioni possono essere diverse.

Il povero e l'umile ne coglie l'aspetto positivo : finalmente c'è giustizia, c'è uguaglianza. Lo fa ad es Totò nella sua poesia in dialetto napoletano : 'a livella ...

"Tu qua' Natale ... Pasca e Ppifania ! !

T'o vvuo' mettere 'ncapo ... 'int'a cervella

che staje malato ancora 'e fantasia ? . . ,

'A morte 'o ssaje ched'è ? ... è una livella.

'Nu rre, 'nu maggistrato, 'nu grand'ommo
trasenno stu canciello ha fatt'o punto
c 'ha perzo tutto, 'a vita e pure 'o nomme :
tu nun t'he fatto ancora chistu cunto ?

Perciò, stamme a ssenti ... nun fa' 'o restivo,
suppuorteme vicino - che te 'importa ?
Sti ppagliacciate "e ffanno sulo 'e vive :
nuje simmo serie ... appartenimmo'a morte !"

Livella il saggio e lo stolto : " ... il saggio ha gli occhi in fronte, ma lo stolto cammina al buio. Ma so anche che un'unica sorte è riservata a tutti due ... né del saggio, né dello stolto resterà un ricordo duraturo e nei giorni futuri tutto sarà dimenticato. Allo stesso modo muoiono il saggio e lo stolto" (2,13-16)

Livella il giusto e l'ingiusto, l'onesto e il disonesto. Viene detto in 3,16-21 che è un passo segnato da un "pessimismo feroce" (Glassar).

"Con questo testo giungiamo al punto cruciale della riflessione di Qoh" (Festorazzi). L'autore registra la presenza della ingiustizia sulla scena umana ; corre al pensiero di Dio, all'idea del suo giudizio come motivo consolatorio : "Ho pensato : Dio giudicherà il giusto e l'empio, perché là c'è un tempo per ogni cosa e per ogni azione" (v 17) ; ma subito dopo il pensiero della morte lo assale e lo prostra. Non nega che l'uomo superi l'animale, ma la morte annulla questa differenza. Che cosa resta (mothar) di più, quale superiorità ? (v 19)

La "teoria delle direzioni opposte" (Glassar) degli spiriti vitali, per cui quello dell'uomo va in alto e quello della bestia in basso, non convince il nostro pensatore. Risentiamo in questo passaggio l'eco del racconto di Gn 2,7 ; 5,19. Però mentre là la morte è vista come castigo, in Qoh appare come ritorno alla polvere e chiusura del ciclo vitale

8,10 : "Ho visto empi venir condotti alla sepoltura ; invece partirsene dal luogo santo ed essere dimenticati coloro che avevano operato rettamente"

8,14 : "Sulla terra si ha questa delusione : vi sono giusti ai quali tocca la sorte meritata dagli empi con le loro opere e vi sono empi ai quali tocca la sorte meritata dai giusti con le loro opere. Io dico che anche questo è vanità".

9,2 : "Vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per ehi non li offre, per il buono e per il malvagio, per chi giura e per chi teme di giurare"

Come si vede il principio della retribuzione se n'è andato ormai gambe all'aria, non regge più. Da questo dato di fatto si spiega il montare della cattiveria tra gli uomini : "Questo è il male in tutto ciò che avviene sotto il sole : una medesima sorte tocca a tutti e così il cuore degli uomini è pieno di male e la stoltezza alberga nel loro cuore mentre sono in vita, poi ... se ne vanno tra i morti" (9,3). La virtù e la morale non salvano dalla morte. "Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado, perché non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù negli inferi, dove stai per andare" (9,10)

^ Davanti al nulla della morte l'autore si abbandona talora ad esclamazioni amare, ad espressioni di scoraggiamento, di cupo pessimismo, che suonano appunto come "rintocchi da morto" e spiegano le definizioni proposte da alcuni investigatori moderni di Qoh : "un'elegia della morte" (P. Kleinert) ; il "catechismo del pessimismo" (A. Taubert).

- 4,2-3 "Ho proclamato più felici i morti ormai trapassati dei viventi che sono ancora in vita ; ma ancora più felici degli uni e degli altri chi ancora non è non ha visto le azioni malvagie che si commettono sotto il sole"
- 6,3b-5 "Meglio l'aborto, perché questi vive invano e se ne va nella tenebra. Non vide neppure il sole, non conobbe niente ; eppure il suo riposo è maggiore di quello dell'altro"
- 7,1 "Il giorno della morte è preferibile al giorno della nascita. E' meglio andare in una casa in lutto che andare in una casa in festa. Perché questa è la fine di ogni uomo e chi vive ci deve riflettere"

- Mentre la sapienza tradizionale occultava piuttosto la tragicità del morire proclamando la felicità del vivere e affermando le benedizioni divine entro un orizzonte intraterreno, il nostro autore va profondamente in crisi. Il libro di Qoh è una testimonianza della impossibilità di risolvere in modo coerente e plausibile il problema della vita senza diradare la notte della morte.

L'opera è implicitamente un appello, una richiesta di illuminazione circa il significato pieno della morte. La tragicità della morte infatti inquina la festa della vita.

Il libro di Dn, 2Macc e Sap saranno le opere incaricate nella economia della rivelazione di avviare il discorso di superamento della morte.

L'annuncio della Pasqua ne rappresenterà la vittoria.

Il Messia infatti è venuto "a liberare quelli che per paura della, morte vivono in schiavitù tutta la vita" (Ebr 2,15).

Avrà anche da questo punto di vista qualcosa da dire Qoh alla nostra società, dove la realtà della morte è molto spesso tabù, alla cultura moderna essa pure impegnata in una "scommessa sulla morte" (Messori) ?

"DIO È IN CIELO E TU SEI SULLA ... TERRA" (QOH 5,1)

Secondo Von Rad tre sono le idee fondamentali al centro della riflessioni di Qoh :

1. Un'analisi razionale della vita non giunge a trovarvi un senso che regga. Tutto è vanità.
2. Dio determina tutto ciò che avviene.
3. L'uomo non può giungere a conoscere quel che Dio ha stabilito : "l'opera di Dio" nel mondo.

Ci proponiamo di mettere a fuoco il problema di Dio in Qoh.

Il punto di partenza del nostro autore è senz'altro antropologico, è il problema dell'uomo, il problema della vita ; ad un certo punto però il quesito diventa teologico, bisogna fare i conti con Dio. Accanto alla vanità universale nel fluire del tempo e nell'esito della morte, Dio si pone come problema ineludibile, come grandezza che non può venire trascurata.

E' un credente Qoh ? Qualche commentatore lo mette in dubbio. Enzo Bianchi lo chiama "scettico credente". Qoh è certamente un credente : c'è in lui una apertura alla trascendenza, non dice "Dio è morto" ; per lui Dio vive e ha peso nelle vicenda umana. Qoh non è un razionalista, che vive di esperienze molteplici e cerca di capire tutto con la sua testa. Anche la fede accanto alla ragione è possibilità conoscitiva ed esperienziale. Però Qoh è uno strano credente !

Franco Festorazzi lo definisce : "un sapiente di Israele alla ricerca di Dio". Per rendersene conto basta dare uno sguardo alla statistica e alle Concordanze (cf Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae di Solomon MANDELKERN, Hierosolymis-Tel Aviv 1971).

Si scopre un fatto interessante :

- il termine ELOHIM (Dio, la divinità) ricorre 40 volte, di cui otto senza articolo
- il termine YHWH (il nome proprio del Dio di Israele) zero volte.

Qoh non parla mai del Signore, ma genericamente della divinità. Non siamo lontani dal vero se vediamo in lui un teista più che uno jahvista. Il Dio di Qoh non è il Signore della storia di Israele, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio di Mosè e dei Profeti, il Dio della elezione dell'esodo e dell'alleanza, ma piuttosto il Dio dei filosofi, la Divinità, la Trascendenza ; "il Dio che qui appare è più filosoficamente l'Essere Ignoto e inconoscibile, dominatore del cosmo e dell'umanità" (Ravasi)

"In Qoh Dio è frequentemente nominato, ma sempre sotto la formula Elohim (Dio), mai appare come YHWH (il Signore di Israele), mai è invocato : resta in secondo piano, quasi che il sapiente faccia appello a lui attraverso il vuoto. Dio dunque appare lontano dall'uomo, in cielo e non sulla terra ... non è un interlocutore al quale l'uomo possa rivolgersi con un tu ; nello stesso tempo però Dio è terribilmente vicino perché interviene, nel suo silenzio e nel silenzio dell'uomo di fronte a lui, con una immediatezza incredibile, per determinare il destino dell'uomo ... "

cf E. BIANCHI, *Lontano da dove ? Lontano da chi ?* Gribaudi Torino 1977

- Nei confronti della religiosità tradizionale Qoh si mostra rispettoso, non prende le distanze né tanto meno irride alle pratiche della devozione giudaica dell'epoca :

- 4,17 "Quando ti rechi al tempio, comportati come si deve, meglio obbedire che offrire sacrifici come fanno gli stolti"
- 5,1-2 "Non essere precipitoso con la bocca e il tuo cuore, non si affretti a proferir parola davanti a Dio, perché Dio è in cielo e tu sei sulla terra ; perciò le tue parole siano poche"
- 5,3-4 "Quando fai un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo, poiché egli non ama gli stolti ; adempi quello che hai promesso"

Ma non è per questa via che cogliamo l'anima religiosa di Qoh, quello che realmente pensa. Al di là di un ossequio formale c'è in Qoh la esigenza di pervenire ad una scoperta personale e autentica del volto di Dio. "E' l'esigenza di un diverso rapporto con Dio, diverso da quello tradizionale di Israele. Il libro del Qoh fa compiere una svolta radicale nell'AT : è la riflessione che, in polemica con una certa teologia tradizionale, esige con forza insuperata la rivelazione di un nuovo volto di Dio" (Festorazzi).

- L'orizzonte culturale di Qoh è religioso, il mistero divino è la chiave ultima della storia, però il Dio di Qoh è lontano e muto. La trascendenza di YHWH è nozione portante della religione biblica, è un polo del discorso di Isr su Dio ; la distanza infinita tra Dio e l'uomo, tra il tempo e l'eterno colma il credente ebreo di rispetto, di meraviglia, di stupore. La verifica migliore si ha nel messaggio deuteroisaiano.

Per Qoh tutto ciò è piuttosto fonte di sgomento, è un fatto inquietante. L'espressione di 5,1 non genera gioia in lui, ma piuttosto paura. Dio è un enigma per lui, anche se ne afferma l'azione all'interno delle vicende umane. "Qoh richiama con insistenza che l'uomo ignora l'avvenire e non può scoprire da sé il disegno di Dio sul mondo.

Perciò la miglior cosa da fare è accettare la realtà quale Dio l'ha voluta" (TOB).

Sembra si possa affermare che la teodicea di Qoh comprende tre idee :

^ Dio opera tutto con dominio assoluto, è la "domanda dietro le domande". L'autore parla ripetutamente della "azione o opera di Dio" ed anche del "dono di Dio" nei confronti dell'uomo.

"Osserva l'opera di Dio : chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo ?" (7,13)

^ Ma l'uomo è all'oscuro, non comprende affatto l'opera di Dio, il suo comportamento amletico e sconcertante.

Il passo più indicativo a questo riguardo è senz'altro 3,10-15 cioè il commento dell'autore alla poesia su "tempi e stagioni".

Agganciandosi a 1,13 Qoh accenna alla fatica della ricerca, del chiedersi il perché dei fenomeni ; la sofferenza del pensare.

Poi in 3,11 raccoglie l'affermazione tradizionale circa la positività della creazione ; è il ritornello sulla bontà e bellezza dell'essere come risuona in Gn 1 con l'aggiunta cara al pensiero sapienziale di "a suo tempo" (cf Sir 39,16. 33-34).

Si spinge più avanti e afferma che "Dio ha messo nel cuore degli uomini lo'olam".

Cosa intende dire ?

Divergono le traduzioni e le interpretazioni :

M " la nozione dell'eternità"

BJ " l'ensemble du temps"

TOB " le sens de la durée"

NBE " el mundo para que pensara"

NAB " the timeless into their hearts"

TILC "Il desiderio di conoscere il mistero del mondo"

Il termine ebraico " 'olam" ha una duplice connotazione spaziale e temporale ; qui deve essere compreso nel contesto del poemetto che precede sui tempi e momenti. L'uomo riesce a cogliere la convenienza degli opposti nella sua vita, "il senso dell'insieme, della globalità e della durata" (Bacchi), però più in là non riesce ad andare ; c'è nel tempo e nello spazio un mistero di cui l'uomo non sa rendersi pienamente ragione ; "l'uomo non può avere che una visione parziale della durata e della storia ; le intenzioni di Dio gli rimangono nascoste in attesa di una rivelazione speciale" (TOB).

Più avanti in 7,23 dirà : "Tutto questo io ho esaminato con la ragione e ho detto : Voglio essere saggio, ma la sapienza è lontana da me ! Il reale è lontano e profondo : chi lo può raggiungere ?"

Non solo è questione di inintelligibilità ma anche di impotenza : l'uomo può essere solo spettatore rassegnato davanti ad un meccanismo, nel cui ingranaggio non può intervenire.

3,14 "Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile ; non c'è nulla da aggiungere e nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. Ciò che è già è stato ; ciò che sarà già è. Dio insegue ... chi è già fuggito"

7,13 "Osserva l'opera di Dio : chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo ? Nel giorno lieto sta allegro e nel giorno triste rifletti : Dio ha fatto tanto l'uno che l'altro, perché l'uomo non trovi nulla da incolparlo"

8,17 "Allora ho osservato tutta l'opera di Dio e che l'uomo non può scoprire da sé la ragione di quanto si compie sotto il sole ; per quanto si affatichi a pensare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe trovarla"

11,5 "Come ignori per quale via lo spirito entra nelle ossa dentro il seno di una donna incinta, così ignori l'opera di Dio che fa tutto".

^ Ogni rapporto tra uomo e Dio è interrotto e la vera gioia non è possibile. "Infatti ho riflettuto su tutto questo ed ho compreso che, benché i giusti e i saggi e le loro azioni siano nelle mani di Dio, l'uomo non conosce se Dio lo ami o lo odi" (9,1)

E' indubbia in tutti questi testi una nota di rassegnazione e di fatalismo nei confronti della realtà che ci avvolge. Dio c'è, agisce, ma quale sia il suo rapporto con noi non ci è dato sapere. L'uomo è completamente in balia di questo enigma. Concludiamo con il pensiero di due studiosi : "L'autore è lontano dall'essere uno di quegli insensati che dicono : Dio non esiste. Si può certo trovarlo scettico, materialista, pessimista, ma quello che non è di certo, è ateo. Negare Dio per lui, sarebbe come negare il mondo, sarebbe la follia in persona. Se egli pecca è perché fa Dio troppo grande e l'uomo troppo piccolo" (Renan).

"Qoh è lontano dalla religiosità del Giudaismo. Però egli si attiene alla credenza ebraica di Dio. Egli crede in Dio , che Dio fornisca all'uomo la sua sorte e gli porge il consiglio di obbedire alla divina volontà. La sottomissione al destino fissato da Dio per l'uomo è una specie di compromesso colla vita" (J. Guttmann).

"HO CONCLUSO CHE ... " I SUGGERIMENTI DI QOH

Nella speranza di non aver travisato il pensiero e la sensibilità di Qoh, si è cercato di elencare con una certa lucidità i dati del problema. L'uomo è prigioniero di un sistema chiuso e nella conquista appassionata del reale sperimenta solo delusioni. E' completamente alla mercé del tempo che con la legge dei contrari vanifica ogni possibilità di nuovo.

La sua vita è un correre alla morte, universale, inesorabile ; invincibile.

Dio entra nella sua vita, ma l'uomo non sa come, si trova del tutto sprovvisto davanti all'agire di Dio.

Cos'è la somma di tutti questi addendi ? Val la pena vivere ?

Quella esistenza umana chiamata "i giorni della mia vanità" (7,15).

"Chissà quel che all'uomo convenga durante la vita, nei brevi giorni della sua vana esistenza che egli trascorre come un'ombra ?" (6,12).

Ecco messo a fuoco il problema. Che cosa conviene ? Che cosa deve fare l'uomo e che cosa aspetta l'uomo ?

- La ricerca di Qoh ha uno sbocco, propone un esito alla vita, l'autore dopo la diagnosi indica la terapia da adottare. Difatti è molto interessato al problema del "tob" del bene, di ciò che risulta utile e meglio. Il termine compare 53 volte. Non solo al c 7,1-8 si fa il confronto delle esperienze e si indica ciò che è preferibile, ma anche altrove l'autore si chiede che cosa è meglio fare (cf 9,16. 18).

Lo stesso tentativo di risposta viene effettuato là dove Qoh si chiede quale sia la "parte-sorta" = Hèleq" che spetta all'uomo : cf ad es 3,22 ; 5,17 ; 9,6. 9.

Certamente il libro è più un'opera di protesta che un momento di proposta ; "suscita interrogativi, non si preoccupa di dare risposte, sono più i problemi sollevati che le risposte date" (Fiore) ; in lui la "pars destruens" prevale sulla "pars construens", però il suo pessimismo non lo porta complessivamente a rinnegare la vita. Dall'opera non emana un senso di angoscia, Qoh è un temperamento inquieto ma non disperato ; se c'è dramma, questo è vissuto da un temperamento secondario ; la differenza con Giobbe è patente.

L'autore è lontanissimo dal proporre il suicidio come "extrema ratio" alla insignificanza del vivere, al contrario Qoh dopo avere smontato impietosamente il meccanismo individuale e collettivo della vita umana, si riconcilia, con essa, indica qual è la sua ricetta. E' un ideale

pratico quello che egli lascia intravedere non una soluzione teorica, è una proposta provvisoria, non definitiva.

Quale ideale ?

- C'è chi ha visto la soluzione del problema nella tesi del "giusto mezzo" (D. BUZY nel suo commentario del 1946 vedeva nel Qoh "il libro del giusto mezzo" : in ogni circostanza della vita bisogna evitare gli estremi, i fanatismi e i perfezionismi, è sempre meglio occupare la posizione di centro : "in medio stat virtus !")

"Non esser troppo scrupoloso né saggio oltre misura, perché vuoi rovinarti ?

Non esser troppo malvagio e non essere stolto, perché vuoi morire innanzi tempo ?

E' bene che tu ti attenga a questo e che non stacchi la mano da quello" (7,16-18)

"Vedi, solo questo ho trovato : Dio ha fatto l'uomo equilibrato,
ma essi cercano fallaci ragionamenti" (7,28).

E' un suggerimento da non disprezzare : ha una sua validità, sapienza ; è un invito all'equilibrio, al buon senso, al criterio nelle varie circostanze della vita, ce n'è bisogno.

"Tene medium si non vis perdere modum ... medium sedes modi, et modus virtus" (S. Bernardo, De Consid II, X,19 al papa Eugenio III)

Qoh è nemico delle utopie, degli ideali troppo impegnativi, rifiuta di stare in compagnia dei profeti, dei messia, e dei mistici. Non ha bisogno di combatterli, semplicemente li ignora. Segue in tutto "una filosofia moderata e della via di mezzo, senza zelo, senza misticismo. Un galantuomo, privo di pregiudizi, buono e in fondo generoso, ma scoraggiato dalle bassezze dell'epoca e dalle tristi condizioni della vita umana ... Sarebbe volentieri un eroe, ma in verità, Dio ricompensa tanto poco l'eroismo, che uno si domanda se non vuol dire andar contro le sue intenzioni prender le cose da quel lato" (Renan).

- Qualche altro commentatore invece identifica la proposta di Qoh per raggiungere la felicità (tob), la gioia, (simhah), il profitto (yty), la parte (hèleq), il salario (skr), la riuscita (ksr), il piacere (hps) nella via del "timor Domini".

Convien anzitutto elencare i testi.

3,14 "Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile ; non c'è nulla da aggiungere e nulla da togliere, Dio agisce così perché si abbia il timore di lui"

5,6 "Quando si moltiplicano i sogni e le cose senza senso li abbondano le parole ; ma tu temi Dio"

7,18 "E' bene che tu stia attaccato ad una cosa, ma che tu non ti discosti nemmeno dall'altra, poiché chi teme Dio riesce in entrambe le cose"

8,12b-13 "Così ho capito anche questo : che la va bene a chi teme Dio proprio perché lo teme e che non va bene al malvagio e non può allungare la sua vita come un'ombra perché egli non teme Dio".

Già sappiamo che anche l'epiloghista identifica nel "timor Domini" il succo di Qoh, il senso della sua ricerca: "Conclusione del discorso dopo che si è ascoltato ogni cosa : Temi Dio e osserva, i suoi comandamenti, perché questo è tutto per l'uomo" (12,13).

Complessivamente si tratta di sette testi (il numero della perfezione se è intenzionale appartiene qui all'editore non all'autore) ; il sostantivo non appare mai, però la nozione è ben presente.

Secondo A. Bonora "Con il concetto di timor di Dio arriviamo al centro del pensiero di Qoh, al punto di risoluzione della sua teologia".

cf di questo autore l'articolo : "Esperienza e timor di Dio" in Qohelet" nella rivista "Teologia" 1981/2 pp 171 - 183 ed anche l'opuscolo "Vale la pena di vivere. Meditazione - sul libro dell'Ecclesiaste" EP 1982

C'è parò da chiedersi se sotto lo stesso rivestimento verbale sia rimasto il corpo di sempre. C'è da dubitare. Già sappiamo che la nozione di Timor Domini introduce la dimensione religiosa nella sapienza profana di Israele.

cf J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament*, (AnBib 25), Rome 1965

- L. DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, (Lectio Divina 63), Paris 1970

Temere Dio per Qoh è qualcosa di diverso rispetto al concetto tradizionale ; lo si può dedurre dall'insieme dell'opera, temere Dio per Qoh non è un atteggiamento di fiducia profonda nel Signore accompagnato dallo stupore e dalla gioia verso l'opera di Dio. Egli, Qoh, è consapevole (anche troppo) della trascendente incomprendibilità, ma non vi scorge più quel significato che invece sapienti e profeti vi trovavano. Dio ha tutto nelle mani, ma il suo agire è completamente misterioso e di fronte a lui l'uomo non ha alcun riparo, non sa se Dio gli sia favorevole o nemico : "Il timore di Dio è visto come paura di fronte al Dio presentato dalla teologia dell'ambiente contemporaneo" (Festorazzi).

Temere Dio è allora positivamente un atteggiamento di fondamentale lealtà, lucidità e accettazione dei confronti della esistenza concreta, così come Dio l'ha fatta : le cose sono così come sono e così vanno accettate. "Il timore di Dio non è camminare per sentieri di luce che assicurino a quelli che camminano il raccolto dei frutti e gli onori della vita. Il timore di Dio significa qui camminare sotto un cielo misteriosamente chiuso, camminare senza la sicurezza che all'improvviso non scoppi un fulmine e ti colpisca mentre cammini, ad ogni passo fidando nel libero dono di Dio, ma ad ogni passo anche chiamato a soffrire l'enigma, e l'oppressione che Dio può infliggere" (Zimmerli).

Due sono gli atteggiamenti contrari al timor di Dio secondo Qoh : lo sforzo titanico di superare il limite connesso con la fuga nella illusione (anche teologica) e la rinuncia a godere dell'istante presente.

Accettare il mistero di Dio è accettare la propria condizione di uomini e comporta due cose : un atteggiamento di sano equilibrio (anche religioso). Regola sconcertante ed unica nella tradizione di Isr (cf 7,16-17).

La concentrazione nel presente per assaporare il meglio possibile il dono che Dio ci offre. Questa ultima affermazione ci porta e prendere in esame il suggerimento più ripetuto di Qoh.

IL SEGRETO DELLA FELICITÀ

L'invito più insistente, disseminato dall'Eccle nel solco della sua ricerca, è la concentrazione sull'istante presente come unica possibilità offerta all'uomo di gustare la vita. Si possono estrarre dall'operetta sette testi.

2,24-26 "Non c'è di meglio per l'uomo che mangiare e bere e godersela nelle sue fatiche ; ma mi sono accorto che anche questo viene dalle Mani di Dio. Difatti egli può mangiare e godere senza di lui ? Egli concede a chi gli è gradito sapienza, scienza e gioia , mentre al peccatore dà la pena di raccogliere e d'ammassare per colui che è gradito a Dio. Ma anche questo è vanità e un inseguire il vento"

3,12-13 "Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi che stare allegri e godersi la vita ; ma che uno mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio"

- 3,22 "Mi sono accorto che nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché solo questo gli è concesso. Chi potrà infatti condurlo a vedere ciò che avverrà dopo di lui ?"
- 5,17 "Ecco quel che ho concluso : è meglio mangiare e bere e godere dei beni in ogni fatica durata sotto il sole, nei pochi giorni di vita che Dio gli dà : questo gli è concesso. Ma che uno, a cui Dio concede ricchezze e beni, abbia anche la facoltà di goderseli e prendersene la sua parte e di godere delle sue fatiche, anche questo è dono di Dio. Così l'uomo non pensa troppo alla sua vita che passa, perché Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore"
- 8,15 "Approvo l'allegria, perché l'uomo non ha altra felicità sotto il sole che mangiare, bere e stare allegro. E' questa la sola cosa che gli faccia compagnia nelle sue fatiche, durante i giorni di vita che Dio gli concede sotto il sole"
- 9,7-9 "Va' e mangia con gioia, il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto perché con ciò Dio ti è già stato benigno. In ogni tempo le tue vesti siano bianche e il profumo non manchi mai sul tuo capo. Godi la vita con la donna che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole perché questo è ciò che ti spetta, nelle pene che soffri sotto il sole".
- 11,7-8 "Dolce è la luce e agli occhi piace vedere il sole. Anche se l'uomo vive per molti anni, se li goda tutti e pensi ai giorni tenebrosi che saranno molti : tutto ciò che accade è vanità"

Che cos'è questo settenario ? Il manifesto dell'epicureismo ? Un inno al piacere ? Non proprio ! Il piacere come scelta di vita l'autore lo ha già escluso per esperienza personale diretta al c 2 ...

Come interpretare allora la proposta di felicità di Qoh ?

- Qoh è uno che ama la vita e desidera vivere ; "è fermamente convinto che la vita è comunque e sempre un valore positivo" (Bonora).

Egli è la figura classica dell'antieroe, non è un educatore puritano e non è un asceta, rigoroso. Egli propone un "atteggiamento rassegnato e modesto di fronte alla vita, più centrato sulle dimensioni feriali e sulle piccole cose" (Piana).

E' contento di vivere al suo tempo senza rimpiangere le epoche passate perché migliori : "Non domandare : Come mai i tempi antichi erano migliori del presente ? poiché una tale domanda non è ispirata da saggezza" (7,10).

^ Egli esorta anzitutto a prendere dalla vita le gioie semplici e modeste che essa dispone sul nostro cammino ; le piccole gioie del mangiare, del bere, del vestirsi, del fare l'amore ... non sono da buttar via. "Carpe diem", chi si accontenta gode ...

"Qoh è estremamente realistico, aderente alla vita quotidiana e, anziché inventarsi un modo alternativo o rinnegare la vita, accetta di cogliere in essa quello che di bene viene offerto al momento opportuno : questa gioia concreta va colta, non va lasciata passare, e l'uomo non ha altra felicità che consumarla "essendo questa la sua sorte" (E. Bianchi). "Il Qoh se la prende con le illusioni, eppure lo fa con un certo humour e con una certa tenerezza per l'uomo. No, la fede non crollerà e nemmeno il gusto di vivere perderà il suo sapore" (BCC).

^ Suggerisce anche di prendere queste legittime soddisfazioni dalle mani provvidenziali di Dio ; i piaceri sono esperienze buone (entro certi limiti, dice Qoh : "mangiare al tempo dovuto per rinfrancarsi e non per gozzovigliare" 10, 17) e provengono da Dio. Notare le volte numerose in cui il verbo dare è applicato a Dio, così pure l'espressione "dono di Dio". La vita è un dono che bisogna saper godere.

"La gioia è la risposta di Dio ... nella gioia dell'uomo si realizza quella esistenziale esperienza di Dio, della bellezza e armoniosità dell'agire divino ... che l'uomo cerca intellettualmente senza arrivare ad una conclusione del tutto soddisfacente. Possiamo dunque dire che le gioie vere e autentiche della vita sono una specie di rivelazione di Dio all'uomo" (Bonora).

^ Ma il riferimento a Dio nei testi sulla gioia dice un'altra casa, che i commentatori farebbero meglio a sottolineare di più per non riabilitare troppo Qoh : il poter assaporare le piccole gioie del vivere, l'accesso alla "sobria ebrietas" dipende interamente da Dio. Da Dio vengono non solo le occasioni ma deriva anche la possibilità di usufruirne. C'è il problema di riuscire graditi a Dio. E questo gradimento a che cosa è legato ? Alla condotta morale onesta, alla "giustizia delle opere", oppure è determinato dalla simpatia che noi possiamo ispirare a Dio ? Un versetto come 2,26 farebbe pensare alla corallità della vita che strappa il gradimento di Dio ; non mancano nemmeno gli indirizzi pratici per ottenere il beneplacito di Dio (4,17-5-6). Però bisogna riconoscere che Qoh non brilla certo per impeto morale ; inoltre occorre ricordare che l'uomo ignora "l'opera di Dio".
E se per caso a Dio risulti antipatico ?
Qoh a questo punto tace !

L'ADDIO ALLA VITA (11,7-12,7)

"L'âge" (BJ) Titolo banale.

"Jouir de la vie avec retenue ... la vieillesse et la mort" (TOB)

"Juventud y vejez" (NBE)

"La vita è bella ... la vecchiaia" (TILC)

"Alla sera di una vita" (BCC)

Avvicinandosi alla fine del suo diario di riflessioni, l'autore si congeda del suo pubblico con un poemetto che è un "addio alla vita" da parte sua e un passaggio di consegne alla generazione giovane che resta. Nonostante tante delusioni della vita e tante considerazioni di segno negativo, si avverte che Qoh su questa terra ci sta bene, ama intensamente la vita e la sente di più nel momento in cui viene meno. E' un "bellissimo poema pieno di emozione e di nostalgia" (BJ), "Non aggiunge nulla al pensiero di Qoh ... aggiunge però molto all'arte di Qoh, le cui ultime parole sono fra le più belle del libro" (Sacchi).

