

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su  
**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**Schede**

<b>Programma.....</b>	<b>3</b>
<b>1. Sapienza e fede: prima definizione di un rapporto (Proverbi).....</b>	<b>4</b>
Introduzione: diffidenza e fastidio verso la 'sapienza' .....	4
Che cos'è sapienza.....	4
L'esperienza dello scacco.....	4
Il successo e la morale.....	4
La struttura del libro dei Proverbi.....	4
Inizio della sapienza, il timore di Jahvè.....	6
Il principio di retribuzione.....	6
<b>2. L'inciampo della sofferenza: la vera fede è 'per nulla' (Giobbe).....</b>	<b>7</b>
La sapienza critica.....	7
I 'precursori' di Giobbe.....	7
La struttura del Libro.....	7
Protesta e invocazione di Jahvè.....	8
Quale nesso tra colpa e sofferenza?.....	8
<b>3. L'inganno del tempo: la sapienza vera sta nell'attimo (Qoèlet).....</b>	<b>9</b>
Qoèlet e Giobbe: due figure diverse della 'sapienza critica'.....	9
L'autore: identità simbolica e suo significato.....	9
3. Struttura del libro.....	9
La questione centrale: tempo e fatica, l'esperimento.....	10
C'è un'alternativa al nichilismo?.....	10
La nozione di eternità e la gioia del momento.....	10
<b>4. La sapienza raccoglie le briciole (Siracide).....</b>	<b>12</b>
Introduzione.....	12
Tratti generali.....	12
Autore.....	12
Testo.....	12
Siracide 'restauratore' della sapienza convenzionale?.....	12
Sorte comune e differenza tra giusti ed empi.....	12
"Tieni conto del tempo".....	13
La sapienza e la Legge dell'alleanza.....	13
Il rilievo decisivo della libertà.....	14
<b>5. La sapienza esorcizza la morte (Sapienza).....</b>	<b>15</b>
Introduzione.....	15
Struttura.....	15
Il nucleo elementare dell'insegnamento.....	15
La negazione della morte.....	16
La visione 'dualistica'.....	16
Giusti ed empi, due diverse 'alleanze'.....	16

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su  
**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**Testo**

<b>1. Sapienza e fede: prima definizione di un rapporto (Proverbi).....</b>	<b>18</b>
Introduzione: diffidenza e fastidio verso la 'sapienza' .....	18
Che cos'è sapienza? .....	19
L'esperienza dello scacco .....	20
Il successo e la morale .....	21
La struttura del libro dei Proverbi .....	22
Inizio della sapienza, il timore di Jahvè .....	24
Il principio di retribuzione .....	25
<b>2. L'inciampo della sofferenza: la vera fede è 'per nulla' (Giobbe).....</b>	<b>27</b>
La sapienza critica.....	27
I 'precursori' di Giobbe .....	28
La struttura del Libro .....	29
Protesta e invocazione di Jahvè .....	30
Quale nesso tra colpa e sofferenza? .....	32
<b>3. L'inganno del tempo: la sapienza vera sta nell'attimo (Qoèlet).....</b>	<b>36</b>
Qoèlet e Giobbe, due diverse figure della 'sapienza critica' .....	36
L'autore: identità simbolica e suo significato .....	37
Struttura del libro .....	39
La questione centrale: tempo e fatica, l'esperimento .....	39
C'è un'alternativa al nichilismo? .....	41
La nozione di eternità e la gioia del momento .....	42
<b>4. La sapienza raccoglie le briciole (Siracide).....</b>	<b>45</b>
Introduzione .....	45
Tratti generali del Siracide .....	45
Autore .....	46
Testo .....	48
Siracide 'restauratore' della sapienza convenzionale? .....	48
La sorte comune e la differenza tra giusti ed empi .....	49
"Tieni conto del tempo" .....	49
La sapienza e la Legge dell'alleanza .....	51
Il rilievo decisivo della libertà dell'uomo .....	53
<b>5. La sapienza esorcizza la morte (Sapienza).....</b>	<b>55</b>
INTRODUZIONE.....	55
Struttura del libro .....	56
Il nucleo elementare dell'insegnamento.....	57
La negazione della morte .....	58
La visione 'dualistica' .....	59
Giusti ed empi, due diverse 'alleanze' .....	60
Il giusto povero .....	62

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

## I libri sapienziali

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

### Programma

*Pensavo e dicevo fra me: «Ecco, io ho avuto una sapienza superiore e più vasta di quella che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme. La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza». Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento, perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore.*

(Qo 1, 16-18)

Il secondo ciclo di incontri di catechesi di quest'anno, destinato alla introduzione alla lettura della Bibbia, sarà dedicato quest'anno ai libri sapienziali (Proverbi, Giobbe, Qoèlet, Siracide e Sapienza). Meno noti di altri libri dell'Antico Testamento, recentemente essi sono stati oggetto di una specie di 'riscoperta', che consente di riconoscere in essi un apporto decisivo alla rivelazione di Dio nel quadro dell'antica alleanza.

Per l'uomo inquieto dei nostri tempi assai attraenti appaiono non solo da oggi i due libri 'critici', Giobbe e Qoèlet; numerose sono le tracce ch'essi hanno lasciato nella letteratura moderna. Essi paiono proclamare l'impraticabilità del progetto sapienziale, assai più che proporre una sapienza della fede; potrebbero in tal senso essere qualificati come manifesti contro la sapienza piuttosto che libri sapienziali. Ma forse non è possibile opporre sapienza e insipienza così nettamente come in prima battuta parrebbe del tutto naturale fare. Che cos'è infine questa famosa sapienza?