Emerge chiaramente in questo testo la "psicologia della terza età, cioè la sensibilità e la mentalità dell'anziano che magari incolpa la malvagità dei tempi ("mala tempera currunt"), ma in fondo è attaccato alla terra e non ha fretta di lasciarla. Anche il nostro autore da anziano passa ad esortare i giovani con un misto di invidia e nostalgia. A noi fa ricordare il leopardiano : "Godi fanciullo mio, stato soave, stagion lieta è codesta ; altro dirti non vo, ma la tua festa, ch'anco tardi a venir non ti sia grave".

^ Il componimento esordisce con un enunciato sulla dolcezza della luce e del sole. "La luce è sentita dal Qoh come assommante in sé tutte le qualità della vita" (Sacchi). Mentre nella poesia di inizio guardava stancamente il sole, qui Qoh lo contempla con il desiderio come Giosuè di fermarlo per sempre !

I vv che seguono (8-10) sono un invito pulito ai "loisir", al godimento delle vite, soprattutto in quella stagione che è la giovinezza, paragonabile al mezzogiorno, al sole allo zenit, "giorno d'allegrezza pieno che prelude alla festa di tua vita" (Leopardi).

L'autore esorta a soddisfare il piacere : "segui pure le vie del tuo cuore e i desideri dei tuoi occhi ... caccia la malinconia ... allontana dal corpo il dolore". Il motivo è la brevità e fugacità della giovinezza : "perché la giovinezza e i capelli neri sono un soffio".
"Adolescentia enim et voluptas vana sunt" (Vg).

^ Al v 9 viene evocato il giudizio di Dio : "e sappi che su tutto questo Dio ti convocherà in giudizio". Che cos'è ? Un correttivo, una riserva, una specie di spauracchio per smorzare la ricerca del piacere ? TOB commenta : "Qoh raccomanda al giovane di approfittare dei giorni belli, senza dimenticare che bisognerà rendere conto a Dio".

"Il cenno al giudizio di Dio sull'operato del giovane potrebbe essere un tributo offerto senza molta convinzione da Qoh alla teologia tradizionale (cf 3,17). Potrebbe però essere anche un appunto ortodosso, aggiunto dall'editore finale che ha sigillato in questo senso anche l'intero volume in 12,13-14" (Ravasi).

Non si tratta senz'altro di un giudizio escatologico, di una sanzione post mortem, che esula del tutto dall'orizzonte di Qoh ; dunque si ha a che fare con una decisione divina intraterrena, la quale si esprime nella possibilità offerta all'uomo di godere dei beni della vita.

Il giudizio di Dio non sarà un rimprovero, un castigo per aver goduto, tutt'altro ! Non una disapprovazione divina ma piuttosto una ratifica delle piccole gioie vissute con semplicità.

^ "Ricordati del tuo creatore" ... Questo inizio di 12,1 pone un problema di filologia, di tenore originario del testo. Traducendo letteralmente il TM dovremmo rendere : "Ricorda i tuoi creatori". Questa parola è insolita ; alcuni la spiegano come un plurale di intensità, altri parlano di sbaglio di trascrizione ; infatti alcuni manoscritti riportano il singolare (lectio facilior). La LXX ha il singolare. La Vg : "Memento creatoris tui in diebus iuventutis tuae"

E' vero che l'autore parla ripetutamente dell'opera di Dio, del fatto che egli ha costituito buona e bella ogni cosa (cf 3,11), ma non usa mai il termine tecnico "bara". Ecco perché alcuni investigatori moderni leggono diversamente il testo : "pensa alla tua fossa = borka o pozzo "be'erka" o meglio ancora (cf Glassar) : "pensa alla fossa, dove sarai tu !". Non sarebbe quindi un invito al ricordo di Dio, alla preghiera, ma piuttosto esorta a pensare alla morte, allo sheol, alla fine ; non per inquinare la gioia della vita, ma al contrario per spremere più piacere dalla vita, visto che essa finisce inesorabilmente nella tomba e nel regno tristissimo delle ombre.

Questo è senz'altro più coerente con i precedenti appelli alla gioia e con lo sviluppo successivo del componimento, l'invito implicito è quindi a vivere in pienezza la giovinezza prima che incomba la vecchiaia, di cui l'autore incomincia a parlare al v 3 usando il linguaggio della allegoria.

^ "L'autore a questo punto diventa patetico, attaccato com'è alla luce e al sereno della vita (v 2).

La vecchiaia appare come la sera della vita, che anticipa una notte senza stelle, un inverno senza sole, simile alle nubi che condizionano la pioggia ; è il crepuscolo della vita, un'età già segnata e penetrata dalla morte. Tema sapienziale scontatissimo : "senectus ipsa morbus", "cotidie morior". La vecchiaia, appare come un "vita al rallentatore" : è descritta nella immagine di una casa dove prima ferveva il lavoro e l'attività, mentre ora si assiste a un processo di smobilitazione, di abbandono progressivo.

Non è del tutto sicura la individuazione dei singoli elementi del corpo raffigurati dalla allegoria. Si suole interpretare così :

- i custodi della casa	=	le mani tremanti del vecchio
- i gagliardi	=	le gambe che non portano più la persona
- le donne che macinano	=	i pochi denti che restano
- quelle che guardano dalla finestra	=	gli occhi sempre avidi
- le porte sulla strada	=	le labbra
- rumore della mola	=	il tono della voce che si affievolisce
- il mandorlo in fiore	=	la testa canute, i capelli bianchi
- la locusta	=	i piedi che si trascinano a stento
- il cappero	=	il vigore sessuale
- i piagnoni	=	il corteo funebre

"L'autore ha certamente cominciato con un giuoco di metafore ... ma via via la sua attenzione è sempre più presa dall'immagine indipendentemente dal suo uso metaforico, fino a diventare immagine pura, espressione simbolica di tutto ciò che è bello e vitale e che si rompe nella tenebra" (Sacchi).

Ecco la vecchiaia : "Debolezza e vertigini, canizie simile al fiore del mandorlo, artrismo che rende ben diversi dalla saltellante cavalletta e l'impotenza del sesso non più eccitabile attraverso gli afrodisiaci come il cappero. L'uomo ormai va verso la sua casa eterna, lo sheol" (Ravasi).

Il v 12,6 è delicatissimo nel descrivere la vita che finisce. E' un filo argenteo, prezioso che viene reciso, è il rompersi della lucerna, è l'anfora che si infrange perché precipita nel pozzo della morte.

L'esito è la "dimora eterna" = beth 'olamo. In 12,7 il Qoh dipende (come anche in 3, 20-21) dallo schema antropologico arcaico di Gn 2,7. L'uomo si scompone e ritorna alle sue matrici originarie : il corpo alla polvere della terra, da cui è stato ricavato e lo spirito, che non è concepito come immortale, ma indica semplicemente il soffio della vita, finisce il suo ciclo ed è restituito a Dio.

"Dimora eterna" non è qui "la casa del Signore dove eterna è la festa"(Agostino), cioè la comunione con Dio gaudiosa e irreversibile, ma è il regno delle morte che spalanca le sue fauci e inghiotte per sempre le sue vittime, lo stato definitivo delle ombre nello sheol, condizione subumana, infelice, senza possibilità di ritorno.

QUID PRODEST QOHELET ?

Prima di congedarci da questa operetta biblica, conviene fermarsi ancora un istante e interrogarsi sulla portata di Qoh, sul significato globale, complessivo del suo insegnamento. Parafrasando il suo pensiero ci chiediamo : "quale vantaggio ricava l'uomo dalla fatica di accostare e capire questo libretto ?" (cf 1,3)

Con molta acutezza Dubarle osservava : "L'Ecclesiaste è una testimonianza più che un messaggio : è l'espressione di una esperienza, non la trasmissione alla maniera dei profeti di una comunicazione divina".

Dividiamo il discorso in due momenti.

A) Il significato storico di Qoh : il "senso di allora"

Che cosa ha rappresentato questo scritto nella cultura di Israele e per la fede di Israele ? Qual è il suo posto nel cammino della rivelazione veterotestamentaria ?

Che sia un'opera di contestazione e specchio di una crisi non c'è dubbio. E' venuta del tutto meno la tranquillità e la sicurezza degli antichi maestri, l'autore è alla ricerca di soluzioni diverse, di nuove "zone di sicurezza".

Sullo sfondo di Qoh ci sta la Gerusalemme del III secolo : mondo giudaico permeato dall'influsso dell'ellenismo, pluralismo culturale, razionalità raffinata, agiatezza economica delle classi colte, accettazione realistica di ciò che accade ...

L'influsso greco certamente non annullò né soppiantò la tradizione patria che anche Qoh conosceva e maneggiava con grande libertà e creatività, però introdusse il principio del relativismo, di una maggiore criticità verso il patrimonio ereditato dal passato.

Secondo Lohfink, Qoh si è presentato come MEDIATORE culturale. Forse la sua forte personalità, la sua capacità di attrarre discepoli e pubblico gli valsero l'appellativo di "convocatore", che egli porta orgoglioso nel suo libro.

Secondo E. MAYER nell'opera "Ursprung und Anfänge des Christentums" (1921), il Qoh sarebbe il prodotto dell'indirizzo di pensiero di quella classe di ebrei che egli chiama "Aufklärte Realisten" = realisti illuminati ; l'autore apparteneva secondo lui all'aristocrazia mondana ebraica e non al sacerdozio. Per Renan "l'autore è un uomo di mondo, non un uomo pio o un dottore, dal temperamento fine e voluttuoso ... sadduceo ... appartenente alla high life del suo tempo". "Se Qoh non è uno dei principi asmonei, è almeno uno dei loro intimi consiglieri, nemico dei conventi essenici e del loro distacco dalla vita, voce di una teologia a picco, senza riti né musiche, né iniziazioni" (Ceronetti).

- Nel libro si riflette la crisi di un individuo o il disorientamento di un'intera generazione ? L'opera stessa attesta che Qoh "ha fatto scuola in Israele" (12,9). E' stato un cattivo maestro ? Che non si tratti di un problema esclusivamente personale lo dice il fatto che Qoh non sia rimasto un libro privato, ma compaia nella letteratura ufficiale di Israele, anzi tra gli scritti sacri del Giudaismo, dotati di autorità e origine divina ; vuol dire che una comunità si è riconosciuta in questo libretto, ha sintonizzato con la ricerca del suo autore, ha visto documentati i suoi dubbi. Possiamo solo ipotizzare il processo di canonizzazione ; Lohfink lo immagina come risultato di un compromesso : quando le scuole di orientamento greco presentarono una competenza seria, tale da minacciare la scuola ufficiale del tempio, ci fu bisogno di un libro che incorporasse il nuovo salvando il tradizionale. Questo lo avrebbe ottenuto il Qoh appoggiato da circoli influenti. E' solo un'ipotesi di ricostruzione ; in ogni caso Qoh appare sempre tra i protocanonici dell'AT.

L'opera è una eccellente testimonianza del pluralismo biblico, di un pluralismo di idee perfino scandaloso ; è una violenta dissonanza nella sinfonia degli scritti biblici, non una stonatura.

- Ma con quale esito ? La soluzione del problema dell'uomo, trovata da questo "scettico elegante" (Renan) è tutt'altro che nuova, rivoluzionaria ed esaltante. Dopo aver smontato come si trattasse di un castello di carte i dogmi e i valori della tradizione, l'autore non è riuscito a proporre una sintesi convincente. Ripetiamo, Qoh è più un'opera di protesta che non di proposta. Un invito a concentrarsi sull'attimo presente per spremere tutta la gioia possibile (si ricordi il rimprovero a questo proposito di Is 22,13-14) è in fondo una soluzione "borghese" di corto respiro.

"Qoh è un libro di transizione... con lui si chiude un'epoca del Giudaismo : dopo lui ne inizia una nuova e sarà proprio per risolvere gli interrogativi da lui suscitati e lasciati in sospeso che il Giudaismo si dividerà in tendenze differenti ... la domanda da colmare è una richiesta di illuminazione circa il problema della morte" (Maggioni).

Qoh incontra Dio nella gioia, nel godimento della vita legato più alle cose che non agli ideali, ma quando il dolore visita la persona, che cosa fare ? Da questo lato Qoh è del tutto scoperto,

disarmato, indifeso. "L'ecclesiaste non è arrivato alla soglia del Vangelo. Nondimeno è vero che prima di essere in grado di capire 'beati i poveri' bisognava anzitutto aver riconosciuto che dire 'beati i ricchi' non era più vero" (R. Pautrel).

cf D. LATTES, *Il Qohelet o l'Ecclesiaste*, Unione Comunità Israelitiche Italiane - Roma 1964

B) *"Il senso per noi" : leggere oggi Qoh*

"Non è un attaccamento sentimentale per gli archivi del passato ormai del tutto superato che spinge la Chiesa a proporci il Qoh come Parola di Dio ... in realtà questi libri contengono una lezione permanente per i cristiani. Alla loro luce ciascun individuo, ciascun gruppo può incominciare più o meno per proprio conto la lunga ascesa verso la piena luce" (Dubarle).

- L'Antichità cristiana e il Medio Evo lessero il libro come un appello al disprezzo del mondo e un invito alla vita monastica. Qoh sarebbe il manuale "de contemptu mundi" del "terrena despiciere".

"Nell'Ecclesiaste s'abitui a calpestare le cose del mondo" (Girolamo, Ep 107 a Leta sul come educare la figliuola Paola). L'Imitazione di Cristo, capolavoro della spiritualità medievale, completava l'assioma "vanitas vanitatum et omnia vanitas" con un'aggiunta significativa : "praeter amare Deum et illi soli servire" (Libro I, 1,3) : "Se tu conoscessi a fondo l'intera Bibbia e le massime di tutti i filosofi, tutto questo a che ti servirebbe se fossi privo dell'amore e della grazia di Dio ? Vanità delle vanità e tutto è vanità tranne l'amare Dio e servire a lui solo ! La più eccelsa sapienza è tendere al regno celeste mediante il disprezzo del mondo".

"Ai monaci casti o dannati nella carne, era sempre compagna, con le sue vuote occhiaie la vanitas : Vide miser homo, quia totum est vanitas totum stultitia, totum dementia, quidquid facis in hoc mundo, praeter id solum quod in Deum et ad honorem Dei facis. Così S. Bernardo nel suo sermone 'De miseria humana', dov'è una forte contraddizione fra totum e praeter" (Ceronetti).

Questa lettura di Qoh è riduttiva, non coglie la proposta positiva di questo maestro, ma esaspera il tema della vanità. Qoh non è un nichilista, non è contro i valori umani, è contro i miti. "Invito all'edonismo ? No ! Soltanto rifiuto di uno spiritualismo esasperato, di un ascetismo angosciato e disumano" (Fiore).

- OGGI possiamo apprezzare e prolungare di Qoh :

a) Il suo atteggiamento anticonformista e di ricerca ; il suo spirito critico, di libertà, la capacità di camminare solitario ed anche le sue contraddizioni : "Il primo diritto dell'uomo è di contraddirsi, soprattutto se tenta di misurarsi col mistero" (Steinmann).

"Sapientis est mutare consilium" dicevano gli antichi.

b) Il suo invito a non idolatrare le cose, a non fare delle creature e degli stessi valori umani un assoluto. Anche la vita dell'uomo moderno è insidiata dagli idoli, dal mito del piacere, del potere e dell'avere ; perseguire in modo totalizzante questi pseudovalori espone inevitabilmente alla delusione, al disinganno, perché le cose non possono riempire il cuore dell'uomo ; allora esse si rivelano "vanità", più cenere che mai. Ora ciò è perfettamente in linea con il messaggio evangelico : "Anche se uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende dai suoi beni" (Lc 12,15).

c) Ma Qoh ci esorta ad evitare anche l'estremo opposto, cioè il disprezzo delle cose, il non uso, la fuga dal mondo. Qoh è tutt'altro che uno spiritualista, egli non opta per l'angelismo, ma piuttosto per una sana incarnazione. Egli propone una "teologia delle realtà terrene".

La sua proposta per "il mestiere di vivere", cioè la modesta ricerca della "apolausis = piacere" si avvicina forse al concetto che Ambrogio ha espresso con la locuzione "sobria ebrietas". "L'attualità di Qoh è nel prospettare una posizione alternativa. Non si tratta di rifiutare la vita e la bellezza, la sapienza e l'amore, ma di essere coscienti della loro relatività, del carattere effimero e passeggero che contraddistingue ogni realtà umana" (Giannino Piana).

Non si loda il Creatore disprezzandone le creature. "L'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve, e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle sue mani" (GS 37).

Insegnamento recepito dalla liturgia rinnovata quando esorta e prega: "terrena sapienter perpendere et coelestibus inhaerere".

Questa è la libertà e povertà di spirito della prima delle otto beatitudini di Mt 5.

IL LIBRO DI GIOBBE

PREMESSA

Giobbe ! Giobbe ! Giobbe !

Ho bisogno di te, ho bisogno di un uomo che sappia
lamentarsi a piena voce, facendo risuonare dei suoi echi
il cielo, dove Dio progetta con Satana
dei piani contro un uomo !
Lamentati dunque, l'Eterno non ha paura,
è ben capace di difendersi ...
Parla, alza la voce, parla forte.

Come il bambino depone il suo libro sotto il cuscino,
per essere sicuro di non aver dimenticato la lezione
al mattino quando si sveglia,
così io tengo la notte con me il libro di Giobbe.
Ciascuna delle sue parole è un alimento, un rimedio,
un vestito per la mia anima.
Avete letto Giobbe ?
Leggetelo e rileggetelo, ancora e sempre.
Io ho letto e riletto il suo libro e tuttavia
ogni parola mi risulta sempre nuova,
partorita ogni volta e capace di produrre
un'impressione primaria nell'anima mia (Soren Kierkegaard)

Questa testimonianza personale, sincera e palpitante, di un grande pensatore moderno, è in armonia con un antico e incessante coro di voci, volte a celebrare la grandezza del poema di Giobbe. Basta un minimo di sensibilità e di comprensione letteraria per sentirsi coinvolti da questo libro della Scrittura, "il capolavoro letterario della corrente sapienziale"(BJ).

"Il libro di Gb è una delle grandi opere della letteratura universale. Malgrado le sue dimensioni ristrette lo si è paragonato alla Divina Commedia o al Faust di Goethe. La verità delle descrizioni psicologiche, la profondità del pensiero religioso, la sincerità del discorso nella elucidazione del problema ... descrizioni grandiose della natura fino al fascino di un vecchio racconto popolare, tutto contribuisce a fare di quest'opera unica nel suo genere un monumento degno dell'ammirazione che ha sempre suscitato" (Dubarle).

"Il libro di Gb è una delle opere più importanti della letteratura mondiale. La sua architettura monumentale, la forza e la plasticità della lingua, la serietà inesorabile della osservazione e della interrogazione, così vicine alla vita nella ricerca della verità, costituiscono il suo grande valore di opera d'arte che ha affascinato i più grandi poeti e pensatori. Ma ancor più impressionante è l'ampiezza del contenuto : la lotta gigantesca dell'uomo sofferente in cerca di un estremo punto di appoggio fra le contraddizioni che mettono in dubbio la sua esistenza interiore ed esteriore nella crisi della vita" (A. Weiser).

"Il libro di Gb è un'opera geniale, emergente nella letteratura universale. Gigantesca ed imperfetta, come un ciclope cui manchi un occhio o abbia dita in eccedenza. Forse la sua stessa imperfezione, la sua incompiutezza è segno dell'insufficienza umana di fronte ai problemi ultimi dell'uomo. Essa è audace nello sfidare il grande enigma, sorprendente nell'imbastire la situazione, tesa in gran parte dello sviluppo : nello stesso tempo è ripetitiva, imbrigliata in ambiguità ed allusioni, claudicante di incoerenze. Giobbe è un libro affascinante e sconcertante" (Alonso Schökel).

- Il metodo migliore di fare esegesi non è certo quello di raccogliere le impressioni e le opinioni dei commentatori, ma consiste nell'entrare direttamente nel testo biblico, nell'accostarlo e nell'aggrederlo, eppure la consonanza di pensatori e di poeti circa il valore di Gb può costituire uno stimolo per chi incomincia la prima volta il suo cammino nel territorio di Giobbe.

Queste testimonianze di autori qualificati sono un invito ad entrare in modo esistenziale in questo libro della Bibbia ; Gb infatti domanda il coinvolgimento del lettore : in esso si compie in modo chiaro l'attività dialogica della ermeneutica, il circuito autore - libro - lettore. L'interpretazione non è soltanto o principalmente l'atto di capire un autore o un'opera, ma l'atto del comprendere se stessi attraverso la mediazione dell'opera.

"Scoprire Gb è scoprire te stesso, è specchiarti sino in fondo nella tua umanità, vederti senza illusioni né delusioni suggerite, accettarti creatura di dolore. Ma scoprire Giobbe, può essere anche, se hai il coraggio di arrivare sino in fondo al tuo cammino di uomo, il saper che c'è per te la possibilità insperata di un incontro ; il premio di una visione. Soprattutto saprai di non essere solo" (Adelaide Anzani Colombo).

"Il libro di Gb è un libro singolarmente moderno, provocante, non adatto per conformisti. E' difficile ascoltarlo senza sentirsi interpellati, è difficile comprenderlo se non si prende posizione.

Esso vuole un pubblico inizialmente curioso che ne esca compromesso. Anche lo spettatore deve cambiare nel corso della rappresentazione. Poiché questo libro lascia un segno su colui che vi si espone, come Giacobbe che uscì zoppicante dalla lotta. Gb è un 'vino da vertigini', che scardina e trasporta altrove ; è un reagente inesorabile che corregge alcune idee e cambia un modo di pensare. Terminata la scena, quando si toglie lo scenario, parleremo con Dio, parleremo di Dio nello stesso modo di prima ?" (Alonso).

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Il libro di Gb è stato nella storia della tradizione una delle opere più lette, commentate e dibattute ; non solo ha provocato il mondo della riflessione, del pensiero ma anche quello dell'arte e della poesia, creando un ingente patrimonio di verità, di forza e di bellezza.

^ Dell'Antichità cristiana possiamo ricordare sole un nome, Gregorio Magno, con la sua opera "Moralia in Job". Come indica il titolo si tratta di una lettura prevalentemente moraleggiante della figura di Giobbe.

Così pure del Medio Evo un commento merita di essere segnalato, quello di Tommaso d'Aquino, intitolato : "Expositio super Job".

cf al riguardo "Dolore, provvidenza, resurrezione nel libro di Gb" in "Sacra Doctrina" 1982/3

^ Dei commentari scientifici in epoca moderna si possono ricordare :

- A. WEISER, *Das Buch Job*, Gottingen 1951. tr it "*Giobbe*", Paideia Brescia 1975
- J. STEINMANN, *Le livre de Job*, Du Cerf Paris 1955
- C. LARCHER, *Le livre de Job* (BJ) Paris 1957
- S. TERRIER, *Job*, Neuchatel 1963
- J. LEVEQUE, *Job et son Dieu, Essai d'exégèse et de théologie biblique*, (Etudes Bibliques) Gabalda, Paris 1970 (2vol)
- P. FEDRIZZI, *Il libro di Giobbe*, "La Sacra Bibbia", Marietti TO 1972
- G. CERONETTI, *Il libro di Giobbe*, Adelphi - Milano 1972
- G. RAVASI, *Giobbe*, Borla Roma 1979
- L. ALONSO SCHOEKEL - J. L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Roma Boria 1985. L'edizione originaria è del 19 Madrid Ed, Cristiandad

^ Opere a carattere più divulgativo o studi particolari :

- L. ALONSO SCHOEKEL, *Job*, "Los Libros Sagrados" VIII/2 Madrid 1971 incorporato nella Bibbia Marietti II, 1-97
- R. MURPHY, *Giobbe. Salmi*, Queriniana - Brescia 1979 LoB 1. 13
- S. VIRGULIN, *Giobbe*, (NVB), Roma Ed Paoline 1980
- Di particolare interesse è il numero 9 di "Concilium" anno 1983 che porta come titolo : "*Giobbe e il silenzio di Dio*". Contiene contributi scientifici assai qualificati.
- G. VON RAD, "*Il libro di Giobbe*", in "La Sapienza in Israele" pp 187 - 204
- F. FESTORAZZI, *Giobbe*, in 5/11 messaggio della Salvezza. Gli "Scritti" dell'AT, LDC Torino 1985 pp 53-83
- A. BONORA, *Il contestatore di Dio*, Torino 1978
- G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Institute Bartolomeo de las Casas, Lima Perù 1986

IDENTIKIT DI UN'OPERA

All'interno del movimento sapienziale di Israele, Gb rappresenta un'opera di contestazione, anzi di rottura, come Qoh e più di Qoh : mentre infatti l'Ecclesiaste è un temperamento secondario, pur dicendo cose micidiali non si scompone più di tanto, Gb al contrario è primario, irruente, come un torrente in piena che travalica dalle sue sponde, non sussurri ma grida.

Ciò che viene impugnato è il principio della retribuzione intraterrena, cioè la meccanica corrispondenza "virtù = premio - colpa = castigo", su cui poggiava tutto l'impianto tradizionale dei saggi, quale soluzione al problema della vita. "Job dice che i buoni non vivono e che Dio li fa ingiustamente morire. Gli amici di Job dicono che i cattivi non vivono e che Dio li fa giustamente morire. La verità è che tutti muoiono. La Scrittura finisce per dire con questo linguaggio bicorni, quello che tutti sappiamo : nessuno vive. E si serve di questa verità inferiore per comporne una superiore, che è la sua verità unica : Dio solo vive" (Ceronetti).

"Il libro di Gb è un siluro, afferma nella presentazione il numero monografico di Concilium 9/1983. Distrugge il bel congegno che taluni seguaci della religione di Israele avevano escogitato per schivare le domande angosciose, scuote la armonia biblica della dottrina sul piano di Dio, dà spazio al caso, all'irrazionale, rifiuta di addomesticare ciò che tutti cercano di superare, cioè la sofferenza e la sventura ; si oppone alla chiarezza di un ordine morale come legge della storia".

Chi è l'autore di un'opera così singolare e conturbante ?

L'Autore

Nulla sappiamo della sua storia. Giobbe è il nome del protagonista umano della vicenda messa in scena, il personaggio della finzione letteraria. Il compositore dell'opera si nasconde completamente nel suo libro, dietro il suo personaggio/i ; non ha sentito il bisogno di firmare la sua creazione letteraria, non ha difeso i suoi diritti d'autore. E' dal prodotto finito che dobbiamo risalire alla fabbrica che lo ha confezionato. Dobbiamo rinunciare a qualsiasi dato biografico minuto.

E' ragionevole pensare che il libro non sia una mera finzione artistica, un prodotto accademico confezionato su commissione. Gb non si scrive facendo finta di calarsi nel personaggio, l'opera ha il marchio della verità letteraria, cioè della autenticità umana, rivela ragioni e passioni umanissime, pensieri ed emozioni profonde.

L'opera è lo specchio di una crisi, rappresenta in parole e in azione un dramma personale, rivela il mondo interiore del suo autore, il segreto della sua coscienza ; non agita un problema intellettuale, è la chiarificazione di un travaglio individuale.

Attraverso il suo libro lo scrittore-drammaturgo si dà a conoscere a noi come grande teologo e geniale poeta.

- Come teologo ha il coraggio della verità, vuole usare la testa.

Uno dei pericoli che corre la comunicazione religiosa è quello del linguaggio banale, ripetitivo ; il nostro autore non vuole ripetere ovvietà ma battere sentieri nuovi. Il problema della teologia secondo lui è quello di dire "nekonàh", cioè cose "rette - autentiche - convincenti" su Dio (cf 42,7-8), senza falso rispetto umano, senza paura di mettere in discussione la tradizione quando essa non interpreta e non risponde più alle esigenze nuove.

Il libro di Gb può essere guardato anche come un "manifesto della teologia", cioè di un discorso culturalmente serio su Dio, fedele insieme a Dio e all'uomo ; contiene uno "statuto della teologia"

cf ALONSO SCHOEKEL, *La giustizia di Dio e la crisi della teologia nel libro di Giobbe*, corso PIB 1983/4

"L'autore sacro è un genio indipendente, liberissimo e, dal punto di vista teologico, piuttosto radicale ; ha voluto rischiare un'altra pista, presentando un uomo che si ribella contro il male

e attraverso la strada della impazienza e non della rassegnazione scopre il senso, sia pure teologico, del male e del dolore" (Ravasi)

- Pari stima e ammirazione merita l'autore di Gb dal punto di vista letterario ; è uno dei grandi poeti della Bibbia. Il suo linguaggio raggiunge il terzo livello, quello letterario, per diversi motivi :

^ Per la capacità del suo autore di vivere intensamente esperienze forti : il dolore, l'amicizia, il silenzio e la parola, la fede ...

"Il libro di Gb è un dramma con pochissima azione e molta passione. E' la passione di un autore geniale, anticonformista ... diffonde rispetto alla dottrina tradizionale della retribuzione ; ha opposto ad un principio un fatto, a un'idea un uomo" (Alonso).

^ Per la sua attitudine a scavare dentro i vari personaggi e così mettere a nudo il "guazzabuglio del cuore umano" (Manzoni). Penetra dentro l'animo dei suoi attori per scoprirvi le vibrazioni, anche le più recondite, ne annuncia la grandezza ma ne denuncia anche le ipocrisie.

^ Lo "splendore letterario del libro di Gb" (Harvey) si rivela ancora nella sua tessitura verbale : "una grande parte dei procedimenti letterari di Gb si collegano ad un eccezionale talento di osservazione della natura ... ad una grande attitudine a trasporre dei sentimenti in termini di movimento ... la ricchezza del suo vocabolario fa ugualmente parte del suo charme (e della difficoltà di tradurlo).

Il ritmo non è rigorosamente fissato ... procedimento tipico di Gb non traducibile è ciò che i teorici arabi della poesia chiamano TAHLIN (uso di parole omofone per completare il senso) ... Il testo ebraico è meglio conservato di quanto non si credesse : il progresso degli studi ha permesso di spiegare versetti che prima si credevano corrotti, mentre la versione dei LXX non ha molto valore perché accomodatoria nei confronti dell'ebraico" (Harvey).

^ La robustezza dell'impianto è un motivo ulteriore di bellezza letteraria ; l'opera si snoda per 42 capitoli entro un racconto-cornice in un perenne conflitto, in un incontro-scontro dialogico tra i diversi personaggi. All'interno del genere maggiore che fornisce il colore dominante al testo si incontrano innumerevoli sottogeneri, forme letterarie molteplici. Gb è "un arcobaleno in quanto riunisce una pluralità di generi : dalla tragedia alla tavola rotonda, dal dibattito processuale alla lamentazione drammatizzata" (Ravasi).

La forma letteraria di Gb

Una prima elementare distinzione si impone : all'interno del libro incontriamo materiale in prosa e testi in poesia.

A) Il materiale in prosa è rappresentato dal prologo (cc 1-2) e dall'epilogo (42,7-17). Qui il genere letterario è chiarissimo ; siamo davanti a un racconto, più esattamente una vecchia storia popolare che sviluppa il tema della pazienza di Gb davanti alla prova della sofferenza. E' chiamato anche "Volksbuch = libretto popolare", racconto folklorico, parallelo biblico di un modello ben conosciuto nella antica letteratura orientale. Questa vecchia novella (senz'altro rimaneggiata dall'autore del poema) può giustamente essere chiamata "racconto-cornice" perché effettivamente rappresenta il bordo del quadro : il prologo mette in scena i personaggi e pone le premesse del futuro dibattito, l'epilogo ne tira le conclusioni.

B) Tutto il materiale restante è in poesia vigorosa, lirica talvolta, ma molto più spesso drammatica ed anche epica. E' il dibattimento cioè il confronto-scontro tra Gb e i suoi sedicenti amici ; è un polemós altamente dialettico.

Parecchi tentativi sono stati fatti per ridurre tutto il poema ad un unico genere letterario. L'autore ha indentato una nuova forma letteraria oppure ha tratto ispirazione e ha ricreato un genere letterario già esistente ?

^ H. RICHTER, Studien zu Job, Berlin 1958, vede nel poema la trasposizione del processo civile e delle formule giuridiche che vi sono legate. Effettivamente incontriamo nell'opera espressioni e schemi provenienti dall'ambito processuale, soprattutto nella sfida finale tra Giobbe e il Signore.

^ C. WESTERMANN, Der Aufbau des Buches Job, Tübingen 1956, individua nel poema lo sviluppo drammatico di un genere letterario salmico assai ben documentato, quello della lamentazione individuale. L'intuizione di Westermann è preziosa (la sfrutteremo più avanti), però è parziale : va molto bene per gli interventi di Gb, mentre si rivela inadeguata rispetto agli altri discorsi.

^ H. M. KALLEN, The book of Job as a Greek Tragedy Restored, New York 1918, coglie nel poema di Gb la trasposizione biblica, la imitazione giudaica della tragedia greca sia di Eschilo che di Euripide. Interessante ritrovare una simile intuizione in Teodoro di Mopsuestia cf PG 66, 697-698

- Il poema, come si è già detto, si sviluppa attraverso un seguito di discorsi, esattamente in quattro tornate : per tre volte parla ciascuno dei tre amici in ordine di età-anzianità e Gb risponde ; la quarta volta Gb affronta e parla da solo con Dio.

La Grecità conosce il genere letterario "dialoghi" (celebri quelli di Platone), un procedimento psicologicamente indovinato, perché conduce il lettore a coinvolgersi nel problema dibattuto, lo aiuta a partecipare al cammino faticoso verso la verità.

Ma anche il mondo medioorientale in epoca precedente alla esplosione del genio ellenico conosceva qualcosa di simile e cioè la "disputa tra saggi", di cui si hanno paralleli in Egitto addirittura all'epoca di Ramses II (cf ANET 475 -"479).

Nel mondo biblico un racconto come 1Re 10, 1-13 (incontro di Salomone con la regina di Saba) si avvicina al confronto e discussione tra saggi. L'autore di Gb può essersi ispirato a questi esemplari, ma poiché possedeva talento di genio, non ha imitato stancamente il genere, ma è stato capace di riplasmarlo e drammatizzarlo.

- I commentatori moderni si spingono ancora più in là e vedono nei dialoghi di Gb" non solo un testo destinato alla lettura, ma anche alla recitazione, alla drammatizzazione scenica, alla rappresentazione in pubblico. Effettivamente gli interventi dei personaggi del poema di Gb sono tesi, carichi di passione, hanno bisogno del corpo dei personaggi oltre che della loro voce ; non è un dialogare pacato, da salotto tra persone perbene, ma un discorrere concitato, impetuoso e tumultuoso, non disputa arida, impersonale, ma confronto di idee che coinvolge e stringe le persone.

Investigatori qualificati come Alonso Schoekel sostengono questa identità del libro di Gb, vedono in esso il copione di un dramma.

Registriamo "l'ipotesi - dramma" come grandemente suggestiva, anche se ci manca qualsiasi notizia circa una rappresentazione dell'opera stessa ; ma forse nemmeno all'interno della tradizione ebraica e cristiana successiva, il poema di Gb venne mai drammatizzato.

Lo potrebbe essere però, da parte di attori validi, capaci di calarsi nei personaggi e di entrare in situazione.

Se accettiamo "l'ipotesi dramma", i quattro cicli di discorsi costituiscono altrettanti "atti" o "tempi" del dramma, per cui il libro di Gb assume una configurazione-struttura movimentata così :

Il movimento di Gb

- ^ Prologo (cc 1-2) : il narratore racconta fuori scena e informa circa i precedenti delibazione e i personaggi.
- ^ Preludio (c 3) : si alza il sipario. Appare Gb sull'immondezzaio e tre amici lo attorniano. Gb prende la parola e urla in un monologo il suo dolore.
- ^ Atto primo (4-14) : Incomincia il confronto delle posizioni, delle passioni e delle ragioni.
- ^ Atto secondo (15-21)
- ^ Atto terzo (22-27)
- ^ Intermezzo (c 28) : L'autore di nuovo commenta fuori scena, parla della introvabilità della sapienza. Il confronto è momentaneamente sospeso ; questo break serve a sottolineare la difficoltà del tema che sgomenta qualsiasi mente.
- ^ Atto quarto - prima parte (29-31) Appassionato intervento di Gb, che definitivamente stanco degli amici passa a interrogare e sfidare Dio stesso.
- ^ Discorsi di Elihou (32-37) Sono un blocco a parte, non entra nella dinamica originaria del poema, non rispetta le regole del gioco ; può innervosire il pubblico
- ^ Atto quarto - seconda parte (38,1- 42,6) finalmente appare e parla il Signore ; Gb abbagliato e pacificato si ritira
- ^ Epilogo (42,7-17) A sipario ormai chiuso, l'autore ci informa ancora sugli sviluppi ulteriori della vicenda. Chi fosse stato schioccato dal dramma, può partirsene con un contentino.

I precursori di Giobbe

Il dolore appartiene alla nostra radicalità di essere uomini, è problema universale, di ciascun uomo e di ogni gruppo umano ; non sorprende di conseguenza il fatto di trovarlo riflesso e presente nelle letterature dei popoli antiche e recenti.

Il libro di Gb, che ha quale punto di partenza il dramma del dolore che colpisce l'innocente, si collega con antiche letterature del mondo egizio e babilonese. C'è uno sfondo culturale e religioso ben preciso entro cui l'opera si colloca. Si può parlare addirittura di "tradizione Gb nell'Antico Oriente" (Ravasi) a motivo delle molte testimonianze che si possono addurre.

"La regione di Hauran offrì forse la leggenda primitiva di Gb ; l'Egitto si limita ad offrire immagini e due generi letterali, la domanda retorica e la confessione negativa ; la Mesopotamia, ispirò probabilmente il dialogo di Gb con i suoi amici e lo sfondo culturale del libro. Chissà che le traduzioni dei testi cuneiformi rimedino in futuro alla mancanza di documenti e corroborino questa impressione di insieme" (Leveque). "Si è molto discusso sul luogo di origine di Gb : l'autore mostra di conoscere il sondo egizio, mesopotamico, edomita o arabo. Questo però non è un argomento decisivo contro la sua origine palestinese, anche se la sua cultura internazionale, secondo la migliore tradizione della sapienza, gli permette di situare il racconto in un paese arabo" (Harvey).

Più in particolare :

A) Della riflessione egizia sono pervenuti a noi due poemi :

- ^ "*Dialogo di un disperato con la sua anima*"

pubblicato la prima volta da A. ERMAN nel 1896 con il titolo "Gesprache eines Lebensmüden mit seiner Seele". Papiro Berlin 3024 cf ANSI 405-407 . Prologo ed epilogo in prosa, corpo del racconto ritmato.

"Il protagonista descrive la insopportabilità di una vita sconvolta da una tragedia personale. L'anima ribatte con vari argomenti sulla bellezza della vita presente e sulla problematicità di quella futura. Essi però si infrangono contro una focosa perorazione contro la vita e un inno alla morte. In conclusione l'anima sembra accettare le tesi e si dice disposta al suicidio (il quale però è discusso).

Questo carme è già indizio di sfiducia nella vita ultraterrena, che l'anima del disperato rifiuta. Tale scetticismo raggiunge il suo vertice nel contemporaneo "canto dell'arpista" (Festorazzi).

* *"La protesta di un contadino loquace" o L'"oasi eloquente"*

mentre il precedente viene fatto risalire al 2200 circa a C, questo risale al 2000 circa. Il testo si incontra in ANET 407-410.

Il racconto ha un prologo e un epilogo in prosa e nove appelli alla giustizia in prosa ritmata. Sempre Festorazzi così ne sintetizza il contenuto : "La trama è semplice. Un abitante dell'oasi del sale scende in Egitto verso Eracleopoli, per portarvi dei prodotti dell'oasi e ottenere in cambio cereali. Sulla via viene derubato con uno stratagemma da un funzionario prefettizio. Egli reclama giustizia al prefetto, che si rivolge allo stesso faraone. La supplica è molto laboriosa : nove appelli con altrettanti rifiuti. Alla fine gli viene riconosciuta la ragione e resa giustizia".

B) Del mondo mesopotamico possiamo segnalare :

^ *"Lamentazione di un uomo con il suo Dio"*

cf il testo in G.R.CASTELLINO, Testi sumerici e accadici, Torino 1977, 473 - 477

S. N. KRAMER, il primo che studiò il testo (1955) lo chiama "il primo Giobbe". Proviene da SUMER verso il 2000 aC ed è mutilo.

"Presenta un uomo che si lamenta, per le inspiegabili calamità mandate dal suo dio personale, il suo protettore. Questo 'dio personale' figura tipica di intermediario nel Pantheon mesopotamico, interviene infine con benevolenza, dopo che il suo protetto ha confessato le sue colpe" (Festorazzi).

^ *"Poema del giusto sofferente" o "Lublud del Nemaqui"*

Incomincia così : "Voglio lodare il Signore della Sapienza". Risale al 1500 aC. "Un personaggio della aristocrazia terriera viene abbandonato dagli dei e colpito da molteplici disgrazie. Le prime due tavole del poema descrivono l'abbandono e la persecuzione degli stessi amici, come pure l'assalto delle malattie. Nella terza parte (tavola) gli appaiono talvolta in sogno un giovane e una regina, che con l'intervento di Marduk lo salvano. La tavola conclusiva è una celebrazione di Marduk e della sua paredra Sarpanit, e una reintegrazione religiosa e sociale del sofferente" (Festorazzi) .

^ *"Dialogo di un sofferente con il suo amico" o "Teodicea babilonese"*

"E' un dialogo nel quale un sofferente racconta a un amico la serie di disgrazie che lo hanno colpito in tutta la sua vita, cominciando dall'essere ultimo figlio nato da genitori anziani e perciò con la prospettiva di una vita povera e senza eredità. L'amico difende l'operato degli dei anche se come teologo fedele alla religione tradizionale, perde alla fine una parte del suo ottimismo e della sua fede.

Quest'operetta, scritta verso il 1200 aC, rivela bene lo sforzo comune a cui si ispirano i poemi citati ; la religione mesopotamica propone un pantheon di divinità irrazionali e irresponsabili nel loro intervento e una situazione deterministica dell'uomo" (Festorazzi).

E' compito degli specialisti valutare gli influssi di tutto questo materiale extrabiblico e prebiblico sulla forma e sul contenuto del libro di Gb e soprattutto evidenziare gli eventuali elementi di novità della edizione biblica, dello stesso problema ; in che cosa Gb differisce, c'è originalità nell'esito teologico del poema ?

Lo studio dei contatti serve più alla erudizione che alla comprensione dell'opera ; voglio dire che si può leggere Gb ed entrare profondamente in sintonia con il testo anche senza conoscere i paralleli egizi o mesopotamici, i quali hanno quindi un valore relativo.

Ma Gb non si innesta solo in una pianta antica della cultura del Vicino Oriente, dipende anche dalla letteratura biblica anteriore, è profondamente radicato, nonostante le apparenze, nel mondo biblico precedente. E' vero, "nella parte dialogica mancano riferimenti alla legge mosaica e sono sistematicamente esclusi i particolarismi giudaici. Non si parla della elezione e della missione di Israele, né della alleanza mosaica e davidica, né del tempio, del sacrificio cultuale o della speranza messianica" (Virgulin) ; tuttavia chi ha buon naso si accorge delle reminiscenze bibliche dell'autore, come avremo modo di verificare nella parte esegetica : "infatti la linea della tradizione Gb percorre molte pagine bibliche e lo fa secondo due vie, quella della assonanza delle idee e delle problematiche e quella del riferimento testuale preciso" (Ravasi).

La datazione

Dopo aver sviluppato il problema delle fonti, spendiamo una parola sul periodo di composizione di Gb, dicendo subito che anche la soluzione di esso è relativa: "Il problema della datazione è secondario. Il libro di Gb, come le grandi opere letterarie, rompe il limite ristretto dell'epoca in cui fu composto e acquisisce dimensione sovratemporale ... liberato da coordinate temporali, il libro ha potuto convertirsi in opera eterna" (Alonso).

Per uno studio recente del problema cf J. LEVEQUE, *La datation du livre de Job*, in VTS XXXII (1981) pp 206 - 219

Per dare una risposta a questo quesito il commentario di Alonso Schokel passa in rassegna quattro argomenti :

- | | |
|------------------------|---|
| a) riferimenti storici | b) concezioni religiose e culturali |
| c) vocabolario e stile | d) relazione con altri autori o testi biblici |

- Generalmente gli autori sono d'accordo nell'attribuire al preesilio le sezioni in prosa, dove è ripreso il vecchio racconto popolare, "ma i ritocchi dell'autore del dialogo sembrano piuttosto postesilici" (Harvey). Tutto il poema è del dopo esilio.

Possiamo accontentarci di questo pensiero compendiato di Virgulin : "Nell'opera manca ogni esplicito riferimento a fatti storici concreti, che servirebbero di cornice al dialogo. Il libro è stato composto probabilmente dopo l'esilio. La leggenda di Gb contenuta nel prologo presenta dei tratti tipici dell'epoca postesilica (per es "satana").

Le varie soluzioni proposte nel dialogo al problema del dolore, acuitizzato al tempo dell'esilio, suppongono un lungo tempo di riflessione ... le dipendenze da Ger, Lm, Salmi e Pr sono in favore di una data postesilica".

Non è possibile scendere oltre il terzo secolo aC. Il Sir utilizza Gb (49,9 del testo ebraico) ; l'hanno letto e commentato anche i monaci esseni della setta di Qumran : infatti nella IV grotta sono stati scoperti frammenti di Gb (dei cc 13-14,4 e 36). Nella grotta XI si è trovato

anche un targum di Gb : questa versione aramaica abbraccia il testo 17,14 – 42,11. Risalente al II o I secolo, è il più antico manoscritto esistente del libro di Gb.

cf L. DIEZ MARINO, Manuscritos del Targum de Job, in "Henoc" 1982/1 pp 41 - 64
"Una data verso il 400 aC è la più raccomandata" (Harvey).

Un più grande interesse riveste il problema della datazione, se vediamo nel poema di Gb non solo il problema di un individuo, ma la crisi di fede di un'epoca e nella stratificata realtà dell'opera le tappe di una riflessione di Israele circa il problema del dolore e più ancora, circa l'immagine di Dio connessa con quel problema.

Alcuni autori vedono nella amara esperienza dell'esilio babilonese non solo la occasione storica che ha potuto esprimere un Is 53, ma anche la situazione di popolo poi compendiata in individuo dal poeta e teologo di Gb.

Processo compositivo

Affrontiamo un ultimo quesito introduttivo, che appartiene pure come quello dell'autore, della forma e della struttura letteraria, della datazione, alle "generalità" di un testo biblico e rappresenta un ulteriore fattore di comprensione.

Finora abbiamo parlato del Gb biblico come di un'opera unitaria, che certo ha subito gli influssi della tradizione biblica ed extrabiblica fondendo però il tutto in un prodotto continuo. Le cose non sono in realtà così semplici ; l'opera non è nata di getto ma porta i segni di una certa discontinuità ; diacronia. Dietro il testo attuale c'è una storia complessa, non ricostruibile nei particolari, ma indubbia e travagliata ; non una ma più mani e menti e cuori hanno dato vita e splendore a questo capolavoro.

Non voglio entrare nei dettagli, mi limito a segnalare alcuni fenomeni oggettivi che obbligano a pensare.

^ Il prologo e l'epilogo (quello che abbiamo chiamato "il racconto cornice") appartengono alla vecchia narrativa popolare, dipendono dalla "leggenda Giobbe", sono cioè il corrispondente biblico della figura del "giusto sofferente" della antica sapienza.

Sono sempre più convinto che l'autore del poema non ha trasferito di peso la narrazione folklorica, ma ha operato in essa diversi interventi, affinché potesse diventare il trampolino di lancio del successivo poema.

^ Anche l'inno alla Sapienza del c 28 fa un po' di problema ; non quadra molto bene con il contesto immediato, anche se non è del tutto irrecuperabile in una visione d'insieme.

^ Il testo di 27,13-23 difficilmente può essere attribuito a Gb come appare nella redazione attuale, sembra piuttosto che costituisca il frammento di un discorso degli amici. Si adatta meglio a Zofar poiché riprende l'idea da lui sviluppata già nel suo secondo discorso : la punizione dell'empio (cf 20, 29) e si inserisce abbastanza bene dopo 24,18.

^ L'indizio più chiaro di una composizione scaglionata è senz'altro il "dossier di Elihou" ai cc 32-37. Sono quattro monologhi di un giovane, che provocato dal dibattito sente il bisogno di intervenire e dire la sua. Sono diversi per lingua-stile e metodo. Appaiono come una inserzione-intrusione tardiva del resto come si vedrà estremamente eloquente. Nella struttura hanno carattere posticcio ; sono messi lì dal redattore finale per controbilanciare le "bestemmie" di Gb e sviluppano il tema del valore educativo della sofferenza.

^ Si sospetta una crescita progressiva anche nella parte finale, cioè nella teofania-logofania di Dio. L'intervento del Signore ai cc 38 a 41 è tagliato in due parti ed anche la reazione di Gb è duplice in 40,4-5 e 42,1-6. Probabilmente in origine discorso di Dio e risposta di Gb formavano una cosa sola.

- Queste constatazioni sulla discontinuità di Gb aiutano a spiegare alcune anomalie letterarie e contenutistiche del libro ; non sono però tali da compromettere la unità sostanziale dell'opera e la sua immensa capacità di provocazione. Duemila anni di storia della esegesi stanno lì a dimostrarlo.

IL RACCONTO CORNICE

Capire in modo corretto e spiegare in modo convincente Gb non è una impresa facile. "L'opera di Gb è simile ad una cittadella da assediare pazientemente per poterla conquistare, è simile ad un castello la cui planimetria è quasi labirintica ... è simile anche ad una di quelle colline a strati successivi che gli archeologi scavano per la determinazione dei successivi stanziamenti umani e dei relativi reperti ... il testo, che raggiunge livelli altissimi di tensione, è stato lesionato dalle antiche censure di chi si scandalizzava per la sincerità di Gb nel dolore ed è stato in più punti 'gonfiato' dai commenti di chi voleva arricchirlo, correggerlo, sfumarlo proprio come se si trattasse di una "opera aperta" moderna" (Ravasi).

Questa impressione di un valido commentatore contemporaneo di Gb si salda magnificamente con il giudizio espresso nell'antichità cristiana da GIROLAMO, il quale nel suo prologo a Gb scrive : "Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus et quod graece rethores vocant. Dunque aliud loquitur aliud agit, ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur".
Incominciamo dal prologo.

Prologo

- "Questo quadro del libro di Gb è costruito con grande precisione, diviso in sei scene ... questo testo assai conciso pone quasi tutti i dati di base a partire dai quali il dialogo sarà composto" (Harvey). E' bene quindi non liquidare comodamente la narrazione come leggenda.

^ Prima scena (1,1-5) : prologo in terra

"C'era nella terra di Uz un uomo chiamato Gb : uomo integro e ratto, temeva Dio ed era alieno dal male". L'uomo, che sarà il protagonista umano e l'antagonista di Dio viene subito presentato in 1,1 come un non-israelita : è un ricco sceicco edomita, uno di quei capi nomadi e seminomadi che godevano reputazione di saggezza e che la Bibbia chiama "figli di oriente". Il nome non è isolato nella tradizione biblica : già infatti l'abbiamo incontrato in Ez 14,14. 20 in un contesto illuminante anche per capire il nostro testo : "Anche se nel paese vivessero questi tre uomini : Noè, Daniele e Gb, essi con la loro giustizia salverebbero solo se stessi". In "situazione Ez" questi due passaggi mostrano la inutilità della intercessione e sottolineano la gravità della risposta personale. Attenzione anche al termine "sedaqah" = giustizia.

La scelta di un non-israelita non sembra essere un omaggio-riconoscimento dell'autore ad un racconto entrato in Israele dall'esterno, non c'è lo scrupolo di rispettare i "diritti d'autore" ; è stata probabilmente voluta dall'autore per sentirsi più libero, per godere di un margine maggiore di manovra nei confronti delle tradizioni sacre di Israele. Così Gb può diventare portatore di tesi spinte, di istanze teologiche nuove.

- Colpisce subito anche la temperie del racconto, il quale ha un andamento leggendario, fiabesco, deve colpire la fantasia, deve rappresentare un tipo. Lo schema del prologo è elementare, frasi stereotipe compaiono ad intervalli regolari, i numeri stessi rientrano in questa logica. Tutti questi elementi, cui si può aggiungere la mancanza di genealogia, rivelano l'intenzione dell'autore, che non è di presentare un personaggio storico (cosa che è stata creduta per tanti secoli dalla esegesi prescientifica), ma di creare un simbolo. Giobbe è una creatura poetica, più vicino e comunicativo di un uomo in carne ed ossa e realmente esistito, immortale come lo sono i personaggi delle grandi opere letterarie.

Con pennellate forti lo scrittore dipinge due tratti del personaggio. Anzitutto la sua straordinaria ricchezza, in corrispondenze elementari :

7 figli e 7000 pecore

3 figli e 3000 cammelli

500 paia di buoi e altrettanti di asine

I sette figli rappresentano il numero perfetto (cf 1Sm 2,5 : "La sterile ha partorito sette volte"), così le tre figlie.

Gb è dunque una persona agiata, facoltosa, vive nella sicurezza. Tutta questa straordinaria abbondanza richiama la prosperità dei patriarchi e rappresenta la "siepe" (1,10) che Dio "ha messo intorno a lui, alla sua casa e a tutti i suoi beni".

Di più, tutta questa fortuna appare come la ricompensa alla moralità di Gb, il frutto-risultato della sua pietà-religiosità. Gb è uno "che teme Dio ed è alieno dal male" (1,1.8 ; 2,3). La irrepreensibilità e devozione di Gb rasenta lo scrupolo ; "non c'era alcun peccato non espiato nella sua famiglia che avrebbe potuto occasionare le sue pene" (McKenzie). "Assolvimi dalle colpe che non vedo" dice il salmo 19,13. Ebbene Gb rappresenta l'ideale dell'antica legge : il giusto fedele fino allo scrupolo a tutte le osservanze e pratiche religiose : cf le espressioni "mio servo Gb" (1,8 ; 2,3) ; "nessuno è come lui sulla terra" (1,8 ; 2,3).

^ *Seconda scena (1,6-12) : prologo in cielo*

L'azione si sposta alla corte del Signore : si parla infatti dei "figli di Dio" cioè i membri e messaggeri della corte celeste presieduta dal Signore. Tra essi si distingue "il satana" (la LXX traduce con "diabolos"). Etimologicamente il termine vuoi dire 'avversario'. Nel linguaggio forense, nella sede del tribunale il satana raffigura il pubblico ministero, incaricato di cercare argomenti di colpevolezza e di sostenere l'accusa.

"Si tratta di una funzione, un avversario in generale o accusatore, membro della corte celeste. Questo uso è distinto da 1Cro 21,1 dove satana si usa senza articolo, nel qual caso è nome proprio e designa un personaggio ben definito, principio del male" (Alonso).

Qui satana funziona concretamente da "maestro del sospetto" : insinua in Dio dubbi e riserve circa la moralità di Gb, più esattamente circa la gratuità della fede di Gb e domanda a Dio l'autorizzazione di verificarne l'integrità.

E' decisivo a questo riguardo il v 9 : "Forse che Gb teme Dio per niente = hahinnam ?" E' facile coltivare la religione quando tutta funziona nella vita, molto più difficile credere quando le cose vanno male.

Si tratta di definire : la fede di Gb è di tipo fiscale, interessato, oppure libera e gratuita ?

"La parola 'per niente' è veramente la chiave della discussione ; il dibattito non verterà sul senso della sofferenza immeritata, ma sulla gratuità della fede ... la sofferenza di Gb non sarà l'oggetto della inchiesta, ne sarà l'occasione" (Harvey).

^ Terza scena (1,13-22) : arriva la prova

La prova si abbatte impietosamente su Gb tramite un crescendo di 4 disgrazie. Viene colpito progressivamente nei suoi possessi (schiavi e bestiame) e soprattutto nei suoi affetti (perdita dei figli travolti nel crollo della casa.)

Davanti a questo cumulo incalzante di sciagure la reazione di Gb è drammatica e composta insieme ; manifesta certamente i segni del dolore ("si stracciò le vesti, si rase il capo, cadde a terra, si prostrò, ma contemporaneamente possiede anche la forza di riconoscere la povertà nativa, esistenziale dell'uomo e di benedire Dio nella disgrazia.

La vita umana è vista come una parabola dalla terra alla terra e la terra è vista come seno materno, perché nella sepoltura, le ginocchia ripiegate sotto il mente riproducono la posizione del feto nel grembo della madre.

Gb benedice Dio nella sventura : è una novità questa berakah nella disgrazia e questo atto di fede nella libertà di Dio.

Quanti altri credenti lo hanno successivamente ripetuto !

Gb dunque "rimane saldo nella sua integrità" (2,3) e il commento del narratore non può che rilevare l'estrema dignità della reazione di Gb : "in tutto questo non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto" così in 22 ; lett. "non proferì insolenza = tiflah". Alla radice c'è l'immagine dello "sputo"

^ Quarta scena (2,1-6) :nuovo prologo in cielo

Il racconto parzialmente si ripete con la ripresa di termini e motivi. C'è un nuovo consulto alla corte di YHWH : il Satana si ripresenta e il Signore nota con orgoglio la fedeltà del suo servo nella disgrazia e quasi si lamenta per aver ceduto alle manovre di chi lo ha sospinto a "rovinare Gb senza ragione" (2,3).

Ma una prova non basta ; dopo quella qualificante è necessaria la prova glorificante. L'uomo può anche accettare di perdere possedimenti e affetti pur di sopravvivere. Diverso è il caso se viene colpito nella sua persona ed è a questo che l'avversario vuole portare il Signore.

"Pelle per pelle" è un aforisma oscuro che significa press'a poco così : un uomo dà tutti i suoi averi per la sua pelle, poiché i suoi beni sono come una seconda pelle. Gb è stato colpito solo in quanto possiede, deve arrivare alla spogliazione totale.

Il Signore cede e permette di toccare Gb "nell'osso e nella carne".

^ Quinta scena (2,7-10) : Gb sul letamaio

Spettacolo ripugnante e disgustoso questo Gb emarginato dal villaggio e seduto in mezzo alla cenere, la quale era ricavata anche dai rifiuti bruciati e quindi sull'immondezzaio ; colpito dalla scabbia e costretto a grattarsi. Scena che ha impressionato gli artisti : cf qui a PR alla Galleria Nazionale il dipinto di Giobbe del Murillo (1618-1682). Massimo dell'avvilimento e della umiliazione.

Interviene la sposa, la quale consiglia e spinge alla ribellione (il termine "benedire" è chiaramente ironico ; compare il motivo sapienziale delle donna "diaboli adiutrix" (Agostino), complice inconsapevole di satana, che aumenta il livello di rischio per Gb. Il quale risponde con parole di rimprovero (così Socrate con Santippe), per poi esprimere un secondo atto di arrendevolezza alla volontà incomprensibile e insindacabile di Dio : "Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare anche il male ?". "In tutto questo Gb non peccò con le sue labbra" (10b).

Il giudizio del narratore è come una epigrafe. Nella prova Gb è rimasto fedele e Satana ha perso la sua scommessa.

[^] *Sesta scena (2,11-13) : arrivano gli amici*

Si tratta di Elifaz di Teman ; Bildad di Such e Zofar di Naama : sono saggi orientali. "Nessuna notizia va veloce quanto la disgrazia di un uomo illustre" (Origene). "Si accordarono per andare a condolarsi con lui e a consolarlo : la loro prima intenzione è quella di consolare, non di discutere, rappresentano inizialmente la solidarietà umana.

Diventano così comprimari nella recitazione del dramma. Si discute se appartenessero al racconto primitivo oppure no ; poco importa. L'autore ha senza dubbio introdotto gli amici di Gb, composto il dialogo poetico e i discorsi di YHWH, poi evocato in finale i tre interlocutori necessari alla soluzione del racconto" (Intr. a la Bible).

Al loro arrivo dopo un iniziale momento di smarrimento e sbigottimento succede un dignitoso e formidabile silenzio, quanto mai indicatore di come partecipare alla sofferenza umana : "poi sedettero accanto a lui in terra per sette giorni e sette notti e nessuno gli rivolse la parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore"

"Il silenzio di 7 giorni e 7 notti arriva fino al pubblico che sta nel teatro, fino al lettore. La tela, che è rimasta chiusa fino a questo momento, si apre lentamente. Sulla scena Gb sopra un letamaio. Vicino a lui, i tre amici. Nessuno dei quattro parla ... il silenzio del dolore si prolunga, invade i secoli, invade il mondo e arriva fino a noi oggi che leggiamo il libro di Gb. Questo silenzio esprime la nostra incapacità a spiegare la sofferenza ; avvolge tutti, e tutti ci unisce in uno stesso tentativo di ricerca : Gb, i tre amici, il pubblico della sala, il lettore ; noi oggi qui ; tutti gli uomini. Nessuno parla" (Alonso).

Potremmo dire che questo silenzio è quasi metafisico, interpreta la situazione più di mille parole.

L'epilogo

La conclusione in prosa del libro si compone di due parti.

Il primo pezzo (42,7-9) contiene un giudizio di Dio sugli amici di Gb e su Gb stesso ; presuppone il corpo dell'opera, cioè il dibattito di Gb non gli amici, a proposito del quale il Signore interviene. Altrimenti non fa senso. Deve quindi essere esaminato al termine dello studio del poema.

- La seconda parte invece (vv 10-17) costituisce un pittoresco finale popolare, un vero a proprio happy end. C'è la completa riabilitazione e glorificazione del personaggio. L'eroe è riscattato nel suo onore, nei suoi affetti e nei suoi possessi che risultano raddoppiati ; ritornano a Gb tutti i suoi beni. "Il Signore benedisse la nuova condiziona di Gb più della prima" (v 12). Gli viene di nuovo elargita lunga vita, muore infatti "sazio di giorni" e come un antico patriarca, il doppio della vita normale. Siamo in pieno principio di retribuzione intraterrena, viene confermata la "teologia del merito" : la prova è superata, la virtù risulta premiata, l'eroe esce ricompensato.

Perché l'autore ha lasciato coesistere questa appendice popolare, nonostante il vivo contrasto con la dinamica e la teologia del poema ?

Questa conclusione terra-terra potrebbe appartenere alla redazione finale dell'opera che non ha voluto perdere il finale del vecchio racconto. Questo epilogo è rimasto per rispetto alla tradizione e non urtare troppo le sensibilità ; questo finale morbido è una concessione alla tesi degli oppositori ed un contentino per il lettore meno esigente : la storia finisce in gloria.

"Se l'autore della parte poetica di Gb ha incorniciato i suoi dialoghi e dibattiti nella parte narrativa già esistente, lo ha fatto anche affinché in questo modo i suoi audaci attacchi al Dio della teologia classica e ortodossa potessero essere introdotti inavvertitamente. La

conclusione della cornice narrativa (la restaurazione di Gb nella sua fortuna di un tempo) disinnesci il tutto, ma non può significare più di una concessione alle pie orecchie dei credenti in Dio. In nessun modo con questa operazione si vuole rinunciare alle affermazioni della parte poetica" (Dirk Kinet).

Giudizio di valore

Il racconto-cornice è solo il trampolino di lancio del poema.

Che cosa non andava giù all'autore del poema e lo ha spinto alla contestazione e a scrivere il "suo" Giobbe ?

La narrazione popolare contiene diverse aporie-insufficienze teologiche :

^ La figura di Dio poco dignitosa e quasi ambigua. Un Dio che subisce l'azione del satana, quasi manovrato.

^ La concezione del dolore come semplice prova, verifica della fedeltà. Momento transitorio, superato il quale, il premio raddoppia. In altri termini la concezione mercantile della religione e della fede. Non ha la sofferenza umana significati più profondi e non è la fede un evento gratuito di comunione con Dio ?

^ La figura del Gb paziente, rassegnato, cane bastonato che lecca la mano al padrone. E' l'immagine di Gb veicolata nella tradizione e passata in proverbio : "la pazienza di Giobbe". Cf Gc 5,11 : "Ecco noi chiamiamo beati quelli che hanno sopportato con pazienza. Avete udito parlare della pazienza di Gb e conoscete la sorte finale che gli riserbò "il Signore ... perché il Signore è ricco di misericordia e di compassione".

Il libro di Gb è il reference-book di tutto il mondo occidentale a proposito della pazienza, nella tradizione cristiana è il prototipo del giusto che soffre senza colpa. In questa ottica si colloca il commentario di Gregorio Magno, che è il primo autore rappresentativo nella storia della interpretazione di Gb ; egli incominciò un commento "morale" al libro di Gb che portò a termine nel 595. "E' un commentario allegorico, morale e mistico che incontrò un'enorme accoglienza ed ebbe un grande influsso nel Medio Evo almeno fino al secolo XIV ed arrivò quasi ad essere un manuale di teologia morale. Quest'opera rappresenta il massimo e più autorevole commento dell'Antichità" (Alonso)

Scrivono dunque Gregorio Magno "Moralia in Job" 1,6 : "Quest'uomo, dotato di tante ammirabili virtù, non era conosciuto che da se stesso e da Dio. Senza le sue prove ci sarebbe rimasto sconosciuto ... come un profumo non può essere avvertito lontano che quando è agitato, così il profumo che esalano le virtù dei santi non si fa sentire che nelle loro tribolazioni".

- Orbene la pazienza, la capacità di soffrire, di misurarsi nelle avversità, di affrontare la prova è certamente una risorsa etica notevole nella fisionomia interiore di una persona, è una virtù esaltata dalla sapienza di tutti i popoli.

Pr16,32 : "Il paziente è più grande dell'eroe, perché chi doma se stesso vale più di chi doma una città nemica"

Corano 2,148 : "Dio è dalla parte dei pazienti"

1Cor 13,17 : "L'amore sopporta tutto, soffre tutto".

"E' la più eroica delle virtù, proprio perché non ha nessuna apparenza di eroico" (Leopardi nello Zibaldone).

Ma è l'unica virtù ? Non esistono anche delle virtù attive ?

In fondo gli esiti di Gb nel prologo e nel poema sono identici, cioè la resa al mistero di Dio, il rischio della fede-obbedienza.

Diverso però è il percorso per arrivare a questo sbocco.

Il Gb del prologo non fa problema, accetta la prova e si arrende a Dio, questo è tutto. Per l'autore del poema la reazione di Gb presentata dal prologo è, come dire ... precipitosa, troppo rapida, meno consapevole. Occorre invece porsi e proporsi il tema del dolore, quando colpisce l'innocente, non lo si può e non lo si deve ignorare.

Necessità del dibattito, della ricerca oscura e rischiosa.

L'autore di Gb ha battuto questa seconda strada oscura, carica di imprevisti ; perciò ha dato vita a un secondo Gb : impaziente, adirato, bestemmiatore, non solo "testimone della sofferenza umana" (Steinmann) ma l' "homme revolté" (Camus), titano in rivolta e così è nato questo capolavoro in cui l'anonimo teologo ha riversato la sua vita.

Effettivamente incontriamo nell'opera un "doppio volto di Gb" (Westermann) : nel racconto il Giobbe umile, nel poema il Gb ribelle ; da una parte la pazienza di Gb, dall'altra la rivolta di Gb. "Le bestemmie risuonano talvolta agli orecchi di Dio più gradite dell'alleluja di chi canta le sue lodi" (Lutero).

LA RIVOLTA DI GIOBBE

Come entrare nella comprensione del poema di Gb ?

L'ideale sarebbe leggere e commentare per intero l'opera, anzi, volendo rispettare il suo genere letterario, bisognerebbe assistere alla sua rappresentazione, perché una pièce teatrale esige la messa in atto sulla scena, e con ciò vederla in azione partecipando attivamente.

Non potendo per motivi di tempo percorrere l'opera interamente ci concentriamo sugli attori della rappresentazione o meglio ancora sulle figure del dramma.

Del resto manca nel poema una progressione argomentativa, tipo logica occidentale ; un movimento è innegabile nel seguito dei discorsi, ma non in modo rigorosamente filosofico : "il dialogo manca di progressione ... i discorsi si ripetono a procedono solo a giri concentrici" (Von Rad). Scegliamo quindi come metodo "il gioco delle parti" : che ruolo svolgono gli attori e di quali tesi sono portatori ?

- Ciò che balza subito all'evidenza è la figura del protagonista umano del dramma : Giobbe, l'innocente che soffre. E' la presenza che si avverte di più. I suoi interventi sono numerosi e molto lunghi : ha parecchie cose da dire, gli argomenti e le parole certo non gli fanno difetto. Riempiono infatti i seguenti capitoli : 3 ; 6-7 ; 12-14 ; 19 ; 21 ; 23,1 - 24,17 ; 26,1-4 ; 27,1-12 ; 29-31.

" ... dinamica dei discorsi di Gb. Se la particolarità degli amici è di essere statici, perché difendono la 'teologia tradizionale', le cose sono ben diverse per Gb che, rifiutando la teologia ufficiale, si trova costretto a battere nuove strade" (Attinger).

Il lamento

Si possono riconoscere alcune costanti negli interventi di Gb, c'è la presenza di motivi identici che vengono ripresi ed ampliati. La nota fondamentale è senz'altro quella della lamentazione individuale.

"Gb non è il personaggio anonimo di Is 53. Il servo del Signore, 'maltrattato sopportava e non aprì la sua bocca'. Gb maltrattato non sopporta, apre la bocca, lamentandosi e ricercando" (Alonso).

Cf 7,11 : "Ma io non terrò chiusa la mia bocca, parlerò nell'angoscia del mio spirito, mi lamenterò nella amarezza del mio cuore".

E qui arrivano opportune le osservazioni di Claus Westermann circa il significato della preghiera di lamento nella Bibbia : "Nell'AT, ma non solo in esso, il lamento è il linguaggio

della sofferenza. La reazione dell'uomo al dolore si è creata la propria forma di linguaggio ... qui si deve anzitutto richiamare l'attenzione su di una difficoltà linguistica : nelle nostre lingue europee non ricorre il termine e il concetto di lamento così come lo intende la Bibbia ... nelle chiese cristiane il lamento venne separato dalla preghiera ... al posto della corrispondenza polare di lamento e lode subentrò quella di richiesta ringraziamento ...

Il lamento per la sofferenza, separato dalla preghiera, ricevette una valutazione negativa : impara a soffrire senza lamentarti ... occorre ogni momento tenere presente questo limite linguistico se si vuole capire il lamento come appello a Dio nell'AT ...

Là dove un uomo deve soffrire senza essere colpevole, per tale sofferenza ha il diritto di querelare. Nell'AT il lamento, la 'querela' in giudizio e il 'lamento o la 'querela' davanti a Dio, sono considerati come uno stesso fenomeno ; cambiano solo le istanze presso le quali si 'sporge querela'. Anche la decisione presa nel giudizio è presa nel nome di Dio Per l'uomo moderno le due cose non hanno pressoché nulla in comune. Tenere presente tutto ciò è tanto più importante per il libro di Gb in quanto il lamento o 'querela' rivolta a Dio nei cc 12-14 passa impercettibilmente nel linguaggio del diritto ...

Il lamento come il linguaggio del sofferente è un privilegio di chi soffre e di nessun altro (7,11). Quanto più profondamente una persona scende negli abissi del dolore, tanto più ardimentoso può farsi il suo linguaggio verso Dio ... Non è lecito staccare dal proprio contesto neanche una sola delle frasi che Gb pronuncia gridando il suo dolore a Dio ; senza mutarne profondamente il senso, il lamento fatto davanti a Dio (la querela presentata a Dio) è parte costitutiva dei discorsi di Gb ed è presente in essi dall'inizio alla fine, in un crescendo chiaramente individuabile"

cf C. WESTERMANN, Il doppio volto di Giobbe, in Concilium 9/1983 pp 33 - 48 passim

- Come testo esemplare di lamento possiamo sottoporre ad analisi il c 3, "trenodia sulla vita umana" (Mac Kenzie). E' il discorso inaugurale di Gb, è il preludio al dramma, un soliloquio, un monologo, non perché non parli ad altri, ma perché riempie tutta la scena.

Dopo la settimana impressionante di silenzio Gb prende la parola e quello che emette è un grido lancinante, disperato, simile ad una eruzione vulcanica ; è "il cantico dei cantici del pessimismo" (Delitzsch).

^ "Gb aprì la bocca e maledisse il suo giorno. Netto cambio di prospettiva rispetto al prologo : non un Gb benedicente ma maledicente e l'oggetto della esecrazione è "il suo giorno", ed è il momento in cui è entrato nel mondo, come la Confessione di Ger 20,14-18.

"E' funesto il dì natale" (Leopardi) dice anche Gb e indirettamente incomincia a tirare in causa Dio stesso, primo responsabile di quella vita infelicissima. Tre momenti di sviluppo nella lamentazione.

^ Sotto l'assalto del dolore, "radicalità dell'essere uomini" (Bonhoeffer), nella prima strofa (vv 3-10) Gn esprime il suo "taedium vitae" nella linea dei personaggi che già conosciamo, Mosè, Elia, Geremia.

La sua maledizione riguarda il giorno della nascita e la notte del concepimento ; invertendo l'ordine cronologico, prima nascita e poi generazione, Gb scende fino al fondo della sua esistenza. Augura al giorno-luce di essere tenebra, cioè anticoncezione e alla notte nuziale feconda di diventare sterile. "Il giubilo in essa" di cui si parla al v 7 (in ebraico "rennanah") ha una risonanza sessuale, indica lo spasimo felice dell'amore : "fui formato di carne nel seno di mia madre, frutto del seme di un uomo e del piacere compagno del sonno" (Sap 7,1-2).

Al v 8 Gb invita ad unirsi alla sua imprecazione i professionisti della magia, gli incantatori, quanti hanno il potere di evocare i mostri mitologici come l'oceano e il Leviatan. Il delitto di

quella notte è che non è stata un guardiano fedele, ha lasciato che una donna venisse penetrata da un uomo e con ciò non è stata chiusa la porta alla esistenza di Giobbe.

^ Nella seconda strofa (11-19) l'attenzione si rivolge all'altro estremo della vita umana, cioè alla morte. Ormai Gb è nato, è inutile recriminare sul passato. Allora Gb desidera la morte descritta come "un cammino stupito in una non-terra sognata ed amata" (Ravasi).

Dopo aver chiesto per due volte perché è nato, trasfigura la realtà della morte e dello sheol ; a differenza di Qoh abbiamo qui un livellamento in alto, cioè morte ed inferi diventano il luogo della pace, della uguaglianza, dove tutti sono allo stesso piano, padroni e schiavi, piccoli e grandi, prigionieri ed aguzzini.

^ Nella terza strofa (20-26) le parole impazzite di Gb tirano in campo Dio, perché "il problema della esistenza umana è nella sua origine più profonda il problema di Dio" (Weiser).

Nascita e morte, origine e termine della vita appartengono a Dio, lui ne è il responsabile. L'uomo Gb non riesce a capire il piano di Dio, cioè come possa essere dono la vita di una persona attraversata da un dolore totale. In 3,23 si definisce "uno che ha la via sbarrata, chiuso da Dio in un sacco". Gb ormai è un uomo senza pace, la sua vita è un pane amaro, intriso di lacrime.

- Westermann così delinea la dinamica "lamento-accusa" degli interventi di Gb : "Nel primo ciclo di discorsi (4-14) il lamento rivolto a Dio o contro Dio è sviluppato in due momenti ; nei primi due discorsi (6-7 e 9-10) esso corrisponde in tutto al lamento contro Dio com'è tramandato nei salmi (ogni motivo ha i suoi paralleli nei salmi), ma, come vuole qui la forma poetica, è più esteso.

Più in dettaglio : all'inizio del c 6 Gb si scusa di fronte agli amici per il suo linguaggio traumatizzante (cf "parole temerarie" 6,3) ... l'accusa indiretta a Dio è sviluppata in 7,11-21 ...

Nel secondo discorso (cc 9-10) domina l'accusa a Dio ; nel c 9 si parla di Dio come creatore del mondo e nel c 10 come creatore dell'uomo. Viene rimproverato a Dio in quanto creatore del mondo di essere un tiranno che distrugge senza badare alla giustizia o alla ingiustizia ...

Nel terzo discorso (12-14) Gb distoglie l'attenzione dagli amici per rivolgersi esclusivamente a Dio. In questo discorso, nel suo lamento formale rivolto a Dio, Gb passa ad una citazione giudiziaria formale, ad una vera e propria convocazione di Dio in giudizio, fondandola sulla domanda quale motivo giuridico abbia Dio per agire in questo modo contro di lui ...

Questa provocazione fatta a Dio arriva al suo culmine in 13,17-27 dove i diversi punti di accusa sono concentrati e sintetizzati ...

Nel secondo ciclo di discorsi (cc 15-21) l'accusa a Dio assume la forma di un'accusa al nemico (16,9-14 ; 19,7-12). Poiché Dio non ha risposto alla sua provocazione, Gb ora non può vedere in lui che il suo nemico (16,7-14).

Nel terzo ciclo di discorsi (cc 22-23 ; 24-27 frammentari) non si ha più un'accusa chiara contro Dio. Essa costituisce soltanto una parte del lamento conclusivo in 30,20-23. Nel c 31 Gb dichiara ancora una volta la sua innocenza in un "giuramento di innocenza", quindi il lamento conclusivo passa alla sfida di 31,35-37".

"Militia est vita hominis super terram" (Gb 7,1)

Diversi sono i contenuti e i motivi del lamento di Gb : c'è la constatazione della debolezza e precarietà della vita umana, c'è la presenza inspiegabile del dolore fisico e morale, si incontra il tema della peccaminosità universale. Sono tutti argomenti che si intrecciano e interferiscono.

Qualche riflessione sul tema della fragilità della condizione umana.

Nel libro di Gb prevale la linea del "pessimismo ispirato" rispetto alla tendenza ottimista che respirano in altri testi sapienziali ad es in Sir 17. Una eccezione può essere rappresentata dal c 28.

Si guarda alla vita con gli occhiali neri della sofferenza è quindi spiegabile che si sottolinei il tema della miseria dell'uomo piuttosto che quello della sua grandezza, della sua bassezza morale piuttosto che quello della sua capacità di bene.

Ecco alcune testimonianze :

^ In 7,1-10 Gb paragona la vita dell'uomo al servizio militare, che in genere risulta forzato e poco simpatico. La vita è un duro lavoro ("sabah" = esercito e naya), per tutti è una faticaccia, soprattutto per chi è toccato dalla sofferenza diventa pesante il mestiere di vivere. Gb si paragona allo schiavo spossato che ricerca l'ombra, fa l'esperienza umanissima del mettersi a letto con la prospettiva sicura di non riuscire a chiudere occhio, per la presenza di un dolore fisico o di gravi preoccupazioni che impediscono di dormire.

Come nel salmo 90, Gb accenna alla rapidità della vita che consuma l'uomo : "i miei giorni sono stati più veloci di una spola, sono finiti senza speranza. Ricordati che un soffio è la mia vita..." (6-7a).

Sullo sfondo si staglia poi l'ombra della morte e dello sheol (v 9). La velocità e voracità del tempo è ben richiamata anche in 9,25-26 : "I miei giorni passano più veloci di un corriere, fuggono senza godere alcun bene, volano come barche di giunchi, come aquila che piomba sulla preda".

^ In 10,8-12 il testo presenta con delicate immagini la formazione dell'uomo fisico da parte di Dio nel processo naturale della gestazione, cosa che risulta contraddittoria rispetto al processo di decomposizione fisica e morale cui è sottoposta la persona segnata dalla sofferenza :

"Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto
integro in ogni parte ; vorresti ora distruggermi ?

Ricordati che come argilla mi hai plasmato
e in polvere mi farai ritornare.

Non m'hai forse colato come latte
e fatto accagliare come cacio ?

Di pelle e di carne mi hai rivestito,
d'ossa e di nervi mi hai intessuto.

Vita e benevolenza tu mi hai concesso
e la tua premura ha custodito il mio spirito" (vv 8-12)

^ Altra pagina meritevole di attenzione è 14,1-12. Qui è preso il topos del vegetale a indicare la precarietà "della esistenza terrena : "L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, come un fiore spunta ed avvizzisce, fugge come l'ombra e mai si ferma" (così i vv 1-2). Anzi la condizione dell'uomo è peggio del vegetale : il mondo vegetale infatti conosce un procedimento di morte nel letargo dell'inverno, ma poi a primavera risorge e si rinnova, mentre la esistenza umana finisce nel freddo e inospitale inverno. Nuovo riferimento alla morte vista come sonno denitativo senza risveglio :

"L'uomo invece se muore giace inerte ;
quando il mortale spira dov'è.

Potranno sparire le acque del mare
e i fiumi prosciugarsi e dissetarsi,
ma l'uomo che giace più non si alzerà,
finché durano i cieli non si sveglierà,

né più si desterà dal suo sonno" (vv 10-12).

La apologia

Un altro filo conduttore dei discorsi di Gb è la difesa ad oltranza che il protagonista porta avanti della sua integrità, della sua rettitudine - onestà - giustizia.

Contro gli amici che lo vogliono accusare di peccato, Gb protesta a più riprese la sua innocenza : non ha nulla, proprio nulla da rimproverarsi, ha messo in pratica tutti i precetti della morale e della religione, è fin troppo giusto ; al massimo è disposto ad ammettere qualche "peccatuccio di gioventù". Nella sua rettitudine Gb sta irremovibile, da essa non si discosta nemmeno un istante ; si sente a posto davanti a Dio, con tutte le forze difende se stesso.

Il tema appare in crescendo.

"Volesse Dio schiacciarmi, stendere la mano e sopprimermi !

Ciò sarebbe per me un qualche conforto e
gioirei pur nella angoscia senza pietà,
per non aver rinnegato i decreti del Santo" (6,9-10)

"Sono innocente. Non mi importa la vita,
disprezzo la esistenza" (9,21)

"sapendo che io non sono colpevole" (10,7)

"Mi uccida pure, non me ne dolgo ;
voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta !
Questo mi sarà pegno di vittoria,
perché un empio non si presenterebbe davanti a lui" (13,15-16)

"Egli conosce la mia via, se mi prova al crogiuolo,
come oro puro io ne esco.
Alle sue orme si è attaccato il mio piede,
al suo cammino mi sono attenuto e non ho deviato ;
dai comandi delle sue labbra non mi sono allontanato,
nel cuore ho riposto i detti della sua bocca" (23,10-12)

- Questa appassionata autodifesa Gb la conduce nella prima parte del quarto atto ai cc 29-31 :
è la sua replica decisiva e finale alle accuse infamanti degli amici e culmina nella richiesta di
un confronto ultimativo e finale con Dio :

"Soccorrevo il povero che chiedeva aiuto,
l'orfano che ne era privo.
La benedizione del morente scendeva su di me
e al cuore della vedova infondevo la gioia.
Mi ero rivestito di giustizia come di un vestimento ;
come mantello e turbante era la mia equità.
Io ero gli occhi per il cieco, ero i piedi per lo zoppo.
Padre io ero per i poveri
ed esaminavo la causa dello sconosciuto,
rompevo la mascella al perverso
e dai suoi denti strappavo la preda" (29,12-17)

- L'apologia di Gb incontra il suo momento vertice al c 31.

Si tratta di una "confessione negativa", nella quale Gb non fa conoscere i suoi peccati ma racconta le sue virtù, non riconosce dei limiti ma sciorina i suoi meriti. Attraverso questo "giuramento di innocenza" Gb erige un monumento alla sua dirittura morale; passa in rassegna i vari ambiti della condotta morale e dappertutto si trova a posto.

Nessuno lo potrà mai convincere di peccato.

^ Nessun peccato di impudicizia o di lussuria, puro nei pensieri e nei desideri: "pepigi foedus cum oculis meis ut ne cogitarem quidem de virgine" (Vg in 31,1 !)

^ Nessun peccato di falsità o inganno (5-6): c'è l'idea egiziana della "psicostasi", cioè della sosta che deve fare l'anima del defunto sulla bilancia divina, dove viene misurata e controllata.

^ Nessuna colpa di adulterio (9,13). Interessante il giudizio morale sul tradimento della fedeltà coniugale: è "uno scandalo, un'infamia, un delitto da deferire ai giudici, un fuoco che divora fino alla distruzione". Notare però la impostazione maschilista: il tradimento non è visto principalmente e come offesa al partner d'amore, ma come una violazione del diritto del marito di cui la donna è possesso. "Mia moglie macini per un altro e altri ne abusino?" = schiavitù e prestazioni sessuali per estranei.

^ Non c'è stata violazione del "diritto degli schiavi" (13-15). Degno di attenzione il motivo della uguaglianza: "Chi ha fatto me nel seno materno non ha fatto anche lui?" "Non fu lo stesso a formarci nel seno?" Uguali a partire dalla stessa origine e dalla comune creaturalità.

^ Esercizio della solidarietà verso i poveri: l'orfano, la vedova, il viandante, l'innocente perseguitato in tribunale (16,23). Al v 18 è meglio rendere: "Io che fin dall'infanzia l'ho cresciuto, come un padre, io che gli fui da guida appena generato".

^ Nessun atto di avarizia e di superstizione (24-28); il "mandare un bacio con la bocca" è gesto di adorazione ("ad os"). Gb non ha mai goduto del male altrui, non è mai stato vittima di odio (29-30); ha praticato l'ospitalità verso chiunque (31-32). Non si è macchiato di ipocrisia, ha ammesso i suoi sbagli "(33-34)

Alla fine della rassegna rivendica la sua onestà di proprietario terriero nei confronti dei braccianti e dei dipendenti. "Grido della terra e pianto dei solchi" = gemito dei poveri? (Gn 4,10)

- Questo capitolo è utile come documento storico: attesta la sensibilità morale, la percezione dei valori etici della vita, da parte di Israele all'epoca di Gb. Certamente compaiono esigenze accresciute rispetto all'etica biblica contemplata negli antichi codici di Israele.

Non sarà sfuggita la forma particolare di questo capitolo: tutte le proteste di innocenza di Gb sono modulate nella formula: "sia io maledetto (o qualcosa di simile) se dico qualcosa di falso! E' pronto a subire qualsiasi castigo da parte di Dio, dunque proclama ufficialmente la sua "eroicità delle virtù", l'assenza del peccato dalla sua vita; al massimo potrebbe riconoscere qualche sbaglio giovanile, nella stagione dell'ardore, non qui ma in 13, 26: "Scrivi contro di me sentenze amare e mi rinfacci i miei errori giovanili".

La sfida

L'estrema sicurezza con cui Gb difende il suo operato senza colpa si accompagna con un atto continuo di accusa a Dio.

Se Gb non ha commesso peccato, la sua situazione di dolore non è imputabile a lui, non può essere riguardata come castigo (come invece afferma il retribuzionismo difeso ad oltranza

dagli amici), ma l'imputato maggiore è Dio stesso. Ecco il responsabile dei mali del nostro Gb.

"Nel dialogo con gli amici, più che un dibattito intellettuale, si produce una tensione di piani o di direzioni. Gli amici difendono la giustizia di Dio come giudice imparziale che premia i buoni e castiga i malvagi. A Gb non interessa questa giustizia di Dio, che la sua esperienza smentisce, e si appella ad un giudizio o confronto con Dio stesso, nel quale apparirà la giustizia dell'uomo. Per arrivare a questo confronto e per dimostrare la sua innocenza davanti a Dio, Gb rischia la vita" (Alonso).

- Non è tanto con gli amici che Gb se la prende, ma con Dio. Si definisce "uno che grida a Dio perché gli risponda" (12,4) e in 13,2-3 dice : "Ma io all'Onnipotente vorrei parlare, a Dio vorrei fare rimozioni". Così il personaggio diventa il grande inquisitore di Dio e qui Gb è come un vulcano mai stanco di emettere lava incandescente. Gb fa il processo a Dio, gli nega il diritto di agire così, lo accusa di disonestà. Ciò che lo fa soffrire non è tanto il dolore fisico o morale che lo ha intaccato e quasi consumato, ma la convinzione che il suo dolore sia colpa e Dio senza saperlo gli sia diventato nemico. Ciò che sorprende in questo confronto con Dio è la violenza e virulenza del linguaggio : davvero Gb usa parole temerarie, che offendono le orecchie bigotte. Le citazioni si sprecano :

"Le saette dell'Onnipotente mi stanno infitte,
sì che il mio spirito ne beve il veleno e
terrori immani mi si schierano contro" (6,4)
"Son io forse il mare oppure un mostro marino,
perché tu mi metta accanto una guardia ?" (7,12)
"Fino a quando da me non toglierai lo sguardo e non
mi lascerai inghiottire saliva ... perché mi hai preso a bersaglio
e ti sono diventato di peso ?" (7,19-20)
"Dirò a Dio : Non condannarmi !
Fammi sapere perché mi sei avversario ?" (10,2)
"Tu mi sorvegli se pecco e non mi lasci impunito per la mia colpa,
se sollevo la testa tu come un leopardo mi dai la caccia" (10,14)
"Perché mi nascondi la tua faccia e mi consideri come un nemico ?
Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento e
dai la caccia a una paglia secca ?" (13,24)
"Egli mi ha spossato, fiaccato, tutto il vicinato mi è addosso ;
si è costituito testimone contro di me : il mio calunniatore mi
accusa in faccia ... me ne stavo tranquillo ed egli mi ha rovinato,
mi ha afferrato per il collo e mi ha stritolato ;
ha fatto di me il suo bersaglio" (16,7-12 passim)
"Egli mi ha reso la favola (ebr. "mashal" = parabola)
dei popoli e son diventato un essere a cui si sputa in faccia"

Qui in 17,6 incontriamo la parola "tophet". Un "tophet pubblico" questo è e si sente Gb, oggetto di pubblica esecrazione ; immagini ed espressioni che devono risalire ad antichi riti di vittimazione, quale appunto quello del capro espiatorio:

" ... sappiate dunque che Dio ha violato il mio diritto
e mi ha avviluppato nella sua rete ...
mi ha spogliato della mia gloria e mi ha tolto la corona ...
ha acceso contro di me la sua ira e mi considera suo nemico ...

la mano di Dio mi ha percosso" (19 pass)
"Ha allentato il mio arco e mi ha abbattuto ...
a gran forza mi afferra per la veste,
mi stringe l'accollatura della mia tunica.
Mi ha gettato nel fango : sono diventato polvere e cenere ...
tu sei un duro avversario per me
e con la forza delle tue mani mi perseguiti ;
mi sollevi e mi poni a cavallo del vento
e mi fai sballottare dalla bufera.
So bene che mi conduci alla morte,
alla casa dove si riunisce ogni vivente" (c 30 passim)

- L'atto di accusa si trasforma in sfida suprema nella perorazione finale contenuta in 51,35-37. Gb dichiara di non volersi arrendere ; dopo la sua infuocata apologia mette il "tau", cioè la sua firma al documento che ha prodotto e provoca Dio a dargli risposta.

Con passo deciso avanza verso Dio, si presenta all'appuntamento supremo come un sovrano, come un "naghid" – principe. Massimo della fierezza. Nonostante la oscurità del testo ebraico, il passaggio è chiaro nella sostanza. In 35c dice : "Il mio rivale scriva il suo allegato !" Tocca a Dio esibire il suo certificato di accusa o di approvazione ; e Gb lo porterà con dignità, come si porta un copricapo solenne, un turbante o un diadema.

C'è quindi la richiesta di un confronto bilaterale, pari a pari ; Gb si rivolge a Dio come ad un rivale che si sfida a duello.

"E' la fine della pazienza, la critica del dio tradizionale del diritto ... La categoria originaria dell'esodo continua ad operare qui nella più potente delle sue trasformazioni. Dopo l'esodo di Israele dall'Egitto, di YHWH da Israele, avviene ora un esodo di Gb da YHWH : certamente, e verso dove ?" (E. Bloch).

Parallelamente alla sfida a Dio si sviluppa nei discorsi di Gb la smentita della esperienza, cioè la contestazione del retribuzionismo a partire dai fatti della vita e soprattutto dal vissuto di Giobbe.

L'esperienza

La situazione di Gb diventa più cupa e il problema si acutizza nel confronto tra i dolori del personaggio e la tranquillità e prosperità dei malvagi. Un altro motivo ricorrente negli interventi di Gb è l'appello alla esperienza, alla fattualità ; allora il principio della retribuzione conosce una miserabile frana.

Già sappiamo che l'esperienza è fonte primaria della sapienza biblica (di ogni popolo) : saggezza è diventare profondi conoscitori della vita e dei suoi problemi. Ma come si sa l'esperienza non è univoca, ma frantumata e contraddittoria ed anche la sua percezione è diversa a partire dall'osservatore. Cosa dice l'esperienza del rapporto tra moralità e fortuna nella vita, tra onestà e felicità ?

- L'Israele preesilico aveva guardato con ottimismo alla esperienza, coglieva una connessione stretta tra l'osservanza della Legge e la felicità-riuscita della vita. Gli stessi capitoli delle benedizioni e maledizioni nel regime dell'alleanza (cf ad es Lv 26 e Dt 28) rientrano in questa logica di premio o castigo intraterreno. Già abbiamo citato nella quinta collezione del libro dei Pr i cc 25 a 27, dove è contenuta la più antica presentazione sapienziale della dottrina della retribuzione. Molti altri testi possono essere addotti.

"riusciranno tutte le sue opere ...
 il Signore veglia sul cammino dei giusti,
 ma la via degli empi andrà in rovina" (cf s 1,3. 6)
 "Sono stato fanciullo e ora sono vecchio,
 non ho mai visto il giusto abbandonato
 né i suoi figli mendicare il pane" (s 37,25)
 "Beato l'uomo che teme il Signore
 e cammina nelle sue vie.
 Vivrai del lavoro delle tue mani,
 sarai felice e godrai di ogni bene" (s 128,1-2)

Si potrebbe citare anche Qoh 8,11-12 e nel libro di Gb il principio continua ad essere difeso dagli amici : si veda al c 5 l'intervento di Elifaz e al c 20 il discorso di Zofar. Principio ingenuo e pericoloso quello della retribuzione nella formula "chi pecca deve soffrire", perché rovesciato diventa : "e chi soffre dove aver peccato". Questa esagerazione era già stata respinta, implicitamente ma energicamente ad es in Pr 14,31 o 19,7 dove la povertà, benché sia innegabilmente un'afflizione, non necessariamente è segno dello sfavore di Dio ; infatti i poveri sono suoi amici in modo speciale.

- Ad ogni modo questa impostazione della vita morale e religiosa ha resistito per diversi secoli, ma a partire probabilmente dall'epoca dell'esilio il retribuzionismo è entrato in crisi ; allora l'osservazione si porta sull'individuo e sulla sorte che gli è riservata, non più sulla massa, sul clan ed allora le cose incominciano a cigolare. Non è vero che i buoni riescono nella vita e i cattivi periscono ; spesso è vero il contrario. Possiamo riprendere dalla letteratura profetica due testi che indicano già nel VII secolo il principio della crisi : si ricordi la domanda sulla giustizia in Ger 12,1-6 connessa alla risposta del Signore oppure l'angosciato interrogativo di Abacuc in 1,13 : "Tu dagli occhi così puri, che non puoi vedere il male e non puoi guardare l'iniquità, perché vedendo i malvagi taci, mentre l'empio ingoia il giusto ?"

Il più profondo e insieme il più realistico dei salmi sapienziali, cioè il 73 anticipa i termini del problema che saranno esposti da Gb e la direzione almeno nella quale si può cercare una soluzione. Questo salmo può rettamente essere visto come l'abbozzo di Giobbe.

Il quale Gb assesta un colpo mortale al dogma della felicità intraterrena attraverso l'esperienza dolorosa del protagonista che è una smentita vivente del principio, e ... "contra factum non valet argumentum ... "

- Come testo esemplare della critica di Gb alla retribuzione si può prendere il c 21. E' la risposta diretta al c 20, è una netta presa di distanza nei confronti della teologia ufficiale, un atto di accusa contro il modo semplicistico di parlare del problema "dolore" e anche un attacco alla teodicea, cioè alla ricerca puramente razionale su Dio !

^ Nei primi sei versetti Gb, proseguendo la sua disputa contro la teoria della retribuzione, invita perentoriamente all'ascolto. E' un richiamo rivolto direttamente agli amici e indirettamente al pubblico che assiste e ad ogni lettore del libro. Sta infatti per dire qualche cosa di sorprendente, di scandaloso, tanto che Gb ne prova un brivido e chi ascolta dovrebbe "mettersi la mano sulla bocca".

^ Il problema viene posto in 21,7 : "Perché vivono i malvagi, invecchiano, anzi sono potenti e gagliardi ?". Come nel salmo 73,4-12 così qui l'autore costruisce un quadro plastico di fortuna e felicità umana : abbondanza di figli sereni, prosperità del bestiame, clima gaudente,

spensierato e festaiolo. Commenta Alonso : "E' una scena pacifica, con tocchi idillici, una vita fortunata, coronata da una morte serena ... non vi è tragedia maggiore di questo idillio".

^ Al ritratto dell'empio - esattamente come nel salmo 73 - appartiene l'atteggiamento di ateismo pratico o piuttosto di indifferenza religiosa. Ironia su Dio, banalizzazione del problema religioso. Mentre l'orante del s 25,4 prega : "Fammi conoscere Signore le tue vie", qui viene detto : "non vogliamo conoscere le tue vie".

Dopo di che viene la sfida a Dio : "Chi è l'Onnipotente, perché possiamo servirlo ? E che ci giova il pregarlo ?". E' lo stesso ragionamento ed atteggiamento degli empi in Mal 3,14 : "E' inutile servire Dio : che vantaggio abbiamo avuto dall'aver osservato i comandamenti o dall'aver camminato in lutto davanti al Signore degli eserciti ? " "Il malvagio concepisce la religione in termini utilitaristici, per il proprio interesse, esattamente come supponeva Satana in 1,9" (Alonso).

L'accusa è moderna : la religione non serve, non sappiamo che farcene di Dio, dal momento che i nostri problemi siamo capaci di risolverli da soli. Accusa che ha un risvolto positivo (merito della secolarizzazione) se aiuta a purificare un'idea utilitarista di Dio, considerato come "il celeste Tappabuchi" (Bonhoeffer), ma che contiene anche una tentazione pericolosa, se porta l'uomo a fare a meno di Dio nella sua vita.

^ I vv 17-18 affermano con altre delicate immagini la felicità dei cattivi, di quanti sono senza religione e senza morale, in contrasto con altre frasi della Bibbia dove lo stesso linguaggio metaforico serve invece a definire l'infelicità dagli empi (cf s 1,4).

Il seguito del discorso ai vv 19-21 maestra come è fuorviante consolarsi nell'attesa di un castigo di Dio sui discendenti degli empi. Per Gb non è una soluzione seria, il conforto risulta assai magro, ciascuno sia responsabile in proprio dei suoi atti.

Il v 22 sembra prendere in considerazione un'altra obiezione degli amici : "Gb chiedeva che la retribuzione ricadesse sopra l'interessato e non sopra i suoi figli : gli amici argomentano che questo è un modo di dare lezioni a Dio sopra il governo del mondo" (Alonso).

^ Allora Gb adduce un altro argomento inoppugnabile ; ai vv 22-33 il suo pensiero si fissa sulla realtà della morte, somma ingiustizia nello schema del retribuzionismo, perché sigla definitivamente e in forma egualitaria la vita beata dei cattivi e quella tribolata degli onesti. Essa non può essere considerata come giudizio di Dio sul peccatore, perché colpisce tutti. Se poi qualcuno contesta che non è sempre così, Gb risponde mettendo in scena un paese remoto, per introdurre la testimonianza di coloro che hanno viaggiato. Bisogna abbandonare l'empireo del ragionamento astratto e percorrere i sentieri del mondo ; allora si accumulano prove, allora ci si accorge che ... tutto il mondo è paese.

Al malvagio la va bene, le stesse zolle del sepolcro sono soffici ("sit tibi terra levis" auguravano gli antichi ai morti). Anche nella morte il malvagio è onorato : funerale sontuoso, picchetto d'onore davanti al mausoleo. L'errore della teologia ufficiale è confermato da ogni parte.

Cf M. PERANI, *Crisi della sapienza e ricerca di Dio nel libro di Giobbe*, in "Riv Biblica" 1980/2 pp 157 – 184

I passi della fiducia e della speranza

"Fanno parte degli elementi strutturali del dramma di Gb non solo il lamento, ma anche tutti gli altri momenti del salmo di lamentazione, compresa la fiducia. L'autore fa uso molto parco di questo motivo" (Westermann). Lo stesso fenomeno l'abbiamo registrato nell'analisi del libretto delle confessioni di Geremia.

La TOB parla di "triplice gradazione", possiamo effettivamente concentrarci su tre passi, abbastanza complessi presi sia singolarmente che nell'insieme.

^ 9,32-33 : "Non è un uomo come me, che io possa rispondergli : "Presentiamoci alla pari in giudizio". Non c'è fra noi un arbitro che ponga la mano su noi due".

In tutto il c 9 Gb porta avanti la sua sfida a Dio in termini assai violenti, tali da rasentare la bestemmia : qui infatti la sapienza e la trascendenza di Dio sono interpretate come "gioco dell'irrazionale", davanti al quale il mondo e l'uomo sono del tutto indifesi, fonte di un potere arbitrario, dispotico : "Se avessi ragione il mio parlare mi condannerebbe ; se fossi innocente egli proverebbe che io sono reo. Sono innocente ! Non mi importa la vita, disprezzo la esistenza. Per questo io dico : E' la stessa cosa. Egli fa perire l'innocente e il reo ... della sciagura degli innocenti egli si beffa. La terra è lasciata in balia di un criminale !" (21-24)

Sul finire dal capitolo a Gb viene in mente l'idea di un processo cui discutere alla pari con Dio unita alla richiesta di un personaggio "super partes", che stabilisca dov'è la ragione e dov'è il torto.

Non sfugga questa richiesta di un processo a struttura triangolare con un intermediario tra Dio e l'uomo !

Questo terzo personaggio riceve qui il titolo di "mokiah" (termine già incontrato, se vi ricordate, in Ez 3,26) ; è la figura del giudice, dell'arbitro nella competizione, incaricato di far rispettare le regole del gioco e di fungere poi da conciliatore. Ma è possibile coltivare una speranza simile ? Qui la posizione di Gb propende al no.

^ Una seconda figura giuridica invocata da Gb compare in 16,18-22. Essa riceve tre titoli : testimone ('ed), mallevadore (sahed), garante-difensore (melis).

Al v 18 Gb si rivolge alla terra invitata a non coprire il sangue, cioè a non occultare la sofferenza innocente di Gb (cf Gn 4,10 ed Ez 24,7-8), a non mascherare il crimine di colui che ha causato una tale sofferenza. Accanto alla terra quale primo testimone, Gb esprime la convinzione di avere dalla sua parte un altro testimone così caratterizzato : è nei cieli ed ha il compito di prendere le difese di Gb contro Dio e di proclamare in un giudizio (postumo, post mortem ?) la innocenza di Gb.

Ma chi è questo testimone ? La figura giuridica è chiara, ma enigmatica è la sua identità. Si dividono i commentatori.

Per alcuni è Dio stesso : "Per Gb finora ha agito il Dio-demone, il Dio dell'ira ; ora è invocato il Dio dell'amore per le sue creature, che è necessariamente lo stesso ... una frase splendida del Corano (XI, 119) esprime bene la tensione di Gb : 'Da Dio non v'è rifugio che in Dio' (Ravasi). "Al c 16 il motivo della speranza è collegato con un grido di disperazione ... ci deve essere qualcuno che si metta dalla sua parte, contro il verdetto apparentemente definitivo di Dio ; e costui non può essere altri che Dio stesso. Qui trova espressione una fiducia in Dio contro Dio" (Westermann).

Secondo altri invece il Testimone è un personaggio diverso da Dio, perché deve svolgere un compito particolare nei riguardi di Dio che è nemico. "E' ben difficile fare di Dio, menzionato in 16,20, colui che difenderà l'uomo contro Dio" (TOB). "Ma non è possibile precisare di più a chi Gb pensa. E probabilmente Gb non lo sa meglio identificare : per lui ci deve essere qualcuno. Questa è la nuova intuizione di Gb" (Attinger). Il problema si acutizza se passiamo alla analisi del terzo passo.

^ Il testo di Gb 19,23-27 è uno dei passi più celebri dell'opera ed anche uno dei più controversi nella storia della interpretazione.

Dopo aver accennato alla strategia di Dio contro di lui ("la mano di Dio mi ha percosso") e alla scomunica cui lo hanno obbligato amici a vicini (1-22), Gb introduce solennemente

l'affermazione che sta per fare : "Oh, se "le mie parole si scrivessero, se si fissassero in un libro, fossero impressa con stilo di ferro sul piombo, per sempre si incidessero sulla roccia".

Appare in qs versetto la superiorità dello scritto rispetto all'orale : il messaggio in forma scritta ha carattere giuridico ("sefer" è appunto il documento ufficiale d'archivio), acquista non solo in autorevolezza ma anche in permanenza e perpetuità, può resistere all'usura del tempo. Le parole di Gb sono un appello alla umanità futura, esprimono l'auspicio che la sua proclamazione di innocenza sia conservata in maniera indistruttibile.

In questo è stato accontentato : le sue parole hanno attraversato le generazioni umane e ancora oggi arrivano a noi incisive e provocatorie.

- Ma quali parole in particolare devono avere la durezza della roccia ? Sono i termini della sua professione di fede.

Conviene anzitutto tradurre alla lettera il TM, anche se già il testo ebraico appare ritoccato da scribi anonimi e zelanti, ansiosi di far brillare nelle parole di Gb un barlume di speranza nel futuro dell'uomo oltre la sofferenza e la morte" (Ravasi).

Nb ! Per il panorama completo dei dati di critica testuale cf il commentario di Leveque pp 468 - 478

"Io so che il mio riscattatore è vivo
e ultimo sulla polvere si ergerà.
E dopo che la mia pelle avranno distrutto
dalla mia carne vedrò Dio.
Lui io vedrò per me e non un altro.
I miei reni languiscono nel mio seno"

Per interpretare correttamente il testo originario bisogna affidarsi non solo alla filologia dei singoli termini, ma tenere presente il contesto generale del libro in cui il passo è inserito.

- Qual è la persuasione, la certezza che Gb coltiva nel cuore ?

E' quella di incontrarsi personalmente con Dio, di discutere con lui, di vederlo come "suprema ratio" del suo dramma.

Per la maggioranza dei commentatori il GOE'L di Gb è Dio stesso. Ben conosciamo questa figura giuridica plurima nella esperienza di Israele è il parente incaricato di liberare lo schiavo (cf Lv 25 in forza della solidarietà clanica, è il "redentore del sangue" nei confronti dell'innocente oppresso (cf 2Sm 14,11) ; è la persona che si impegna a preservare mediante acquisto legale la integrità di una terra (cf Rut 2,20 e Ger 32,7).

Secondo questa interpretazione Gb aspira a un confronto definitivo con Dio al finale del dramma :

"come ultimo" = dopo tutti i pronunciamenti degli amici
"nella polvere" = nella condizione terrena e disonorata di Gb
"dalla mia carne" = l'uomo nella piena identità concreta

Gb ridotto all'estremo (= "pelle distrutta") potrà contemplare personalmente Dio, proprio lui, non un altro e a questo confronto aspira con tutte le forze, con ogni tensione dell'animo (cf "reni").

"Questo Dio che lo opprime di colpi sarà un giorno il suo redentore, difensore. In un processo aperto da Gb, Dio il giudice supremo, finirà per intervenire in favore del perseguitato" (TOB)

"Gb ridotto a pelle ed ossa sentirà la parola giudicatrice e liberatrice di Dio. Questa speranza anticipa l'incontro risolutivo tra Dio e il sofferente" (Ravasi). "Alla fine del libro Dio

acconsente a manifestarsi nel cuore della tempesta in una teofania sobriamente evocata. Dio parla per ultimo, sviluppando il tema della sua trascendenza. Gb allora può dire : 'Ora i miei occhi ti hanno visto' (42,5). Il poeta riprende là gli stessi termini di 19,25-27. Non si potrebbe auspicare una più perfetta coerenza di stile a di pensiero" (Tournay).

"Al c 19, di fronte alla morte che gli sta davanti, Gb continua ad aver fiducia in Dio, il che può significare soltanto che egli si attende l'intervento di Dio in suo favore, nonostante la sua morte" (Westermann).

- Per una minoranza di commentatori invece il riscattatore di Gb è un altro diverso da Dio. Il motivo di appoggio viene visto nella incoerenza di un atto di fede in rapporto a tutto ciò che precede che è un discorso interamente contro Dio. Il "redentore" sarebbe una terza variante del tema dell'arbitro e del testimone.

"L'azione del redentore sarà di mettere definitivamente, dopo la morte e quindi in un tempo di risurrezione (momentanea ?) Gb a faccia a faccia con Dio ... di fronte a questa nuova speranza pazzesca, Gb non può più aspettare : 'I miei reni si consumano di impazienza' (Attinger).

Tra le due interpretazioni la più probabile sembra essere la prima, perché maggiormente coerente con l'insieme dell'opera. Gb spera "in articulo mortis" un'arringa difensiva di Dio nei suoi confronti, manifesta questa fiducia incrollabile, che è una provocazione ulteriore affinché Dio intervenga.

Ma non deve affrettatamente essere lasciata cadere nemmeno la interpretazione di minoranza ; essa esprime il bisogno teologico di un mediatore tra Dio e l'uomo, la presenza di uno che sappia raccordare i due poli della comunicazione per la sua posizione autorevole presso Dio e il suo ruolo misericordioso nei confronti dell'uomo.

"Giobbe arriva al limite della sua intuizione teologica, la quale potrà essere completata solo dalla cristologia" (Harvey).

Sarà Gesù Cristo il Redentore dell'uomo.

- Non possiamo allontanarci da questo conosciutissimo passo di Gb, senza accennare alla tradizione di esso e alla verità della risurrezione della carne in esso contemplata. Emblematica a questo riguardo è la versione di Girolamo nella Bibbia Volgata :

"Scio enim quod redemptor meus vivat
et in novissimo die de terra surrecturus sim
et rursum circumdabor pelle mea
et in carne mea videbo Deum
quem visurus sum ego ipse
et oculi mei conspecturi sunt et non alius
reposita est haec spes mea in sinu meo"

Si tratta chiaramente di una interpretazione per eccesso, di una lettura cristiana posteriore. Il Redentore nella Vg è Cristo e colui che risorge dalla terra e si riveste di carne per contemplare Dio è l'uomo giusto raffigurato da Gb.

"Il libro non pensa alla risurrezione, anzi la esclude : 3,11-22 ; 7,9-10 ; 10,18-22 ; 16,22 ; 17,1. 13-16 ; 21,23-26 ecc la dottrina della risurrezione non si legge nel testo originario, né risponde al senso del libro ; è frutto di una lettura posteriore, illuminata da un progresso della rivelazione su questo punto" (Alonso).

LE RAGIONI DEGLI AMICI

Gli interlocutori di Gb nelle tre tornate di discorsi sono rappresentati dai cosiddetti "amici" ; il termine è ironico, perché questi visitatori si rivelano piuttosto nemici, avversari di Gb. Benché tre, la loro posizione nel dramma è omogenea, la loro funzione è unica : controbattere Gb.

Nel corso del dibattito si presentano come partecipanti ad una tavola rotonda su temi di teologia ; gli amici di Gb sono le "sentinelle della tradizione", i difensori dei principi, gli uomini del dogma ad ogni costo ; si presentano come "collegli di YHWH", esponenti di una "teologia fredda". Questa è la loro carenza maggiore : la mancanza di umanità, la povertà dei sentimenti, l'assenza di partecipazione.

Gb è trattato da loro come un caso clinico da analizzare, non come una persona da capire e da rispettare. Gb si ribellerà a loro non tanto o principalmente per le tesi che sostengono, ma per la loro incapacità a capirlo, ad entrare nella sua situazione.

Leggendo i loro discorsi infatti si ha l'impressione di trovarsi davanti non ad un dialogo reale, caratterizzato dall'ascolto e dalla comprensione, "ma piuttosto a monologhi paralleli, in cui gli amici poco ascoltano Gb e poco si ascoltano gli uni gli altri" (Attinger).

Non si deve tuttavia pensare che l'autore del poema si identifichi completamente nella persona e nella problematica di Gb togliendo ogni credito alla teologia degli amici ; ragione e torto non si lasciano dividere tanto facilmente. Anche i discorsi dei tre contengono frammenti di verità mescolati alla ganga di errori.

"Per gli interpreti di Gb è forte la tentazione di mettere in rilievo la fede del protagonista, stigmatizzando in modo unilaterale la mentalità ristretta dei suoi tre visitatori ... in realtà i dialoghi di Gb presentano personaggi e tesi con molta più finezza e maggiori sfumature e l'autore di questi dialoghi non poteva accontentarsi di contrapposizioni troppo superficiali" (Leveque).

Gli interventi degli amici sono così distribuiti :

Elifaz : 4-5 ; 15 ; 22
Bildad : 8 ; 18 ; 25 + 26,5-14
Zofar : 11 ; 20 ; 24,18-25 + 27,13-23

Cf J. LEVEQUE, *Tradizione e tradimento nei discorsi degli amici*, in "Concilium" 9/1983 pp 73 - 82

- G. FOHRER, *Dialog und Kommunikation im Buche Job*, in M. GILBERT, *La sagesse de l'AT*, Leuven 1979 pp 219-230

La teologia degli amici sviluppa tre temi principali : il castigo degli empì, la felicità garantita al giusto, l'indegnità dell'uomo davanti a Dio. Dalla semplice enunciazione di questi argomenti appare subito la collocazione dei dialoganti con Gb : si muovono nell'ambito della retribuzione, difendono con tutte le forze questo principio a costo di cozzare contro la evidenza, si impegnano a tirare Gb dalla loro parte.

"Questa è la sorte dell'uomo perverso ... " (20,29)

"Il tema della infelicità dell'empio è ripartito in misura pressoché uguale tra i discorsi dei tre amici ... per descrivere i vari modi di castigo, gli amici prediligono le immagini di

fragilità e instabilità, le immagini del cammino verso il nulla ... la morte sigla una vita già condannata ... neppure la morte arresta il castigo. Progressivamente sparisce il ricordo di quello che egli fu dalla memoria degli uomini che non seppe amare. Peggio ancorar la sciagura raggiunge i suoi discendenti" (Leveque)

Incomincia subito Elifaz appena prende la parola :

"La tua pietà non era forse la tua fiducia, e la tua condotta integra la tua speranza ? Ricordalo : quale innocente è mai perito e quando mai furono distrutti gli uomini retti ? Per quanto ho visto, chi coltiva iniquità, chi semina affanni li raccoglie. A un soffio di Dio periscono e dallo sfogo della sua ira sono annientati" (4,6-9).

E' il peccatore stesso che provvede al proprio castigo : "Non esce dalla polvere la sventura ne germoglia dalla terra il dolore, ma è l'uomo che genera pene come i figli di Reshef (= le aquile) volano in alto" (5,6-7).

Il malvagio "incespica nei propri disegni", "raccoglie ciò che ha seminato" e "genera quello che ha concepito" (15,35).

Per documentare meglio la idea BILDAD si appella al magistero della storia, alla forza della tradizione, all'insegnamento del passato.

Lo fa in termini altamente poetici al c 8,8-22.

"Chiedilo alle generazioni passate, poni mente alla esperienza dei loro padri ... essi forse non ti istruiranno e ti parleranno traendo le parole dal cuore ?

Cresce forse il papiro fuori della palude o si sviluppa forse il giunco senz'acqua ? ... Tale è il destino di chi dimentica Dio, così svanisce la speranza dell'empio ; la sua fiducia è come un filo e una tela di ragno la sua sicurezza : si appoggi alla sua casa, essa non resiste vi si aggrappi, ma essa non regge ... Dunque Dio non rigetta l'uomo integro e non sostiene la mano dei malfattori".

Ugualmente ELIFAZ con un rinnovato appello al valore della esperienza in 15,17-35 :

... per tutti i giorni della vita il malvagio si tormenta ; sono contati gli anni riservati al violento ... perché ha steso contro Dio la sua mano, ha osato farsi forte contro l'Onnipotente ... Non arricchirà, non durerà la sua fortuna, non metterà radici sulla terra ... "

"Come si ammucchia il grano a suo tempo"

E' l'altra faccia della stessa medaglia : la felicità dei giusti. "La prospettiva della collera di Dio non è fortunatamente l'unica offerta a Gb dagli amici : il tema opposto, anch'esso tradizionale, viene ogni tanto a controbilanciare le soverchie scene di violenza. Questo tema della felicità dei giusti, ampiamente sviluppato nel primo ciclo di discorsi, scompare completamente nel secondo e si riduce nel terzo ad una decina di versetti (22,11-30)" (Leveque).

Però davanti a loro sta un uomo che soffre e si proclama incolpevole.

Come spiegare questo fatto ? "Essenzialmente essi danno due spiegazioni della sofferenza di Gb.

Secondo loro essa è :

Un ammonimento fatto a Gb affinché si converta dal suo peccato e torni a una vera fiducia in Dio che è buono.

Un castigo di Dio al peccato di Gb e dei suoi figli" (Attinger).

"Può forse l'Onnipotente deviare il diritto
o sovvertire la giustizia ?
Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui,
li ha messi in balia della loro iniquità" (8,3-4)
"Forse per la tua pietà ti punisce
e ti convoca in giudizio ?
O non piuttosto per la tua grande malvagità
e per le tue iniquità senza limite ?" (22,4-5)

- Tutto lo sforzo degli amici consiste nel convincere Gb di peccato, nel portarlo anzitutto ad ammettere la propria responsabilità e colpevolezza e ad innestare poi un processo di ritorno, di conversione a Dio. Ammettendo di avere sbagliato e confessando le proprie colpe, Gb ristabilisce il corso della giustizia, il caso è chiuso e il dramma risolto.

Secondo i visitatori di Gb, quattro atteggiamenti condizionano la felicità del credente e vengono suggeriti all'uomo che soffre.

1. La conversione : Gb deve tornare a Shaddai, riconciliarsi con Dio e fare la pace,
"Su, riconciliati con lui e tornerai felice, sarà nel tuo interesse !" (22,21)
2. L'umiltà, perché Dio "salva chi ha gli occhi bassi" :
"Se ti rivolgerai all'Onnipotente con umiltà, se allontanerai l'iniquità dalla tua tenda, se stimerai come polvere l'oro e come ciottoli dei fiumi l'oro di Ofir, allora sarà l'Onnipotente il tuo oro e sarà per te argento a mucchi ... Egli umilia la alterigia del superbo, ma soccorre chi ha gli occhi bassi. Egli libera l'innocente ; tu sarai liberato per la purezza delle tue mani" (22,23-25. 29-30)
3. La stabilità nella fede : Gb tornato a Dio, deve fissare volto e cuore nel Signore :
"Allora sì, nell'Onnipotente ti delizierai e alzerai a Dio la tua faccia" (22,26)
4. La preghiera, riguardo alla quale gli amici di Gb si richiamano ad una terminologia precisa e teologicamente densa, assumendo il meglio della spiritualità biblica circa l'orazione. Bildad gli suggerisce innanzi tutto di 'cercare' (siher) Dio.
"Se tu cercherai Dio e implorerai l'Onnipotente, se puro e integro tu sei, fin d'ora veglierà su di te e ristabilirà la dimora della giustizia ; piccola cosa sarà la tua condizione di prima, di fronte alla grandezza che avrà la futura" (8,5-7).

Stesso invito sulla bocca di Zofar in 11,13-15 in un testo che si ispira ai "salmi di ingresso", alla "liturgia della porta".

"Ora se tu a Dio dirigerai il cuore e tenderai a lui le tue palme, se allontanerai l'iniquità che è nella tua mano e non farai abitare l'ingiustizia nelle tue tende, allora potrai alzare la faccia senza macchia e sarai saldo e non avrai timori".

- "Nella ipotesi di un Gb peccatore, questi consigli, teologicamente ineccepibili, si ricongiungono alle intuizioni più schiette e agli atteggiamenti più autentici della spiritualità di Israele. Il dramma per Gb non sta nel fatto che in tutto questo i suoi amici dicano il falso, ma nel fatto che il loro parlare sia falsato dalla interpretazione della sua sofferenza.

Vedere a priori nell'uomo provato, un riprovato, significa condannarsi a non poter dir nulla, né di Dio, né dell'uomo che soffre" (Leveque).

"Che cos'è l'uomo perché si ritenga puro ? " (15,14)

Un terzo argomento prodotto dagli amici per accusare e condannare Gb è il tema della radicale indegnità dell'uomo davanti a Dio, della peccaminosità universale, della miseria morale di ogni vivente.

Ancora una volta lo introduce nel suo primo intervento Elifaz e lo fa in modo solenne accennando a una rivelazione nella notte ("parola furtiva ... sussurro"), che lo ha riempito di sacro terrore :

"Può il mortale essere giusto davanti a Dio
o innocente l'uomo davanti al suo creatore ?
Ecco, dei suoi servi egli non si fida
e ai suoi angeli imputa difetti ;
quanto più chi abita case di fango,
che nella polvere hanno il loro fondamento" (4, 17-18)

Elifaz lo ripropone una seconda volta in 15,14-16 :

"Che cos'è l'uomo perché si ritenga puro,
perché si dica giusto un nato di donna ?
Ecco neppur dei suoi santi (= angeli) egli ha fiducia
e i cieli non sono puri ai suoi occhi ;
quanto meno un essere abominevole e corrotto,
l'uomo che beve l'iniquità come acqua"

Una terza volta sulla bocca di Bildad in 25,4-6 :

"Come può un uomo giustificarsi davanti a Dio
e apparire puro un nato di donna ?
Ecco la luna stessa manca di chiarore
e le stelle non sono pure ai suoi occhi :
quanto meno l'uomo, queste verme,
l'essere umano, questo bruco !"

- E' facile evidenziare tre costanti in questi tre testi :

a) il tema viene sempre enunciato in forma di una duplice domanda (4,17 ; 15,14 ; 25,4). Il doppio interrogativo vuole enfatizzare la distanza che esiste tra la giustizia dell'uomo e la santità del Signore.

b) La formulazione del tema è sempre seguita da un argomento "a fortiori" = a maggior ragione, tanto più ...

Se Dio trova perfino negli astri e negli spiriti celesti delle macchie, delle imperfezioni, quanto più nella creatura umana che appartiene alla terra !

c) I tre testi collocano in parallelo il tema della giustizia (sedaqah) e quello della purezza morale, onestà della vita (thr, zkh).

Mentre altrove l'AT vede nella debolezza dell'uomo, nella fragilità della sua volontà una scusa per i suoi peccati, un'attenuante ed un mezzo di pressione per ottenere da Dio misericordia :

"Le inavvertenze chi le discerne, assolvimi dalle colpe che non vedo" (s 19,13)

"Se tu guardi le colpe o Signore, chi resisterà ?" (s 130,3)

"Non entrare in giudizio con il tuo servo, Signore,
perché nessun vivente davanti a te è innocente" (s 143,2)

Gli amici invece, per una distorsione del tema ne fanno un'arma contro Gb. La loro argomentazione è semplice : l'uomo non ha alcuna contestazione da far valere, soprattutto non ha diritto di giustificarsi davanti a Dio perché i suoi limiti non glielo consentono. "Nato di donna = yelud 'issah", l'uomo è caduco ; ma secondo gli amici questa caducità segna

immancabilmente la condotta morale : a corpo fragile volontà labile ... "La severità degli amici prenda in contropiede la tradizione. Gb in 14,1-4 allegava l'inevitabile impurità dell'uomo quale circostanza attenuante che Dio è in dovere di prendere in considerazione. Giunge tagliente la risposta di Elifaz che toglie ogni speranza : l'uomo non ha scuse, perché è la sua volontaria malvagità che lo rende abominevole a Dio" (Leveque).

Bagliori di verità

Come già detto, sarebbe ingenuo scartare a priori tutto il materiale che compare negli interventi degli amici per difendere solo le parole di Gb ; l'autore non ha voluto così. E' sempre pericoloso etichettare le persone in base a una tessera o ad una sigla di appartenenza, il libro di Gb ci invita a non cadere in questo tranello. Gli amici di Gb hanno alcune frecce appuntite al loro arco.

^ Hanno ragione quando mostrano l'abisso esistente tra uomo e Dio e così esaltano la trascendenza dell'Essere :

"Fa cose grandi e incomprensibili, meraviglie senza numero" (5,9).

Anche Gb non può non essere d'accordo su questo :

"Fa cose grandi da non potersi indagare, meraviglie da non potersi contare. Ecco mi passa vicino e non lo vedo, se ne va e di lui non m'accorgo" (9,10-11).

"Ecco, questi non sono che i margini/bordi delle sue opere ; quanto lieve è il sussurro che noi ne percepiamo" (26,14) cf 11,7-12.

MA hanno TORTO quando per esaltare la libertà di Dio spingono Gb a dipingerlo come un sovrano assoluto, dispotico, indifferente alle situazioni umane. Libertà divina come irrazionalità e capriccio (9,24)

^ Hanno ragione quando difendono la gratuità del rapporto religioso e il fatto che Dio non sia avvantaggiato dalla moralità dell'uomo :

"Può l'uomo giovare a Dio, se il saggio giova solo a se stesso ?

Quale vantaggio viene all'Onnipotente che tu sia giusto
o che vantaggio ha se tieni una condotta integra ?" (22,2-3)

MA hanno TORTO quando interpretano il dolore di Gb come espiazione doverosa dei suoi peccati, lo accusano di "demolire la religione" (15,4) e fanno trasparire l'immagine di un Dio indifferente alla condotta umana.

^ Hanno ragione quando denunciano la presunzione di Gb, la sua autosufficienza, l'orgoglio smisurato, ybris, kauchesis :

"Fino a quando dirai queste cose
e vento impetuose saranno le parole della tua becca" (8,2)

"A tante parole non si darà risposta ?

O il loquace dovrà aver ragione ?

I tuoi sproloqui faranno tacere la gente ? ...

Credi tu di scrutare l'intimo di Dio o di

penetrare la perfezione dell'Onnipotente ?" (11,2-3. 7)

"Sei tu forse il primo uomo che è nato,

o prima dei monti sei venute al mondo ?

Hai forse tu accesso ai segreti di Dio

o ti sei appropriata tu solo la sapienza ?

Che cosa sai tu che noi non sappiamo ?" (15,7-8)

MA hanno TORTO quando invocano un verdetto di Dio che metta Gb finalmente a tacere :

"Volesse Dio parlare e aprire la bocca contro di Te !"afferma Zofar in 11,5.

"Consolatori molesti" (16,2)

Gli interventi degli amici non riescono a spiegare il problema di Gb né tanto meno sono in grado di pacificarlo. Avviene il contrario : esasperano il suo dramma e rafforzano in Gb la persuasione di essere nel giusto. A più riprese Gb esprime la sua delusione nei confronti dei suoi interlocutori, spesso con il linguaggio della invettiva, talvolta con lo stile garbato della ironia.

"I miei fratelli mi hanno deluso come un torrente, sono dileguati come i torrenti delle valli, i quali sono torbidi per lo sgelo e si gonfiano allo sciogliersi della neve, ma al tempo della siccità svaniscono e all'arsura scompaiono, dai loro letti" (6,15-17)

"Voi siete raffazzonatori di menzogne, siete tutti medici da nulla. Magari taceste del tutto ! Sarebbe per voi un atto di sapienza... sentenze di cenere sono i vostri moniti, difese d'argilla le vostre difese. Tacete ! State lontani da me : parlerò io. Mi capiti quel che mi capiti" (13,1-13 passim)

"E' vero sì, voi siete la voce del popolo e la sapienza morirà con voi ! Anch'io però ho senno come voi e non sono da meno di voi ; chi non sa cose simili ?" (12,2-3).

"Ne ho udite già di simili cose ! Siete tutti consolatori molesti. Non avran termine le parole campate in aria ?" (16,2-3)

"Fino a quando mi tormenterete e mi opprimerete con le vostre parole ? Son dieci volte che mi insultate e mi maltrattate senza pudore !" (19,2-3)

"Quanto aiuto hai dato al debole e come hai soccorso il braccio senza forza. Quanti buoni consigli hai dato all'ignorante e con quanta abbondanza hai manifestato la saggezza !" (26,2-3).

- Si impongono alcune conclusioni sulla posizione degli amici.

^ Prigionieri dello schema della retribuzione intraterrena, gli amici di Gb incarnano le insufficienze di una teologia che ripete solo luoghi comuni, il già detto, argomenti logori, ripetitivi, che non convincono più, "sentenze di cenere - difesa d'argilla".

^ Cosa ancora più grave è la pretesa negli amici di Gb di prendere le difese di Dio, di poterlo comprendere e capire. Teologia razionale modellata sullo schema della giustizia umana retributiva. Gli amici di Gb incarnano la stupidità di teologi di questo tipo.

^ Cosa gravissima è la assenza di pietà verso l'uomo che soffre. Denunciano il limite di una verità che si vuole imporre senza carità. Osservate come nei discorsi del poema sono implicate tutte le funzioni del linguaggio : informativa, impressiva, espressiva. I dati non vengono trasmessi in modo impersonale, per il loro valore intrinseco, ma filtrati attraverso le diverse persone, la ragioni passano attraverso le passioni ; la verità non viene ricercata in modo spassionato, al contrario i sentimenti turbati finiscono con l'oscurarla. L'esordio e la conclusione dei singoli interventi sono indicativi dello stato d'animo esagitato, volano parole forti, attacchi e risentimenti personali !

Non bisogna però fare lo sbaglio di mettere sullo stesso piano Gb e i suoi interlocutori, perché non lo sono : Gb soffre nel corpo e nell'anima, gli amici no ! Gb ha diritto al rispetto e alla tenerezza come uomo del dolore, gli amici ne portano il dovere : "a chi è sfinito è dovuta

pietà dagli amici, anche se ha abbandonato il timore di Dio" reclama giustamente Gb in 6,14 (peccato che la lettura del versetto non sia così sicura).

E più avanti in 16,4-5 : "Anch'io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto : vi affogherei con parole e scuoterei il mio capo su di voi. Vi conforterei con la bocca e il tremito delle mie labbra cesserebbe".

Giobbe ha diritto al lamento e alla querela, gli amici hanno il dovere di ascoltarlo e di comprenderlo. In una comunicazione perturbata la verità non viene percepita ed accettata ; così fatta è la psicologia umana, l'omiletica e la teologia ne tengano conto !

IL DOSSIER ELIHOU

Premessa

Al termine del c 3 accade qualcosa di inatteso nel libro di Gb : un secondo prologo in prosa narrativa introduce un nuovo personaggio, un quarto interlocutore. Elihou entra in scena e si mette a parlare.

C'è come una "ripresa della causa" (Harvey). L'autore non ce lo aveva presentato nella introduzione, nella sesta scena del prologo, né parlerà di questa figura nell'epilogo : si tratta quindi di una apparizione al margine del poema.

L'autenticità del blocco dei cc 32-37 - ciclo di Elihou - fu messa in dubbio la prima volta da EICHHORN nel 1803. Successivamente la critica ha approfondito le ragioni della non appartenenza originaria al poema.

^ Un primo argomento si riferisce alla relazione di questa sezione con il resto del poema e alla funzione svolta dal personaggio : Elihou non interviene direttamente nel dialogo, parla da solo (quattro monologhi) e nessuno gli risponde ; non segue le regole del gioco, segnate e indicate così bene nei cicli precedenti, il suo intervento resta fuori della struttura del dialogo. Inoltre Elihou interrompe il grande confronto finale ; spezza in due la sfida di Gb e la risposta di Dio, senza rispondere realmente a Gb e anticipando in parte il discorso di Dio.

^ Una seconda ragione contro la autenticità va individuata nello stile di questi capitoli, distinto e inferiore rispetto ai discorsi precedenti. Diversità di vocabolario, arte poetica meno vivida (che però conserva un buon livello ; il deprezzare la qualità letteraria di questi capitoli mi sa un po' di maniera). L'autore usa il nome Gb nel discorso diretto e in terza persona.

^ Un terzo motivo si deve ricercare nel contenuto. Il nuovo interlocutore argomenta secondo il medesimo punto di vista degli amici superato con il c 31. Ciò che questi cc apportano di nuovo ed utile non è la soluzione finale del poeta. Anticipano in gran parte ciò che il poeta pose sulla bocca di Dio e con ciò intaccano la novità e la tensione dell'ultima parte (cc 38-42). Le risposte di Elihou contraddicono la intenzione del poeta, che vuole esporre come il mistero del dolore è insolubile da parte dell'uomo.

- Va bene, il fascicolo di Elihou è posteriore, ma che cosa è successo e perché ? Le cose probabilmente sono andate così (sfrutto le intuizioni di Alonso Schoekel) : il libro di Gb anticonformista è stato pubblicato nella sua forma originaria e provocante ed ha colto nel segno. Ha colpito sul vivo i maestri di sapienza, i quali si sentono insoddisfatti, addirittura offesi. L'opera però non si può cancellare, sopprimere : una aggiunta sostanziale la renderà meno offensiva e accettabile. Un lettore posteriore, provocato, di più, irritato dalla lettura, prende note ; riflette, prepara la confutazione. Forse è esponente di un circolo sapienziale, portavoce di una scuola o corrente. Fa parte di una generazione ai saggi posteriore a quelle rappresentate dai tre amici. L'intervento di E è una specie di "risposta al libro di Gb". "Chissà

che questi cc non formassero parte di un progetto di rimodellazione profonda dell'opera che l'autore non trovò il tempo di portare a termine" (Sicre Diaz).

Il procedimento letterario di questo autore è semplice e interessante : da lettore si trasforma in attore per decisione propria.

- Dalla platea sale sul palco un attore non previsto ; coinvolto dalla vicenda drammatizzata e insieme sconvolto da essa, ritiene di dover dire la sua. E' una intrusione : la sua parte è chiaramente circoscritta. A lui si deve lo sforzo per giustificare il suo ingresso nell'opera con una magra introduzione nella quale prende partito, esprime un giudizio sulla figura di Gb e sui suoi interlocutori, a lui si deve anche l'ansia di presentarsi con nome, cognome e nazionalità.

"I discorsi di E costituiscono la prima reazione scritta al libro provocante di Gb, il primo commentario di una serie indefinita. Una reazione che dimostra la forza di provocazione del libro, un commento che giunge ad essere parte integrante dell'opera. In fin dei conti l'autore scrisse il suo libro per il pubblico, per scuotere e far pensare la gente : che non si lamenti se un lettore ebraico ha raccolto la sfida e vuole che si ascolti il suo intervento" (Alonso).

- Il blocco di E si compone di una breve introduzione (32,1-5) e poi di un lungo discorso, suddiviso in quattro parti introdotte dalla formula : "Elihou continuò a dire" (32,6 ; 34,1 ; 35,1 ; 36,1).

Nella finzione narrativa E è uno che ha assistito al dibattito tra Gb e i suoi visitatori, non è intervenuto a motivo della sua giovane età e per rispetto alla anzianità e sapienza dei tre ; però è rimasto terribilmente infastidito, arrabbiato perché Gb non è stato messo a tacere. Per questo ora sente di dover intervenire a dire una parola chiarificatrice e risoltrice.

Nel suo intervento talvolta si rivolge a Gb e talora agli amici : cita parole di Gb per confutarle, rampogna i tre per non aver saputo convincere il temerario.

Colpisce questa veemenza del personaggio : "si accese lo sdegno di E" è detto tre volte in 32,2. 3. 5. Del resto il nome Elihou fa assonanza con Elia : anch'agli è un "individuo di fuoco" ed è l'unico personaggio che ha un nome ebreo.

Si definisce a si sente "pieno di parola ; mi preme lo spirito che è dentro di me. Ecco dentro di me c'è come vino senza sfogo, come vino che squarcia gli otri nuovi" (32,18-19).

Argomenti e sentimenti di Elihou

"Questi discorsi hanno potuto circolare a parte negli ambienti sapienziali come una specie di risposta a Gb, che poi si è voluta inserire a causa dei meriti speciali che le erano riconosciuti" (Harvey).

Vediamo gli elementi di contatto e poi le dissomiglianze tra il fascicolo di E e la posizione dei tre amici.

^ Anche E si muove nelle schema del retribuzionismo.

"Dio ripaga l'uomo secondo il suo operato
e fa trovare ad ognuno secondo la sua condotta" (34,11)

"In un istante muoiono e nel cuore della notte sono colpiti i potenti e periscono ; e senza sforzo rimuove i tiranni ; poiché egli tiene gli occhi sulla condotta dell'uomo e vede tutti i suoi passi. Non vi è tenebra, non densa oscurità dove possano nascondersi i malfattori" (34,20-22)

^ Anche E sostiene la stoltezza dell'uomo che pretende giudicare Dio e difende la trascendenza dell'essere divino, di fronte al quale l'uomo è peccato.

"Non hai fatto che dire ai miei orecchi e ho ben udito il suono dei tuoi detti : Puro son io senza peccato, io sono mondo, non ho colpa ; ma egli contro di me trova pretesti e mi stima suo nemico ... ecco questo io ti rispondo : non hai ragione. Dio infatti è più grande dell'uomo" (33,8-9, 12-13)

"Se hai intelletto, ascolta bene questo, porgi l'orecchio al suono delle mie parole. Può mai governare chi odia il diritto ? E tu osi condannare il gran giusto ?" (34,16-1 ?)

"Si può dunque dire a Dio : porto la pena senza aver fatto il male ? Se ho peccato mostramelo ; se ho commesso l'iniquità non lo farò più ?"(34,31-32)

"Ti pare di avere pensato cosa giusta quando dicesti : Ho ragione davanti a Dio" ? (35,2),

" ... chi gli ha imposto il suo modo di agire o chi mai ha potuto dirgli : Hai agito male ? ... Ecco Dio è così grande che non lo comprendiamo : il numero dei suoi anni è incalcolabile. . ." (36,22-26)

E in conclusione di intervento :

"L'Onnipotente noi non lo possiamo raggiungere, sublime in potenza e rettitudine e grande per giustizia : egli non ha da rispondere. Perciò gli uomini lo temono : a Lui la venerazione di tutti i saggi di mente" (37,23-24)

^ Anche Elihou sostiene la tesi che Dio non ricava vantaggio dalla moralità dell'uomo :

"Se peccchi, che gli fai ? Se moltipliche i tuoi delitti che danno gli arrechi ; se sei giusto che cosa gli dai ; o che cosa riceve dalla tua mano ?" (35,36-7)

^ Anche E manca di umanità verso Gb, perché assume l'atteggiamento del censore, di colui che giudica prima ancora di capire. Questo carattere emotivo primario fa della collera il motivo del suo intervento (32,2)

"Chi è come Gb, che beve come acqua l'insulto, che fa strada in compagnia dei malfattori, andando con uomini iniqui ?" (34,7-8)

"Gb non parla con sapienza e le sue parole sono prive di senno. Bene, Gb sia esaminato sino in fondo per le sue risposte da uomo empio perché aggiunge al suo peccato la rivolta, in mezza a noi batte la coscia e moltiplica le parole contro Dio ; si burla di noi e non cessa di parlare contro Dio" (34,35-37)

"Il più grave errore di Gb tutto sommato è di avere seminato il dubbio in mezzo ai teologi. Battere la coscia in segno di derisione equivale a spargere il dubbio" (Attinger).

^ Anche E come i tre interlocutori è un tipo spocchioso, pieno di saccenteria. E' giovane, ma questo lo prende come un titolo di vanto, non è un impedimento, dal momento che la sapienza non dipende dai

"molti anni né sempre i vecchi distinguono ciò che è giusto" ;

tanto lui si sente

"ispirato dall'Onnipotente" (32,8)

ed anch'egli accorre in aiuto di Dio come

"un uomo di perfetta scienza" (36,4).

"Abbi un po' di pazienza e te lo dimostrerò, perché in difesa di Dio c'è altro da dire. Prenderò da lontano il mio sapere e renderò giustizia al mio creatore, poiché non è certo menzogna il mio dire" cf 36,2-3.

Elihou è un integrista e quando parla sente il bisogno di coinvolgere il suo movimento, si presenta come alfiere della nuova generazione di saggi :

"Ascoltate saggi le mie parole e voi sapienti porgetemi orecchio, perché l'orecchio distingue le parole come il palato assapora i cibi. Esploriamo noi tutto ciò che è giusto, indaghiamo fra di noi quale sia il bene" (34,2-4)

^ Ciò che è relativamente nuovo nel fascicolo di E è la concezione del dolore quale pedagogia di Dio per la purificazione dell'uomo. Già nel poema l'idea era stata buttata lì sulla bocca di Elifaz in 5,17 :

"Felice l'uomo che è corretto da Dio : perciò tu non disdegnare la correzione dell'Onnipotente, perché egli fa la piaga e la fascia, ferisce e la sua mano risana"

In questo modo "si rinuncia ad esaminare la fonte della sofferenza e ci si rivolge verso il suo scopo" (Harvey).

L'intervento di E accentua il carattere educativo della sofferenza : "questa teologia della sofferenza come mistero della paideia-musar di un Dio che è padre è forse l'apporto più personale ed originale della ideologia di Elihou" (Ravasi).

"lo corregge con il dolore nel suo letto
e con la tortura continua delle ossa ;
quando il suo senso ha nausea del pane,
il suo appetito del cibo squisito ;
... per distogliere l'uomo dal male
e tenerlo lontano dall'orgoglio" (cf c 33 passim)
"Apre loro gli orecchi per la correzione" (36,10)

^ Dal punto di vista poetico non deve sfuggire il testo 36,24-37,24 che Attinger intitola : "inno al Signore dalle stagioni".

E' una lode al Signore dell'autunno, dell'inverno e dell'estate ; pagina contemplativa ... nei confronti dell'opera di Dio :

"Ricordati che devi esaltare la sua opera, che altri uomini hanno cantato. Ogni nome la contempla, il mortale la mira da lontano"(36,24-25)

In questo modo ha anticipato il tema creazionale che formerà la sostanza dell'intervento di Dio ai cc 38-41.

- In definitiva "Elihou manca di peso" (Attinger).

"E' l'autentico avvocato di quelli che si scandalizzavano dei discorsi di Gb. E' l'autoritratto di uno di quelli contro cui l'autore di Gb era particolarmente arrabbiato : i professori di morale sapienziale.

In sé E non è ridicolo, lo diventa solo a motivo del posto che occupa. Infatti, più si difende con calore, più diventa conforme all'immagine di quelli che Gb attaccava. La sfortuna dell'autore dei discorsi di E è che dopo di lui Jahvè in persona si sia spiegato !

In questo modo per puro incidente, Elihou, preso tra l'incudine e il martello, non appare che come la conferma supplementare della carenza dei saggi"(Steinmann).

PARLA IL SIGNORE

Gb aveva chiesto con una insistenza sempre maggiore un confronto personale con Dio. Prima di porre fine al suo discorso impetuoso, aveva provocato Dio ad un duello verbale, ad un appuntamento decisivo :

"Qui sta la mia firma ; l'Onnipotente mi risponda !"(31,35)

- A questo punto la neutralità di Dio risulta impossibile ; "chi tace acconsente" dice il proverbio, fare silenzio equivale qui ad una ammissione di colpevolezza. La dinamica del poema lo esige, tutti, attori e pubblico lo aspettano. Ma le attese sono ben diverse !

^ Gli amici si attendono un fulmine che folgori l'audace e gli imponga un silenzio definitivo ; è la conseguenza della loro dottrina sulla retribuzione. "Se Dio non interviene la loro dottrina rimane screditata, dato che si può accusare Dio impunemente e Gb risulta vincitore avendo lasciato Dio senza parole" (Alonso).

"Volesse Dio parlare e aprire la bocca contro di te !" (11,5)

"Dio gli manderà l'incendio della sua ira
come pioggia, che penetra nelle carni ...
tenebre totali gli sono riservate
lo divora un fuoco non acceso da mani di uomo ;
il cielo rivela la sua colpa,
la terra gli si solleva contro" (20,23. 26-27)

^ Gb al contrario aspetta un confronto chiarificatore, attende che Dio gli dia ragione, lo riabiliti, lo giustifichi e così smentisca se stesso per aver inferito contro il povero Giobbe. Queste è il succo di tutti gli interventi di Gb, dove l'imputato maggiore è appunto Dio !

^ Lettori e pubblico che cosa aspettano ? Non lo si può dire a priori, ma ciascuno esamini se stesso ! L'autore avrebbe potute comporre una risposta teorica, offrire una spiegazione concettuale al problema esistenziale di Gb (si Deus iustus, unde malum ?), insomma dirci chiaramente a motivo di che e in vista di che o chi Gb soffre ?

Oppure avrebbe potuto sostituire un discorso paternalistico, un intervento consolatorio di Dio, parole di comprensione e compassione.

Ha percorso una strada diversa e in gran parte imprevedibile.

Ma procediamo per gradi.

La situazione letteraria

L'intervento di Dio è suddiviso in due parti : le prima abbraccia i cc 38-39 ; in 40,3-5 assistiamo ad una prima reazione di Gb ; in 40,6 riprende a parlare il Signore e porta avanti il discorso fino a 41,26 ; in 42,1-6 abbiamo lo sbocco del poema con la definitiva resa di Gb.

I critici riconoscono nella sezione una autenticità sostanziale. "Noi preferiamo considerare il secondo discorso come una addizione, tuttavia insistendo sul fatto che questa addizione fa parte della edizione definitiva" (Harvey).

- Dio domanda a Gb di prepararsi a sostenere un "esame di sapienza ..." lui, che al presente confonde tutto con i suoi discorsi sprovvisti di senso ; e poi gli 'pone 16 domande divise in 4 gruppi di 4 ciascuna e tutte concernenti l'ordine del mondo.'

Il genere letterario fondamentale è quello del "discorso giudiziario = Gerichtsrede" ; si tratta in effetti di un "interrogatorio a Gb, di un contraddittorio, di un "confronto a due" per condurre l'avversario ed interlocutore ad un ripensamento.

All'interno di questo genere letterario che domina, l'autore ha utilizzato per la dimostrazione dell'errore di Gb un altro genere, quello della onomastica : di questa forma letteraria si posseggono diversi esemplari babilonesi ed egiziani. Si tratta di classificare e ordinare i fenomeni naturali e gli esseri materiali per poterne afferrare il senso ; la formazione dei sapienti della Mesopotamia e dell'Egitto comprendeva lo studio di lunghe liste, stabilite secondo le leggi tradizionali.

"Dopo l'appassionato dialogo sulla giustizia, Dio discorre su una successione cosmica che include terra e mare, l'aurora e alcuni corpi celesti, costellazioni, una serie di animali selvaggi, la descrizione di due animali fra il reale e il fantastico" (Alonso).

La scelta dell'autore

"Il Signore rispose a Gb di mezzo al turbine" (38, 1)

Notare anzitutto la ricomparsa del Tetragramma sacro. E' il Dio di Israele, il Dio della storia, il Dio personale che si assume l'incarico di affrontare Gb furente.

Lo scenario è quella della tempesta, Dio parla "dal seno dell'uragano". L'autore è ricorso ad un elemento classico della rappresentazione di Dio. Come al Sinai abbiamo una teofania : Gb vede Dio (42,3) ma soprattutto ascolta Dio = logofania. C'è un accadimento, una esperienza !

Il Signore esordisce con un rimprovero mosso a Gb e alla sua insipienza :

"Chi è costui che oscura il consiglio con parole insipienti ? "

La TOB traduce : "denigre la Providence par des discours insensés" Gb è accusato di ottenebrare il piano di Dio : il comportamento di Gb è uno schermo, un ostacolo alla rivelazione di Dio, al suo disegno, sul mondo. Osserva HARVEY : "'38,2 costituisce un testo-chiave, ('esah = progetto, piano). Designa sia la concezione di un progetto che la sua esecuzione. Colui che lo confonde - ingarbuglia - imbrogli fa il contrario di colui che l'ha concepito come opera di chiarezza.

Di conseguenza Gb è collocato da Dio su di un piano sapienziale e l'ordine del mondo che gli è mostrato è un appello all'abbandono della fede. E' nella ortoprassi che Gb è ricondotto alla condotta che conviene all'uomo nella sua condizione, più che ad una spiegazione del senso del male nel mondo.

- Dopo di che assistiamo ad una inversione dei ruoli. Si sa che la migliore difesa è l'attacco, lo ha teorizzato Clausewitz ; ebbene qui Jahvè attacca e invita Gb a difendersi" (BJ).

"Cingersi i fianchi" sappiamo già significare "tenersi pronti - passare all'azione" come un prode = geber. E' il maschio rivale, sfidante e potente. C'è il capovolgimento delle parti : ora è Dio che interroga e l'uomo Gb è invitato a rispondere.

Dio infatti non risponde alle domande provocanti di Gb, ma è lui a porre domande ; un flusso di controdomande. Non subisce l'interrogatorio, lo pone ; non Dio ma Gb è sul banco degli imputati. Però il linguaggio non è umiliante, è sottilmente ironico.

- Gli interrogativi di Dio concernono anzitutto i misteri del cosmo : la terra, il mare e quel che vi abita, l'Abisso e la Morte ; la luce e l'aurora, le costellazioni, le intemperie. La serie delle domande passa poi in rassegna, il mondo meraviglioso degli animali : la leonessa e il corvo ; le camoscie e le cerva ; l'onagro (= asino selvatico) e il bufalo ; lo struzzo e il cavallo ; lo sparviero e l'aquila.

Nella seconda parte incontriamo "Behemot = Bestialità", nome indicante probabilmente l'ippopotamo e poi "Leviatan" che è il mostro mitologico delle origini, che è qui descritto come il coccodrillo.

"I due animali del finale sono simbolo del potere caotico" (Alonso). Come un giorno davanti ad Adamo, così ora al cospetto di Gb, Dio fa quasi sfilare processionalmente la sua creazione (o conduce Gb a spasso per i sentieri del cosmo) e invita Gb a prenderne atto.

Letterariamente sono pagine di antologia : belle, efficaci descrizioni della natura, uniche nella Bibbia ; si veda ad es con quanta eleganza viene presentato il cavallo in 39,19-25 ! Testimoniano una accresciuta capacità contemplativa nell'Israele postesilico.

- Qual è il senso di questo discorso ? Cosa vuol dimostrare l'autore con una simile incalzante serie di domande ?

Esse fanno toccare con mano a Gb e a noi :

a) la presenta potente di Dio nel cosmo e la limitatezza dell'uomo:

"Dov'eri tu ?" (38, 4). "Sei mai giunto alle sorgenti del mare ?" (38,16) Sei mai giunto ai serbatoi della neve ?" (38,22)

b) la sapienza di Dio e l'ignoranza-incompetenza dell'uomo:

"Dillo se sai tutto questo" (38,18) "Certo tu lo sai, perché allora eri nato e il numero dei tuoi giorni è assai grande" (38,21).

Chiaramente c'è della ironia.

"Conosci tu le leggi del cielo ?" (38,33) "Sai tu ?" (39,1) "Forse per il tuo senno si alza in volo lo sparviero e spiega le sue ali verso il Sud ?" (39,26)

c) l'idea della provvidenza, la cura che Dio si prende della sua creazione e l'incapacità dell'uomo nella conservazione delle cose:

"Puoi tu annodare i legami delle Pleiadi e sciogliere i vincoli di Orione ?" (38,31). "Vai tu a caccia di preda per la leonessa ? ... Chi prepara al corvo il suo pasto ?" (38,39-41) "Puoi tu dare, forza al cavallo e vestire di fremiti il suo collo ?" (39,19)

d) la gratuità di Dio : Dio ha posto nell'essere e si prende cura di creature di cui l'uomo non riesce a cogliere il significato né scoprire la funzionalità-finalità. Questo modo di agire sconfigge la mentalità utilitarista ed efficientista dell'uomo, la sua razionalità.

"Chi ha scavato canali agli acquazzoni e una strada alla nube tonante, per far piovere su una terra senza uomini, su un deserto dove non c'è nessuno ?" (38,25-28).

Non è uno spreco far piovere nel deserto ? No, questa è esperienza mistica di santi. Paradossale in apparenza, ma profondamente intuitiva è santa Teresa di Lisieux (la ricordiamo in questi giorni in cui il Festival di Cannes le ha tributato un meritato omaggio con il film di Alain Cavalier "Thérèse"), quando pensa a Dio capace di far nevicare solo per farle piacere ("Storia di un'anima", Man A f 72v).

Gli animali sono scelti tra i più capricciosi e selvaggi : non sono addomesticabili da parte dell'uomo (si veda per tutti l'elogio del bufalo in 39,9-12) ; non soddisfano bisogni immediati, non sono utilizzabili.

e) soprattutto si incontra l'idea della positività della creazione, la verità, bontà e bellezza dell'essere. Non c'è male nell'opera di Dio, tutto strappa meraviglia e stupore : perfino Behemot e Leviatan, che richiamano per il loro carattere mastodontico oppure insidioso le forze primordiali, visti con gli occhi di Dio, sono creature innocenti che giocano negli oceani.

Fuori tema ?

Che dire dell'intervento di Dio ? Bisogna riconoscere che i discorsi di Dio lasciano a una prima lettura un senso di disagio e di smarrimento. Nascono spontaneamente delle riserve : ma Dio non è andato fuori tema, non ha sbagliato argomento ? Non ha forse eluso il problema di Gb ? E' così che si risponde ad un uomo angosciato ?

Dopo la crescente tensione drammatica dei dialoghi, i discorsi divini sono davvero all'altezza, oppure l'autore è venuto meno nel finale, ha cambiato prospettiva, ha appiccicato un corpo sostanzialmente estraneo ?

"Il contenuto dell'intervento sconcerta non pochi lettori e commentatori ... si loda l'eccellenza letteraria ... ma se ne condanna al tempo stesso l'inopportunità" (Alonso).

"Magnifica impertinenza" (C. J. Ball).

"Questo poema dalla natura non può sanare un cuore infermo" (P. Volz)

"Come agitare un sonaglio davanti a un bambino che piange per distrarlo dalla fame" (R. A. F. MacKenzie).

Non pochi commentatori denunciano la fuga dall'etica all'estetica. Per usare le parole di E. Bloch : "risponde a problemi morali con problemi fisici".

"Ebbene il giudizio del commentatore dipende dalle sue aspettative al momento dell'intervento di Dio : se si resta delusi è perché ci si aspettava qualcos'altro"

Cf L. ALONSO SCHOEKEL, *La risposta di Dio*, in "Concilium" 9/1983 pp 83 - 93

- Ha risposto l'autore alla attese dei suoi personaggi ?

"Agli amici risponde indirettamente. Gli amici difendevano la dottrina della retribuzione e da essa arguivano : Gb soffre dunque è colpevole ; se non per precedenti opere, certo nelle recenti parole ; per questo merita di essere castigato.

Gli rimane però una via di uscita : confessare il peccato, chiedere il perdono, emendarsi. Nella sua risposta Dio non prende in considerazione la dottrina centrale degli amici, non proclama né appoggia la dottrina della retribuzione e non condanna Giobbe" (Alonso).

- E all'attesa del principale interrogante ?

Per rispondere a Gb l'autore non ha attinto alle tradizioni storiche di Israele, cioè non si è ispirato al comportamento di Dio verso l'antico popolo nell'arco della sua storia. Avrebbe potuto rifarsi alla prova di Abramo in Gn 22, alla lotta con Giacobbe in Gn 32 ; alla sofferenza di un Geremia, alla figura del Servo ...

Ha preferito battere un'altra strada, ha interrogato la creazione ed il suo mistero.

Questo è un dato comune alla riflessione sapienziale : afferrare il senso della creazione per illuminare il mistero di Dio e dell'uomo. Si ricordi il binomio sapienza-creazione.

Questa scelta ha il vantaggio di essere un tentativo di risposta universale, ma possiede anche il limite di un discorso di teodicea.

Di più : l'autore ha elaborato il polo della potenza-trascendenza di Dio piuttosto che quello della "HESED" = misericordia, solidarietà e tenerezza. Questa onnipotenza però, al contrario di quello che Gb pensava (ricordare il c 9), non è arbitraria, irrazionale, non gioca con l'uomo come il gatto con il topo, ma fa senso, cioè si esercita in vista di un disegno, in funzione di un piano ... se Dio ha creato un mondo vario e multiforme e si prende cura anche degli animali della steppa, non si prenderà forse anche cura dell'uomo ?

Il suo dolore resterà senza senso ?

"Dio accetta il tema e in parte l'impostazione di Gb e afferma : egli ha un piano e disegno (38,2) ... l'esistenza del male e l'ingiustizia fanno parte di questo piano (40,11ss). Egli controlla e domina costantemente le forze del male e del caos. Dio fa questo argomentando ad hominem contro Gb e provando per analogia o per simboli il suo perfetto dominio" (Alonso).

- A GIOBBE RIMPROVERA SOLTANTO DI CENSURARE IL PIANO DI DIO SENZA COMPRENDERLO ! Il tema annunciato in 38,2 viene ripreso, in 40,2 dove Gb viene chiamato "censore e accusatore" di Dio, perché pretende sindacare l'operato del Signore.

Ma il passo più importante da esaminare, vero "centro del discorso" (Alonso) e avvio di soluzione è senz'altro 40,7-14

Questo passo affronta direttamente il fondamentale problema dei correlativi "innocenza-colpa", misurandosi con l'acuta prospettiva di Gb. 40,8 "Oseresti proprio cancellare il mio diritto = annullare la mia giustizia ; e farmi torto per avere tu ragione ? e condannarmi per uscire tu assolto ?"

Notare come il modello propugnato in 40,8 è quello ben conosciuto del "rib", del giudizio contraddittorio o bilaterale, cioè di un Dio che è parte in causa. Siamo in una impostazione giudiziaria : essendo le due parti tratti correlativi di un processo, l'innocenza dell'una implica

la colpevolezza dell'altra ossia bisogna che uno risulti condannato perché l'altro risulti assolto.

Gb si sa innocente, dunque il colpevole è Dio. Logico, non c'è via di scampo! Ma questo schema è davvero e sempre adeguato a interpretare le relazioni uomo-Dio?

- Nella sua risposta Dio non impugna la prima parte (= innocenza di Gb): allorché Gb non lo sapeva (nel prologo) Dio lo aveva dichiarato giusto; rispondendogli non lo accusa di alcuna colpa.

"Quel che Dio respinge è l'impostazione: va condannato l'uomo per giustificare Dio, va condannato Dio per giustificare l'uomo" (Alonso).

In termini moderni può essere "il dramma dell'umanesimo ateo" e cioè la tentazione-convinzione che sia necessario negare Dio per affermare l'uomo o vanificare l'uomo per esaltare Dio.

Dio e uomo come antagonisti invece che alleati: "occorre riconciliare l'azione dell'uomo con la misericordiosa azione di Dio ... occorre far vedere che l'affidarsi a Dio e l'obbedire al suo disegno d'amore non vuol dire intaccare la libertà dell'uomo, ma darle autentico nutrimento ... Dio non è concorrente dell'uomo ma è Padre, amico e alleato; Dio chiede all'uomo di condividere il suo amore paterno verso ogni uomo" (C. M. Martini).

- "Il dilemma è davvero senza uscita? Per ora basta negarlo! E' più importante rifiutare l'impostazione che non rispondere a qualcuna delle parti, poiché l'impostazione condiziona il problema e la sua soluzione" (Alonso).

Nei vv 9-14 troviamo la teofania di Gb e l'inno di lode di Dio. Dio propone a Gb: prenda lui le redini del mondo, appaia in una teofania e annienti i malvagi! "E' interessante in questo testo la connessione fra la coscienza di giustizia, l'accusa a Dio e il governo del mondo. Di fatto Dio non sopprime gli animali nocivi, non sopprimerà Behemot e Leviathan, non ha soppresso il Satan". (Alonso)

Nel v 14 l'ironia di Dio raggiunge il culmine. Il secondo emistichio è citazione adattata del salmo 98,1b: "gli ha dato vittoria la sua destra". E' un salmo appartenente al mondo spirituale del DtIs, dedicato alla regalità di YHWH; canta una vittoria storica in cui Dio inaugura una nuova era: "reggerà il mondo con giustizia".

In Gb 40,14 i ruoli si invertono; Gb farà da Dio e Dio in risposta gli canterà un inno di lode. Agostino commenterebbe così: "E' giusto davanti a Dio. E' a posto, ha il petto pieno di giustizia, così gli sembra che Dio agisca male e ritiene di essere giusto lui. E se lo incaricassi del timone della nave, naufragherebbe con essa. Vuole soppiantare Dio nel governo del mondo e assumere lui il timone del creato, distribuendo a tutti dolori e gioie, castighi e premi. Pover'uomo!"

La confessione di Giobbe

Nel suo lungo e infuocato dibattito (cc 3-31) Giobbe aveva inoltrato a Dio diverse richieste, domandava varie cose.

^ Voleva incontrare Dio (cf 13,15ss e 23,3: "Oh, potessi sapere dove trovarle, potessi arrivare fino al suo trono!") anzi con tutto il desiderio intendeva vederlo (cf 19;22-27).

Questo lo ottiene pienamente: Dio acconsente a manifestarsi nella tempesta e Gb lo riconosce: "ora i miei occhi ti vedono" (42,5). Gb giunge all'incontro, alla compagnia con Dio. "Qualcosa di simile al salmo 73 chiaro antecedente del libro" (Alonso).

^ Ma la teofania e la corrispondente visione non sono tutto. Gb voleva parlare, discutere con Dio. Il vincolo teofania-parola è tradizionale (Es 20,20 ; Sal 50,3. 7. 21)

"Interrogami pure e io risponderò, oppure parlerò io e tu mi risponderai" (13,22)

"Io grido a te ma tu non mi rispondi, insisto ma tu non mi dai retta" (30,20)

"Oh avessi uno che mi ascoltasse ! Ecco qui la mia firma ! L'onnipotente mi risponda" (31,35)

Anche qui Gb la spunta. Mentre per Elihou "Egli non ha da rispondere" (37,23), il Dio del poema parla ; "con le sue parole appassionate, con la sua sfida, Gb ha ottenuto che Dio parli : c'è un trionfo maggiore ?" (Alonso).

^ Una terza cosa implorava Gb : la cessazione delle ostilità, chiedeva una tregua nella sua sofferenza prima di morire : "Che Dio smetta, mi dia una tregua e avrò un istante di gioia" (10,20)

Domanda esaudita : "La sua cosmica passeggiata - guidato per mano da Dio - è una tregua nel dolore più che un istante di gioia. Il tono ironico e condiscendente di Dio mostra che non vi è ostilità. Gb si sente interiormente riconciliato con Dio benché gli brucino le domande. Dio non pronuncia parole esplicite di conforto, gli è sufficiente un tono persuasivo a capace di rasserenare" (Alonso).

^ E veniamo alla richiesta più esigente, più impegnativa. Nella sfida rientrava il tema dell'accusa : "Quante sono le mie colpe e i miei peccati ? Fammi conoscere il mio misfatto e il mio peccato" (13,23) Di più : chiedeva una dichiarazione di innocenza e un verdetto di condanna nei confronti di Dio. Lo ottiene questo ?

Risposta : sì e no. Dio non risponde direttamente a questa richiesta di Gb e il silenzio è eloquente ; non imputa a Gb colpe particolari.

"Tacendo su questo punto Dio riconosce la validità del giuramento di innocenza di Gb e la falsità delle imputazioni degli amici. Col suo silenzio Dio convalida l'innocenza di Gb e non ritratta il tono elogiativo pronunciato nel prologo del libro" (Alonso).

Il dolore di Gb non è castigo per i peccati commessi, non rivela una colpa del sofferente. Rivela allora una colpa di Dio ? Esprime un Dio sadico e cattivo ? Neanche questo è vero : bisogna uscire dallo schema aut - aut. L'errore di Gb consiste nell'essere prigioniero di questa impostazione, nella pretesa di condannare Dio per salvare se stesso. Presume di giudicare senza conoscere. Questo è il suo limite.

- E veniamo alla reazione di Gb presentataci dal poema. Prende la parola una prima volta in 40,3-5 e dice : "sono ben piccino ("gallothi" = non ho nessun peso, sono cosa leggera). Che ti posso rispondere ? Mi metto la mano sulla bocca : questo è un gesto di resa, si ritira dal dibattito, rinuncia a proseguire nella accusa.

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

Prima in assenza di Dio era un fiume di parole, adesso alla presenza del Signore e della sua Parola, non sa cosa balbettare, gli mancano i termini della replica. Che cos'è ? Una ritirata precipitosa e vigliacca allorché si passa dal leone dipinto a quello vero oppure qualcosa di più serio e di più nobile ? Capicola per convinzione o per paura ?

La nobiltà della resa è espressa nel secondo pezzo dalle parole di Gb in 42,1-6 dove il protagonista mostra di aver saputo cogliere il senso esatto del rimprovero di Dio e formula la sua confessione.

^ "Comprendo che puoi tutto e che nessun progetto è impossibile a te" : qui Gb fa la sua professione di fede ("credo - riconosco che ... ") Aderisce alla onnipotenza di Dio, crede al Dio dell'impossibile. In Dio c'è un piano, un progetto che fa senso, c'è posto anche per il dolore in questo progetto, nulla sfugge al dominio del Signore.

^ "Chi è colui che, senza conoscere può oscurare il tuo consiglio" ? Qs versetto 42,3 si riallaccia a 38,2 dove appariva sulla bocca di Dio. Ora è Gb ad usare le stesse parole e a riconoscere in sé lo stolto che pretende di sindacare l'operato divino senza cognizione di causa. L'autore del s 73,21-22 dice : "Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo, io ero stolto e non capivo, davanti a te sono stato una bestia". Similmente Gb : "Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo". Il testo parla di "niphla'oth" = cose meravigliose, prodigi, misteri cf 5,9 : "Lui che fa cose grandi e incomprensibili, meraviglie senza numero" 9,10.

Dunque la realtà di Dio supera la capacità di comprensione dell'uomo. Il dolore entra in un disegno di Dio, che l'uomo non riesce razionalmente a capire, ma che nella fede può accettare.

^ Il v 4b riprende alla lettera 38,3b e 40,7b : in questi due ultimi casi era sulla bocca di Dio l'interrogante, mentre ora affiora sulle labbra di Gb. Per alcuni commentatori fa una certa difficoltà : BJ lo colloca tra parentesi e commenta "sans doute glose" ; anche la NBE lo mette tra parentesi. La TOB inserisce "disais je" dopo "ascoltami" e commenta "sottinteso nell'ebraico". La TILC introduce il v 3 con "Tu avevi chiesto : ... " e 4 con : "Tu mi avevi chiesto di ascoltarti mentre parlavi e di rispondere alle tue domande"

Un altro modo di risolvere la difficoltà è di riflettere come l'atto dell'interrogare appartiene al maestro e al discepolo : il maestro interroga per verificare la preparazione dell'allievo, lo scolaro pone domande, interroga per sapere di più. Al termine del poema Gb non presume più di essere maestro nei confronti di Dio, ma si dichiara umile "discepolo". Riconosce la sua ignoranza e accetta la lezione divina.

^ "Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono". Questo versetto 5 è decisivo, perché spiega la causa e il significato della "resa" del personaggio dopo la "resistenza" espressa nel corso del poema. Gb mette a confronto due esperienze di Dio.

a) "*per sentito dire*" : corrisponde ad una conoscenza mediata. E' il patrimonio trasmesso dalla tradizione e ricevuto acriticamente, sono le idee del dibattito precedente, le tesi della teologia ufficiale, è la conoscenza su Dio possibile alla teodicea, equivale alla ricerca della ragione che si interroga sul mistero.

b) "*Ma ora i miei occhi ti vedono*" : corrisponde ad una conoscenza personale e quasi immediata. La vista è il senso più conoscitivo. "Non è una visione propriamente detta (cf Es 33,20) ma una percezione nuova della realtà di Dio" (BJ).

Lo stesso motivo si incontra nel salmo 73,17 : "Riflettevo per comprendere ma fu arduo agli occhi miei, finché non entrai nel mistero di Dio e compresi qual è la loro fine".

Come chiamare questa forma qualitativamente diversa, cioè superiore, di conoscenza ? Vengono in mente parole come folgorazione, illuminazione, contemplazione o semplicemente FEDE. Nella teofania-logofania Gb sperimenta un approccio diverso alla

realtà di Dio, si incontra a tu per tu con il suo mistero. Il libro di Gb si colloca tra l'atto della fede e la ricerca della ragione. Diverso è conoscere uno "per sentito dire" (commenti e chiacchiere altrui) dall'incontrarlo di persona.

"Nella teofania e nella parola Gb si è incontrato con Dio e questa profonda esperienza religiosa supera tutta la tradizione teologica della scuola, tutti i discorsi dei sapienti ; in più supera l'idea limitata di Dio che distingueva il suo sapere dalla sua giustizia. Dio era un tema di discussione sulla bocca degli amici, Dio ora è uno che Gb ha trovato. A questo punto è giunto attraverso il cammino della parola tenace" (Alonso).

^ 42,6 : "Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e ceneri". Bisogna capire bene questo versetto per non stravolgere il significato dei termini di Gb. Si ha una conversione in Gb ? Di che tipo ?

"Idcirco ipse me reprobando et ago poenitentiam in favilla et cinere" (Vg). Che cosa ritratta ? Di che cosa si pente ?

a) non fa l'atto di pentimento richiesto con tanta insistenza dagli amici per ristabilire il corso della giustizia (cf 22,21-30). Non può evidentemente confessare colpe che non ha commesso, riconoscere sbagli che non ha fatto. Non si arrende agli amici !

b) è forse una sconfessione dei discorsi ? Ritratta i suoi interventi ? "Chi ragiona così si mette in fila dietro ad Elifaz, Bildad e Zofar ...

Dio non ha chiuso la bocca a Gb quando terminò la sua maledizione iniziale. Dio non vuole collaboratori muti, aveva bisogno delle parole di Gb, poiché ne avevamo bisogno noi : siamo un popolo critico persino di Dio e Gb è il nostro portavoce. Per questo non poteva tacere.

Al di là della nostra critica, al di là del Dio che la nostra critica immagina, suona la voce di Dio, del Dio sempre più vero. No, Gb non poteva tacere" (Alonso).

Del resto subito dopo nell'epilogo per due volte (cf 42,7-8) c'è il rimprovero di Dio : "La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe ... il mio servo Gb pregherà per voi, affinché io per riguardo a lui, non punisca la vostra stoltezza ; perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Gb".

Questo elogio di Gb non va bene solo per le parole di fede che Gb ha espresso nel prologo davanti al tornado delle disgrazie ; neppure si limitano alla confessione di Gb in 42,1-6 ma sono un giudizio sulla globalità degli interventi di Gb, anche sulle sue "parole temerarie" (6,3) con le quali è stato certamente critico di Dio, ma critico leale "Steso nello stile dell'antica narrazione da cui deriva, l'epilogo vuole premiare ogni ricerca sofferta e autentica liquidando le pie banalità, il sistema ferreamente costruito, le supposte verità senza carità" (Alonso).

I tre amici hanno parlato in realtà male di Dio, ripetendo stancamente dei luoghi comuni e con ciò hanno reso grottesca la sua immagine.

Viene bollata la loro stupidità teologica e con ciò ogni discorso su Dio che non sia ricerca sincera, e sofferta. "Gb al contrario è il modello del vero credente che percorre con passione, pazienza ed autenticità l'itinerario spesso oscuro della fede" (Ravasi).

c) Ciò che Gb ritratta è la sua pretesa di capire Dio con la ragione, dall'esterno. "L'accusa propria infatti è questa : non di colpe punibili, ma di ignoranza e presunzione nella parola. E non è forse il destino dell'uomo ? Intraprendere compiti sempre più ardui, rendendo possibile ciò che era impossibile ? Indagare lo sconosciuto. L'uomo non sa in anticipo se una cosa

determinata la può realizzare oppure no : Gb ha scoperto la sua ignoranza e il limite della sua capacità attraverso i discorsi di Dio" (Alonso).

"Signore non si inorgoglisce il mio cuore e non si leva con superbia il mio sguardo. Non vado in cerca di cose grandi superiori alle mie forze" (s 131,1). "Stupenda per me è la tua saggezza, troppo alta e io non la comprendo" (s 139,6)

Non si ha quindi una "marcia indietro" del personaggio, la sua autocritica si riferisce solo alla pretesa smisurata di incasellare Dio.

^ "sopra polvere e cenere" non indica il rituale di penitenza del peccatore pubblico, "il gesto classico del dolore e della penitenza" (BJ) ; proprio il rimando a 2,8 orienta in senso diverso la interpretazione.

Il Gb, passato dalla resistenza alla resa, dalla ribellione alla adesione al progetto di Dio, rimane sulla polvere e sulla cenere, resta cioè nella sua situazione di dolore, di spogliazione totale (diversamente dall'epilogo popolare di 42. 12-17) però interiormente trasformato, maturato, pacificato. Continua a soffrire fisicamente, ma nell'intimo è diverso, ora soffre con Dio, non più contro Dio ; ora intuisce che il suo dolore ha senso, che Dio non gli è mai stato nemico, anzi ha assunto il suo dolore in un superiore progetto. "Dio lascia a Gb la sua sofferenza, ma gliene fa sospettare la possibile concordanza con l'ordine grandioso (e incomprensibile per l'uomo) del progetto divino sul mondo e sulla storia. Basta all'uomo la prossimità della parola di Dio" (Ravasi)

"L'incontro con Dio provoca uno spogliamento totale della persona ; tale spogliamento è la "via per la trasformazione in Dio" (Edith Stein).

A CONFRONTO CON GIOBBE

cf G. CONTE, *Lecture di Giobbe*, in "Protestantesimo" 1984/2 pp 93-96

- G. RAVASI, *Gli "uomini del dolore" nell'Antico Testamento*, in "Credereoggi" 29 (1985/5) pp 45-58

Si impone al termine dello studio del libro di Gb un momento più propriamente ermeneutico che colga la significatività del messaggio e ci renda "nuovi amici di Giobbe". Spunti di attualizzazione sono stati anticipati e lasciati intravedere nel corso del commento, ora ci limitiamo a raccogliere alcune osservazioni sintetiche, enucleiamo alcuni significati dell'opera.

A) Il problema del dolore

La sofferenza che colpisce l'innocente (ad es un bambino) è uno dei fatti sconcertanti della vita e costituisce uno scandalo per l'uomo religioso : come conciliare il male nel mondo con la esistenza di un Dio potente, giusto e provvidente ? E' stato detto che dopo Auschwitz non sarebbe più stato possibile credere in Dio ...

Filosofia e teologia affrontano il problema, lo soffrono e cercano di capire ; è il senso del dibattito degli amici, disputa tra saggi.

Per i suoi interlocutori Gb soffre perché è riprovato da Dio, deve espiare delle colpe. Il dolore come castigo, punizione di un Dio giusto che non può benedire la condotta negativa dell'uomo. Però il riconoscimento del proprio peccato e l'accettazione della penitenza possono portare a soluzione il problema e risituare l'uomo nell'alveo dei favori di Dio. Prima spiegazione.

C'è un secondo significato : il dolore è una prova, è uno strumento della educazione di Dio, serve a verificare una persona. E' un esperimento che Dio fa con i suoi fedeli per purificarli e affinarli. E' la sottolineatura dei monologhi di Elihou. La bontà del fine giustifica la scelta del mezzo. Secondo significato.

Gb rifiuta con tutte le forze di considerarsi castigato da Dio, respinge questa accusa degli amici e accusa Dio di essere ingiusto. Anche il Gb dei dialoghi è prigioniero dello stesso schema di pensiero degli amici anche se si colloca ai loro antipodi. Difendendo a spada tratta la sua innocenza è automaticamente condotto a incolpare Dio, a considerarlo un criminale, responsabile dei suoi mali. Non c'è via di scampo all'interno di questa logica : aut aut. O il colpevole è Gb o il colpevole è Dio.

Nessuno dei due è colpevole, è la risposta del poema ; il dolore fa parte piuttosto della condizione umana, della limitatezza e creaturalità dell'uomo, però rientra nel disegno di Dio. "L'errore di Gb non è stato il rifiuto dei dogmi tradizionali, che tentavano di spiegare eticamente il mistero del dolore. Il suo errore è stato quello di mettere in causa la sua innocenza, perché Dio gli venisse incontro su una via che non fosse quella della sofferenza ... io sono innocente - diceva in pratica Gb - quindi Dio non mi si può manifestare che sulla via del bene e della gioia. Non accettava che Dio potesse avere una logica diversa da quella umana, capace di collocare il dolore nell'arco intero della storia della salvezza" (Ravasi).

La novità del poema è il rifiuto della "impostazione giudiziaria" : ormai non è più vero che dolore = castigo. Si potrebbero leggere a questo punto i numeri 10-11-12 della Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II sul senso cristiano della sofferenza umana, "Salvifici Doloris"

Sono tre numeri dedicati all'immagine del dolore nel libro di Gb, quale pezzo della dottrina biblica sulla sofferenza umana : Gb contesta la verità del principio, che identifica la sofferenza con la punizione del peccato ... alla fine Dio stesso rimprovera gli amici di Gb per le loro accuse e riconosce che Gb non è colpevole. La sua è la sofferenza di un innocente : deve essere accettata come un mistero, che l'uomo non è in grado di penetrare fino in fondo con l'intelligenza. Il libro di Gb non intacca le basi dell'ordine morale trascendente, fondato sulla giustizia, quali sono proposte dalla Rivelazione nell'Antica e nella Nuova Alleanza. Allo stesso tempo però il Libro dimostra con tutta fermezza che i principi di questo ordine non si possono applicare in modo esclusivo e superficiale. Se è vero che la sofferenza ha un senso come punizione, quando è legata alla colpa, non è vero invece che ogni sofferenza sia conseguenza della colpa ed abbia carattere di punizione ...

Il libro di Gb non è l'ultima parola della Rivelazione su questo tema. In un certo modo esso è annuncio della passione di Cristo. Ma già da solo è un argomento sufficiente, perché la risposta all'interrogativo sul senso della sofferenza non sia collegata senza riserve con l'ordine morale, basato sulla sola giustizia" (SD 11)

B) Il volto di Dio

Al centro del poema di Gb non sta il problema del dolore, di cui non viene offerta una risposta teorica, ma piuttosto la questione di Dio : "Dio e la sofferenza sono intimamente legati, come nel nostro vivere sono intimamente legati fra loro il grido che a Dio si eleva e la sofferenza che si sperimenta nel dolore. Il problema di Dio e il problema della sofferenza costituiscono un tutt'uno, e insieme potranno anche trovare risposta" (J. Moltmann).

Lo scopo vero del libro a partire dalla esperienza del dolore e del male è di pervenire ad una visione più purificata del mistero di Dio.

Osserva a ragione la TOB : "L'intento profondo del poeta non è di risolvere il problema del male né di giustificare le vie divine secondo i canoni della morale umana. Al contrario, si tratta di purificare la teologia da ogni moralismo antropomorfo e di abbozzare un nuovo approccio alla realtà della fede e di indicare il carattere insidioso del peccato che minaccia l'uomo integro e pio ... I vv 40,7-8 penetrano nel cuore della discussione ed offrono la chiave di tutto il libro di Gb. Il profeta si serve del mistero della sofferenza per sondare il mistero di Dio".

"Liber Job de vero Deo problema proponit ; in eo protagonista, ex repraesentationibus et conceptibus de Deo, pugnando debet transire ad Deum veriozem, quodammodo debet idola sua et traditionis occidere ... Attraverso i dialoghi, dall'uomo buono e convenzionale, che dà grazia a Dio perché tutto gli va bene, esce un uomo profondo, capace di assumere e rappresentare l'umanità dolente che ricerca audacemente Dio ... Da un Dio risaputo e quasi incasellato sorge un Dio imprevedibile, difficile e misterioso" (Alonso).

- Quali sono i lineamenti del nuovo volto di Dio ?

Gb scopre che il Dio biblico non remunera secondo gli schemi della giustizia umana retributiva più o meno immediata, "ma un Dio che fa la sua giustizia, che non è la nostra" (Attinger)

Lo schema del diritto : "do ut des" è insufficiente a capire le relazioni di Dio con l'uomo, deve essere trasceso, e Dio lo trascende.

Il Dio di Gb non è un Dio che toglie il dolore, ma un Dio che si pone accanto a chi soffre. Il dolore non è necessariamente riprovazione, ma al contrario può essere grazia, rivelazione. "Giobbe soffre in quanto onore e gloria di Dio" (Herder), Gb riceve il compito di rivelare la gloria di Dio contro Satana.

La sofferenza può diventare la preziosa occasione in cui l'uomo può raggiungere una più profonda verità su Dio e su se stesso ; il dolore può essere momento di comunione.

"Dio ha lasciato Gb nella sua sofferenza, ma gli ha manifestato la sua prossimità tramite la sua parola mostrandogli che soffrire non equivale ad essere rigettato da Dio. Gli ha mostrato che l'ordine del mondo (ed anche, almeno per il redattore, la potenza divina) si accordano con la permanenza della sofferenza nella vita umana. E la parola di Gb termina magnificamente e umanamente, col termine 'cenere' "(Harvey)

Quello di Gb è "il Dio puro dalla fede pura" (Terrien)

C) "La fede per niente"(Gb1,9)

Il libro di Gb offre un'apporto notevole per capire l'approccio a Dio. E' un inno alla fede e alla grazia. Viene posta sotto accusa una morale utilitarista, la religione delle opere, la semplice osservanza della Legge. La condotta umana, per quanto irreprensibile, non abilita alla "visione" di Dio, alla comunione con il suo mistero. Questo contatto è pura grazia. La colpa di Gb non sta in singoli peccati ma piuttosto nel suo atteggiamento di fondo, cioè nella sua presunzione di essere a posto con Dio e di poter reclamare diritti nei suoi confronti. Il suo peccato non è di ordine morale ma teologico = rifiuto della sua condizione di peccatore ; non tanto peccati al plurale, ma "amartia", peccato al singolare. Gb è l'uomo "simul iustus et peccator". Solo davanti alla santità del Signore, nella esperienza della teofania, Gb capisce il suo peccato colossale : "entra in una nuova forma mentis, in cui il peccato non è più quello che faccio, ma quello che sono" (Attinger)

- Un semplice rapporto di giustizia e di osservanza è insufficiente a far scoccare la scintilla della comunione. "L'impostazione che potremmo chiamare 'giudiziaria', pur potendo essere applicata in determinati casi come principio generale è ingiusta contro Dio e contro l'uomo, e anche in casi particolari va usata con cautela. Anche fra gli uomini, il diritto reciproco è soddisfacente come unica impostazione? Nelle relazioni con Dio, non vi sono altre impostazioni come la lode, la fiducia, l'amore? ...

S. Paolo ci insegna che, se l'uomo insiste nella impostazione che ho chiamato giudiziaria, si avvia al fallimento. Perché, come dice il libro di Gb, l'uomo non ha ragione davanti a Dio e perché la sua ragione, il suo diritto, si baserebbero su prestazioni o adempimenti di leggi. Paolo ci inculca con tutte le forze l'impostazione della grazia e della fede nelle nostre relazioni con Dio e con il Padre di Gesù Cristo" (Alonso).

- Il libro di Gb denuncia la "giustizia delle opere" o la "giustizia che proviene dalla Legge", cioè la pretesa dell'uomo di salvarsi per proprio merito e con ciò l'atteggiamento della autosufficienza, in greco biblico "kauchesis", in latino "gloriatio".

Guai a trasformare il dono in merito, la grazia in diritto !

Questo è stato lo sbaglio più grave di Gb.

^ Condanna parimenti l'atteggiamento della "ybris" = violenza intellettuale. Rifiuto del proprio limite, della creaturalità. Non condanna la ricerca appassionata e sofferta di Dio, il rigore e la serietà della indagine nel discorso religioso, incoraggia a battere strade nuove nella esplorazione del mistero, ma conservando sempre il senso della proprietà e del limite. L'uomo non può capire il piano di Dio né tanto meno sostituirsi a lui nella guida del mondo. Parola e silenzio davanti al mistero di Dio, umiltà intellettuale davanti al Vero.

"Dio è quel mistero che suscita stupore, adorazione, obbedienza"(CdA)

^ Esalta la "giustizia di Dio", che salva l'uomo gratuitamente, al di là dei suoi meriti, per puro dono, per pura grazia. Si pone alle soglie del NT come possiamo documentare a partire da Rom 3,28 : "Noi riteniamo che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge". Viene superato un concetto della giustizia di Dio modellato sugli schemi della giustizia umana retributiva, del giudizio imparziale che premia il bene e punisce il male. L'opera è un inno alla grazia.

^ Esalta la "fede per niente", cioè l'atteggiamento dell'uomo che si arrende a Dio e aderisce a Dio senza ricercare alcun vantaggio. Questa è la fede pura, il "timore per niente". Gratuità del dono e gratuità della risposta : è il massimo ! Ecco la "pistis".

"Il problema della fede costituisce il centro del libro di Gb ... Ha un senso credere in Dio ? Oppure è soltanto una costruzione umana che permette all'uomo di rifugiarsi nella sua religione anziché affrontare i problemi che si pongono a lui in tutta durezza ?" (Attinger). In definitiva il libro risulta un "canto alla sufficienza della fede e della grazia". Amen !

UNA SCHEDA SUL LIBRO DELLA SAPIENZA

Al termine del movimento sapienziale di Israele si colloca il Libro della Sapienza. E' infatti l'opera più recente della letteratura didattica, anzi l'ultimo prodotto della letteratura biblica anticotestamentaria, "il saluto dell'AT al Nuovo" (Ravasi), l'opera "che si può considerare come il testo più vicino al messaggio di Gesù" (Gilbert) ; "un piccolo gioiello della letteratura giudaica ... singolarmente seducente" (Ravasi).

E' un libro per alcuni aspetti originale : novità nella sua fisionomia letteraria, elementi di sorpresa nei temi che l'opera agita. Documento della cultura e della fede di Israele (anche se non riconosciuto dal Giudaismo ufficiale) che non delude e dal punto di vista del valore poetico del testo e guardando ai suoi contenuti dottrinali. Passiamo a delineare le generalità dell'opera.

IL NOME

"Sophia Salomonos" è il titolo greco del libro, come appare nei grandi manoscritti della LXX (B S A). L'opera non appare nel Canone delle Scritture ufficializzato dal Giudaismo palestinese forse a Jamnia sul finire del primo secolo dC, probabilmente a motivo della lingua greca in cui era stata stesa e della sua derivazione dal giudaismo della Diaspora ; essa deve essere passata ben presto in ambito cristiano.

La prima esplicita menzione del libro si trova nel "Canone Muratoriano", che ci fa conoscere i testi del NT riconosciuti come ispirati nella comunità cristiana di Roma verso il 175 dC. Dopo aver menzionate due lettere di Gv e prima di passare all'Ap il documento scrive : " ... et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta".

Sorprende l'inserimento di questo testo ebraico in una serie di opere di sicura matrice cristiana ...

- La paternità salomonica è una chiara finzione letteraria, come si è già registrato a proposito di Pr, Ct, Qoh. Il nome di Salomone non compare mai formalmente, ma questa è una caratteristica dell'opera che evita di norma, tranne qualche rara eccezione, di nominare esplicitamente luoghi e personaggi.

La figura di Salomone viene in primo piano nella sezione dei cc 6-9 : l'autore reale indossa i panni di un Salomone molto giovane ed inesperto, il quale confessa in prima persona il suo tirocinio sapienziale, i rapporti di amore amicale e sponsale che ha instaurato con la sapienza ed implora con insistenza dall'alto il dono della saggezza.

L'AUTORE

Lo scrittore del libro della Sap è quasi certamente un giudeo - alessandrino. Alessandria d'Egitto venne costruita in onore del grande imperatore macedone Alessandro Magno e riuscì ad acquisire importanza crescente, soppiantando in epoca ellenistica (a partire dal III secolo) la stessa Atene come centro e tempio della cultura.

Ad Alessandria si era costituita una fiorente comunità giudaica della Diaspora ; abitava un quartiere ben definito della città e godeva di una sua specifica fisionomia. "Vera sfida alla geografia, Alessandria ad Aegyptum venne costruita da cima a fondo nel 331 aC per ordine di Alessandro. L'architetto Denocrate l'ha concepita secondo una pianta ottagonale, squadrando ad angolo retto gli isolati delle abitazioni, mediante strade lastricate larghe sette metri, sotto le quali scorrevano le fognature ... Città immensa, la seconda dell'impero (probabilmente mezzo milione di abitanti) ; cosmopolita, industriale (cantieri navali, vetrerie, fabbriche di vasellame di coccio e di metallo, industria tessile, arte del mosaico, cartiere, industria dei profumi ...) e commerciale ('il magazzino del mondo' secondo Strabone) Alessandria è divisa in cinque quartieri, designati con le prime lettere dell'alfabeto greco. Il quartiere Delta a nord-est, in prossimità del palazzo reale, è occupato dai Giudei. Assai numerosi (forse un milione in tutto l'Egitto, circa 100.000 ad Alessandria), essi non hanno il diritto di cittadinanza, ma formano una comunità indipendente (politeuma) con il loro Consiglio degli Anziani, la loro giurisdizione, le loro finanze" (Clevenot).

Un membro autorevole di questa comunità, il filosofo giudeo Filone, ci informa della situazione nella sua opera "In Flaccum".

- E' evidente la matrice giudaica dell'autore del libro della Sap. Condivide la fede di Israele e le attese di Israele.

L'autore è un fervido credente nel Dio unico, esattamente nel "Dio dei padri, e Signore di misericordia" (cf 9,1) ; è fiero di appartenere ad un "popolo pio e stirpe senza macchia" (10,15). Un simile pronunciato sentimento di appartenenza si tocca con mano nella sezione dei cc 16-19 che costituiscono una grandiosa meditazione storica.

"Il libro della Sap rappresenta il grande incontro tra la riflessione sapienziale e la tradizione storica. E in questo incontro tornerà ad emergere il carattere paradigmatico dell'evento esodico, quando l'autore descriverà la utopia della restaurazione finale, escatologica (19,13) come nuova e sorprendente rievocazione delle gesta del primo esodo (16,1-19,17)" (Alvarez).

Sono di origine ebraica anche alcuni elementi formali, espedienti letterari come l'uso del parallelismo, la frase paratattica, il commentario midrashico che risente della esegesi giudaica della Scrittura.

- Giudeo della più pura ortodossia morale, l'autore non è insensibile anzi risulta familiarizzato con la cultura greca.

L'influsso ellenistico sul libro della Sap si percepisce in diversi ambiti e con varia estensione.

^ Nell'uso della lingua : il volumetto è stato steso direttamente in greco (come del resto 2Macc, che però sappiamo essere compendio di un'opera precedente). L'autore ha dunque il coraggio di scostarsi dalla lingua "sacra" dei dotti, l'ebraico, per assumere lo strumento comunicativo allora maggiormente conosciuto, il greco.

^ La scelta della lingua comporta l'assunzione di un vocabolario particolare con il mondo spirituale che esso esprime. Incontriamo nell'opera un vocabolario religioso, filosofico, etico, storico che porta le tracce della cultura greca.

L'autore ha fatto suoi alcuni termini del pensiero ellenistico per enunziare le sue convinzioni teologiche : ad es "provvidenza" (6,7 ; -14,3 ; 17,2) ; coscienza (17 ;10) ; materia informe, spirito santo di Dio, virtù cardinali (8,7), bellezza del mondo, salvezza universale ...

^ Nello stile : "Stylus graecam eloquentiam redolet" (Girolamo).

Lo si nota nell'uso ricercato dei termini - vocabolario raffinato ; moltiplicazione dei sinonimi, aggettivazione, allitterazioni ; rime, paronomasie. Come ogni scrittore formato alla tradizione retorica, egli sente che la letteratura deve piacere e insieme istruire.

Il libro della Sap contiene ben 240 iperbati, 115 "paronomasie" cioè giochi di parole in assonanza, c'è l'uso del sorite (cf 6,17-20), della litote ...

In Sap sono stati riscontrati 315 vocaboli (sostantivi, verbi e avverbi) che non hanno riscontro nella LXX e solo 44 di essi si ritrovano nel NT. Un buon numero appartiene al greco letterario, specie quello poetico

^ il pensiero greco ha influito anche sui contenuti del libro della Sap : cf il tema della unione con Dio attraverso la divina sapienza, la ricerca "filosofica" di Dio, la natura della immortalità dell'anima (cf in particolare i cc 1-5) con i termini tecnici di "athanasia = immortalità" e "aftharsia = incorruttibilità" ; la stessa antropologia del libro è segnata dalla cultura greca.

Nell'opera si notano tracce del platonismo, dell'epicureismo ed anche dello stoicismo.

^ Anche il genere letterario del libro risente dell'influsso greco.

Di questo ci occuperemo tra poco.

Che si tratti della diaspora alessandrina lo indicano :

a) l'uso della Scrittura secondo la LXX

b) conoscenza della idolatria praticata in Egitto : culto delle forze naturali (elementi cosmici), delle statue (culto dei potenti), degli animali (cf la sezione della idolatria ai cc 13-15)

c) il confronto tra Egitto e Israele ai cc 16-19

Dunque "il libro della Sap in ragione stessa del suo ambiente di origine, Alessandria, si situa alla confluenza della tradizione ebraica e della cultura ellenistica" (Intr a la Bible).

- Questo fatto merita di essere valutato. L'autore realizza nella sua opera una simbiosi culturale ; in lui "la fede giudaica si confronta con la cultura greca" (BCC). "L'autore cerca di esprimere il messaggio eterno della Bibbia col linguaggio che egli sente parlare nelle 'università', nei grossi centri, nelle assemblee greche. E' un'operazione che noi oggi potremmo definire missionaria ed ecumenica" (Ravasi).

Realizza un "matrimonio misto che rende il libro gradevole e convincente" (Alonso). "Libro autenticamente progressista ... ecumenico nella osmosi con alcuni temi dell'ellenismo ... ottimismo missionario ; coraggioso nel filtrare la antropologia ebraica alla luce della terminologia e mentalità greca ... a capitoli di poesia raffinata subentrano pagine di prosa ritmata in uno stile antologico colmo di allusioni, di temi e persino di eruditismi preziosi" (Ravasi).

Per questo, dopo i Salmi e la Genesi, la Sap sarà uno dei libri dell'AT che verranno più apprezzanti e citati nella tradizione patristica.

Non era facile realizzare una sintesi armonica ed equilibrata. E' indicativo il confronto che è possibile istituire con FILONE vissuto dal 20 aC al 54 dC e quindi di poco posteriore o forse contemporaneo al nostro autore ; Filone è caduto nel sincretismo, ha quasi dissolto il patrimonio religioso ebraico nella filosofia greca.

EPOCA DI COMPOSIZIONE

Quando è apparso il libro della Sap ? Notiamo anzitutto che si tratta di un'opera unitaria, dovuta ad un solo scrittore ; non ha dietro di sé una preistoria complessa come la maggioranza degli scritti biblici.

Il libro appartiene al primo secolo aC : infatti l'autore mostra di conoscere la LXX e il Sir (quest'ultimo sappiamo tradotto dopo il 132).

In quale metà ? Si discute, probabilmente nella seconda. Ecco il parere di due qualificati ed appassionati studiosi del libro.

Maurice GILBERT afferma : "Il libro della Sap è l'ultimo libro dell'AT. Fu scritto appena prima della nascita di Gesù, se non durante la vita di Gesù, e senz'altro non prima dell'anno 31aC.

Veramente è un libro vicinissimo al NT. E' quasi della stessa generazione, anche se greca, greca dell'Egitto ... questo libro fu scritto senz'altro non prima di Augusto, cioè non prima della battaglia di Azio nel 31aC e questo si può provare ... fu scritto ad Alessandria, senz'altro tradotto da cristiani nel 130-160 dC in Africa, nella Tunisia attuale, patria, di Cipriano ... dunque quel libro nel 175 era accettato ad Alessandria, in Africa e a Roma.

Un altro e ultimo fatto : questo libro è esplicitamente giudeo, non è cristiano, non fa allusione alcuna ai cristiani, eppure esso non fu mai accettato dal Giudaismo, mai citato, mai commentato nell'Antichità ; soltanto i cristiani l'hanno accettato. Allora, un'ipotesi ... mai si potrà provare, né prò né contro : quel libro della Sap sarebbe stato il libro spirituale di una comunità fervente di Alessandria e la comunità sarebbe passata al cristianesimo e avrebbe portato alla chiesa il libro della Sapienza".

Anche C. LARCHER colloca l'opera nel primo secolo e più in dettaglio giunge a queste conclusioni : il libro della Sap è stato composto in tre momenti successivi : la prima parte (cc 1-5) è stata portata a compimento verso il 31-30 aC ; la seconda (cc 6-10) tra il 29 e il 25 aC ; infine la terza (cc 11-19) in epoca recente del regno di Augusto, tra il 15 e il 10 aC.

GENERE LETTERARIO E STRUTTURA

L'opera è certamente un affluente della corrente didattica dell'AT, appartiene al genere dei "libri saporiti". Sappiamo però come il movimento sapienziale si sia espresso in una grande varietà e bellezza di forme espressive : raccolta di sentenze come il libro dei Pr, un "diario di riflessioni" come Qoh, una "disputa tra saggi" o addirittura "copione di un dramma" quale potrebbe essere il libro di Gb.

La individuazione del genere non è questione oziosa o di pura erudizione, al contrario rappresenta un fattore di comprensione di un testo. "

Nel mondo della critica non vi è uniformità di pareri nella identificazione della forma letteraria globale impressa al libro della Sap.

Si possono individuare tre opinioni maggiori :

A) *Protrettico* : il termine significa "esortazione" (cf. l'opera omonima di Clemente Alessandrino). Si tratta di un testo dal contenuto moraleggiante ("logos protreptikòs") che vuole istillare alcuni atteggiamenti e comportamenti. In questo caso un pio giudeo di Egitto si rivolge alla sua comunità e la esorta pressantemente a praticare la giustizia, ad affrontare coraggiosamente la prova, ad acquisire la sapienza.

"L'insieme di questo scritto è stato definito come un'esortazione didattica, un protrettico, genere diffuso nel mondo ellenistico...il protrettico non era un trattato formale su dei problemi filosofici astratti, ma un appello a seguire la filosofia come fonte di vita. Era indirizzato agli studenti, ai quali era richiamato l'impatto che il sapere doveva avere sul loro progresso morale" (Intr à la Bible).

B) *Trattato di regalità* : o "miroir des rois". Si tratta di un'opera indirizzata ai re della terra da parte di Salomone. Questi ritratti di re, inizialmente composti per istruire giovani principi, nell'ellenismo divengono progressivamente un genere letterario "fittizio" e sono, in senso lato, trattati di etica politica o teorie sul buon governo. J. Weber e M. Duesberg formularono indipendentemente la stessa ipotesi nell'anno 1939.

La cosa è stata ripresa, ritoccata e riformulata in tempi più recenti (1974) da Alonso Schoekel, che vede nel libro della Sap un'opera di teologia politica. A suo modo di vedere per capire il libro occorre adottare come criterio-chiave il tema della GIUSTIZIA. E' questo infatti l'argomento centrale, tanto che l'opera potrebbe portare meglio come titoli : "Ai governanti : sopra la giustizia", oppure "Trattato sopra la giustizia nel governo", Sap sarebbe "il più importante trattato di teologia politica dell'AT".

Gli argomenti a sostegno di questa interpretazione potrebbero essere :

^ Il tema della giustizia nel governo è di buona ascendenza sapienziale : si pensi alla figura di Salomone o a testi come Pr 16,12 e Pr 8,15-16. Dirigersi a governanti israeliti o stranieri non era qualcosa di assolutamente nuovo : lo avevano fatto Ester e 3Macc in forma narrativa e Daniele in chiave apocalittica.

Per questo l'autore inizia l'esordio così :

1,1 : "Amate la giustizia voi che governate la terra ... "

6,1 : "Ascoltate o re e cercate di comprendere ; imparate governanti di tutta la terra.
Porgete l'orecchio voi che dominate le moltitudini"

6,9 : "Pertanto a voi o sovrani sono dirette le mie parole, perché impariate la sapienza e non abbiate a cadere"

6,21 : "Se dunque sovrani di popoli vi diletate di troni e di scettri, onorate la sapienza, perché possiate regnare per sempre"

I destinatari dell'opera sono dunque persone costituite in autorità.

Si tratta di una destinazione vera o puramente fittizia dovuta alla paternità salomonica ? In ogni caso la insistenza è notevole e nel messaggio dell'opera non deve essere escluso un apporto valido alla concezione biblica del potere, illuminante pure oggi.

^ Quando si parla di una virtù e la si inculca è segno che ce n'è bisogno. Ebbene i Giudei della Diaspora di Alessandrina ebbero a soffrire persecuzioni sotto Tolomeo II e probabilmente discriminazioni ad opera di governanti locali greci o romani se non addirittura da parte di giudei rinnegati. Sono prime manifestazioni di antisemitismo. A queste potrebbe alludere una pagina come Sap 2,10-20.

Era opportuno allora esortare alla giustizia e all'acquisto della Sapienza per una corretta gestione del potere.

Certo l'opera non respira l'aggressività della denuncia profetica per lo "abusus potestatis ad iniustitiam" è più elegante, diplomatica, ma non meno chiara e sincera.

^ Strettamente imparentata col tema della giustizia è quello del GIUDIZIO : "ma sui potenti sovrasta un'indagine rigorosa" (6,8).

Ebbene del "giudizio escatologico" si parla ampiamente nella prima sezione, quella dei capitoli 1-5 (forse il meglio e il nuovo dell'intero libro), mentre i cc 16-19 delineano i "giudizi storici" di Dio, che sono come un'anticipazione e una garanzia del confronto definitivo.

^ Come si concilia allora con questa interpretazione il tema della idolatria che domina nei cc 13-15 ? Bisogna ricordare che nella tradizione biblica l'idolatria è sinonimo di stoltezza, come a dire l'opposto della sapienza. Nella economia generale dell'opera il blocco dei cc 13-15 è in parallelismo antitetico rispetto ai cc 6-9.

L'ingiustizia e il potere sono il risultato della idolatria dei grandi : "gli uomini, vittime dalla disgrazia o della tirannide imposero a pietre o a legni un nome incomunicabile" (14,21).

- In conclusione il tema della sapienza, che nella interpretazione tradizionale è considerato centrale dall'opera e le ha anche dato il titolo, non è così onnicomprensivo come potrebbe apparire a prima vista. Gode di una posizione significativa però non esclusiva.

Nella prima sezione appare indirettamente attraverso la opposizione giusti-empi ; diventa centrale nella seconda parte (cc 6-9) dove si ha un vero e proprio elogio della Sapienza ed una preghiera assai bella allo scopo di conseguirla (ricordare Sap 9 !).

Si trova in 10,1 : "Essa protesse il padre del mondo" e 10,9 : "Ma la sapienza libera i suoi devoti dalle sofferenze".

A partire dal c 11 la Sap scompare, salvo un paio di menzioni. Infatti nella descrizione dei giudizi storici ai cc 16-19 (che possono anche essere riguardati come un midrash dell'Esodo), l'autore non parla della sapienza, ma racconta l'epopea di Dio in forma di preghiera, si rivolge al Tu divino ed elogia la Parola di Dio che ha tirato Israele fuori dalle prove e regalato libertà all'antico popolo.

C) *Genere epidittico* : "Il genere letterario epidittico e in modo particolare quello dell'encomio formano lo stampo classico di provenienza della Sapienza" (Festorazzi).

Sulla individuazione di questo genere hanno lavorato Beauchamp, Gilbert e più recentemente nel mondo italiano Bizzeti (1984).

Il libro della Sap appartiene al genere letterario oratorio ; riprendendo schemi e motivi letterari tipici della classicità greca e latina ; al tempo stesso rivendica una sua originalità, propria di una mente ebraica.

Il genere epidittico fa parte della retorica classica e consiste nel lodare una cosa e nel biasimare il suo opposta ; il suo scopo principale è quello di esporre in modo elegante, così che il lettore guadagni in piacere oltre che in informazioni ; trae più potere dallo stile che dal pensiero ; tuttavia non ha carattere puramente estatico ; ma sempre anche educativo.

Al suo interno si colloca L'ENCOMIO, che è quindi un tòpos del genere epidittico e come dice il nome accentua il tono elogiativo-laudativo nei confronti di una determinata cosa ; è la forma per eccellenza della epidittica, al punto che spesso i due termini coincidono. Siamo con ciò davanti ad un quid novum nella letteratura biblica : non deriva infatti dai moduli dell'AT ma dalla retorica greca. E' un tipo di discorso ben preciso : l'elogio di una persona o di una virtù. Lo troviamo presso Aristotile ; è presente nel piccolo trattato di Filone che porta come titolo : "Sulla libertà dell'uomo onesto" ; passa nella Latinità con Cicerone e Quintiliano.

- L'encomio si apre normalmente con un esordio, il cui scopo è quello di "scaldare il pubblico", farsi ascoltare da esso, creare un clima di ascolto e far nascere l'interesse per l'argomento proposto.

Questo nel libro della Sap corrisponde ai primi cinque capitoli. E' un discorso di presentazione in cui il nostro autore parla sempre al plurale : giusti ed empì.

Nella seconda parte, la centrale e più importante, una volta che l'uditorio è stato guadagnato, l'oratore sviluppa il tema in tre punti secondo lo schema della mentalità greca.

Primo punto : qual è la natura della virtù in questione ?

Secondo : qual è la sua origine e come si può acquistare ?

Terzo : qual è la sua attività, in quali opere si dispiega ?

Tutto ciò corrisponde nel libro della Sap ai cc 6-9 (blocco centrale) ; in essi il discorso si fa personale, il retore attinge alla sua esperienza per diventare più immediato e convincente.

Nella terza parte, per conservare ulteriormente l'attenzione del pubblico e per spronarlo alla pratica della virtù elogiata, si passa ai "buoni esempi", alla testimonianza della vita e della storia.

Il metodo che qui si osserva è quello del "confronto = sinkrisis" di scelte di vita contrapposte (un modello sono "Le vite parallele" di Plutarco). Questa impostazione era molto usata nel

mondo greco, perché il confronto tra le cose è un principio di conoscenza, dal paragone esce un po' più di luce, di comprensione della realtà.

Così fa il nostro autore nella retrospettiva storica dei cc 16-19 : in essi l'agiografo mette a confronto il comportamento di Israele con quello del Faraone e degli Egiziani e così rilegge e attualizza il passato in funzione del presente.

Bibliografia

- C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (EtB) Paris 1969
- A. G. WRIGHT, *La sapienza*, in GCBQ Brescia 1973, 711-726
- M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse*, (AnBib 53), Roma PIB 1973
- E. ZURRO e L. ALONSO SOHOEKEL, *Sabiduría*, Cristiandad Madrid 1974
- M. CONTI, *Sapienza* (NVB 22) EP Roma 1975
- D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon* (AB) New York 1979
- C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, EtB I (Sap 1,1-3,19) Paris 1983 ; II (" 4,1-10,21) Paris 1984 ; III ("11,21-19,22) Paris 1985 Ed Gabalda
- P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia Paideia 1984
- F. FESTORAZZI, *Sapienza*, in 5/Il messaggio della salvezza. Gli "Scritti" dell'AT, LDC 1985 pp 120-156
- G. RIZZI, *Il messaggio della Sapienza di Salomone come frutto di maturazione spirituale della diaspora giudaica alessandrina e proposta di vita al mondo ellenistico*, in "Dialogo e Kairos della Missione", Quaderni di Infor-Pime 36

" ... pregai e mi fu elargita la saggezza : implorai e venne in me lo spirito della sapienza ... insieme con essa mi sono venuti tutti i beni ... essa è un tesoro inestimabile per gli uomini ; quanti se la procurano si attirano l'amicizia di Dio" (Sap 7,7-14)

IN COMPAGNIA DELLA SAPIENZA	1
Presentazione	1
INTRODUZIONE GENERALE : LE COORDINATE DEL GENERE SAPIENZIALE	3
Il fatto letterario	3
Riflessione sulla vita	5
Umanesimo biblico	6
Ecumenismo sapienziale	7
Illuminismo sapienziale	8
La "mistica sapienziale"	10
Sapienza e Nuovo Testamento	11
Inattualità della Sapienza ?	12
SCHEDA BIBLIOGRAFICA	14
IN COMPAGNIA DELLA SAPIENZA	16
Il banchetto della Sapienza e della follia (Pr 9,1-6. 13-18)	16
Sir 6,18-37	18
"La Sapienza viene incontro all'uomo" (Sap 6, 12-21) titolo TOB	20
GENESI ED EVOLUZIONE DEL MOVIMENTO SAPIENZIALE IN ISRAELE	21
"Homo sapiens"	22
Sapienza tribale	22
Il mashal (= proverbio)	23
La sapienza colta - regale	26
La figura di Salomone	27
La formazione dei funzionari	28
Contestazione della sapienza regale	29
La sapienza teologica	30
Temi nuovi	30
Nuovi moduli espressivi	30
Scuole e maestri	31
Il bel mestiere del saggio (Sir 38,24-39,11)	32
MA LA SAPIENZA CHE COS' E' ?	34
Fluidità del vocabolario	34
La sapienza come competenza	35
La sapienza come intelligenza	36
La sapienza come maturità umana	36
Ispirazione religiosa	38
Timor Domini	40
LA SAPIENZA TRASCENDENTE	43
Teologizzazione della sapienza	43
"Ma da dove viene la Sapienza ? (Gb, 28)	45
La Sapienza ha voce (Pr 8)	47
"La Sapienza loda se stessa" (Sir 24)	51
L'inno alla Sapienza in Baruc 3,9-4,4	54
"In essa c'è uno spirito ... " l'inno di Sap 7,22-8,1	56
Gli inni alla Sapienza e il NT	58
IL LIBRO DEI PROVERBI	60
Titolo del libro	60
Composizione dell'opera	60
Significato dell'opera	64
IL LIBRO DEL SIRACIDE	64
I nomi del libro	65
La situazione testuale	65

Traduttore e Autore	66
Il piano dell'opera	68
Epoca della composizione e suo scopo	69
IL LIBRO DEL QOHELET	70
Premessa	70
Indicazioni bibliografiche	71
Il nome	72
Il problema dell'autore	72
La forma letteraria di Quohèlet	74
Il problema della struttura	75
Il linguaggio di Qoh	76
Quando è nato Qohelet ?	77
Il motto del libro e il componimento di apertura	78
Qoh, l'uomo in ricerca	81
Le esperienze di Qoh e il senso della vanità universale	82
La realtà del tempo e la ineluttabilità della morte	86
Morte e Sheol	87
"Dio è in cielo e tu sei sulla ... terra" (Qoh 5,1)	90
"Ho concluso che ... " I suggerimenti di Qoh	93
Il segreto della felicità	95
L'addio alla vita (11,7-12,7)	97
Quid prodest Qohelet ?	99
IL LIBRO DI GIOBBE	102
Premessa	102
Suggerimenti bibliografici	103
Identikit di un'opera	104
L'Autore	105
La forma letteraria di Gb	106
Il movimento di Gb	108
I precursori di Giobbe	108
La datazione	110
Processo compositivo	111
Il racconto cornice	112
Prologo	112
L'epilogo	115
Giudizio di valore	116
La rivolta di Giobbe	117
Il lamento	117
"Militia est vita hominis super terram" (Gb 7,1)	119
La apologia	121
La sfida	122
L'esperienza	124
I passi della fiducia e della speranza	126
Le ragioni degli amici	130
"Questa è la sorte dell'uomo perverso ... " (20,29)	130
"Come si ammucchia il grano a suo tempo"	131
"Che cos' è l'uomo perché si ritenga puro ? " (15 ,14)	132
Bagliori di verità	134
"Consolatori molesti" (16,2)	135
Il dossier Elihou	136
Premessa	136
Argomenti e sentimenti di Elihau	137
Parla il Signore	139
La situazione letteraria	140

La scelta dell'autore _____	141
Fuori tema ? _____	142
La confessione di Giobbe _____	144
A confronto con Giobbe _____	148
A) Il problema del dolore _____	148
B) Il volto di Dio _____	149
C) "La fede per niente"(Gb1,9) _____	150
UNA SCHEDA SUL LIBRO DELLA SAPIENZA _____	151
Il nome _____	152
L'autore _____	152
Epoca di composizione _____	154
Genere letterario e struttura _____	155