*E' un albero di vita per chi ad essa s'attiene e chi ad essa si stringe è beato, così per esempio la definisce il libro dei Proverbi (Pr 3, 18). La sapienza cerca la conoscenza del sentiero della vita, della via che non delude; cerca di scoprire quelle leggi dell'avventura umana la cui conoscenza consentirebbe all'uomo di non essere mai sorpreso dagli accadimenti, sì da dover mettere in dubbio ciò che in prima battuta era stato intrapreso con fiducia e passione. Si affida per questo alle istruzioni che vengono dalla esperienza. Ma è davvero possibile giungere per tale via alla conoscenza cercata?*

La risposta che dà la fede di Israele si riassume in una sentenza breve: tale conoscenza è consentita, essa non nasce però dall'esperienza, ma dalla fede: "Inizio della sapienza è il timore di Jahvè". La sentenza sancisce la condanna della sapienza come concepita dalla tradizione umana; promette insieme una diversa figura di sapienza che nasce dalla pratica della Legge. La verità di tale sentenza per altro è ardua e ha bisogno d'essere sempre da capo ritrovata, al di là di interminabili suoi fraintendimenti. Alla rimozione appunto di tali fraintendimenti provvedono i diversi libri.

### Programma degli incontri

19 gennaio: *La sapienza e la fede: prima definizione del loro rapporto* (Proverbi)

26 gennaio: *L'inciampo della sofferenza: la vera fede è 'per nulla'* (Giobbe)

2 febbraio: *L'inganno del tempo: sapienza vera è quella che sa stare nell'attimo* (Qoèlet)

9 febbraio: *La sapienza raccoglie anche le briciole* (Siracide)

16 febbraio: *La sapienza esorcizza la morte* (Sapienza)

NB - Gli incontri si terranno **presso la Facoltà Teologica,**  
piazza Paolo VI, 6, aula 1, **dalle ore 21 alle 22.30.**

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**1. Sapienza e fede: prima definizione di un rapporto (*Proverbi*)****Introduzione: diffidenza e fastidio verso la 'sapienza'.**

Libri poco conosciuti; un genere di letteratura sospettato. Già Paolo oppone la fede alla sapienza umana (*cfr.* 1 Cor 1, 21-23). All'interno dei libri oggi qualificati come sapienziali pare configurarsi un'antitesi tra sapienza convenzionale (*Proverbi* e anche *Siracide*) e sapienza anticonvenzionale descritta addirittura come anti-sapienza (*Giobbe* e *Qoèlet*). Effettivamente, il rapporto tra fede e sapienza ha carattere 'paradossale'.

**Che cos'è sapienza.**

La sapienza non nasce in Israele. Anche quando essa è ripresa in Israele mantiene le caratteristiche di un sapere 'profano', senza riferimenti alle tradizioni storiche della fede. Il punto di vista della sapienza è quello della coscienza individuale e della vita ordinaria. Il suo tempo è quello della vita urbana. Il re Salomone come figura paradigmatica della sapienza; la necessità della sapienza nasce dalla 'complessità' del governo; essa è ottenuta da lui come dono da Dio (1 Re 3, 5ss). Non si vede subito come possa comporsi questa qualità della sapienza/dono con la qualità più ordinaria della esperienza quale frutto della esperienza.

**L'esperienza dello scacco.**

L'esperienza cruciale da cui nasce la ricerca sapienziale è quella dello scarto tra attese che sono all'origine e giustificano l'agire da un lato, risultati che ne conseguono dall'altro; diffidenza nei confronti della spontaneità e della fretta, raccomandazione della lentezza (*Pr* 13, 11; 19, 2; 21, 5; 28, 20.22). Necessità di verificare la qualità delle attese, e dell'ordine cosmico segretamente sotteso a quelle attese. Quale il senso vero della promessa che autorizza la vita? quale la *via della vita*?

**Il successo e la morale.**

La prima formulazione del programma sapienziale pare riferito all'obiettivo del successo, dunque ad un *obiettivo utilitaristico*. Ma l'antitesi tra ricerca del *successo* e ricerca del *bene in senso morale* non può essere troppo precipitosamente supposta. Caratteristica della sapienza biblica è proprio la 'scoperta' di come la disposizione morale del soggetto (il *cuore*) abbia un rilievo intrinseco in ordine al successo; è un inganno quello che fa dipendere il successo da ciò che sta fuori dell'uomo. Tre esempi (*Pr* 15, 15-17).

**La struttura del libro dei Proverbi.**

Si abbozza in tal modo un nesso tra referti dell'esperienza pratica e *timore di Jahvè*, che costituisce insieme il principio architettonico del libro dei Proverbi.

Il **titolo completo** è: *Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele*. Esso è seguito da una lunga litania, che dichiara gli intendimenti della raccolta (1, 1-7).

Seguono sette raccolte di proverbi, di diversa qualità. Tre raccolte maggiori sono espressamente attribuite a Salomone; due genericamente a *saggi*, due a due saggi che hanno un nome.

1. **Raccomandazioni di Salomone alla sapienza** (1,8 - 9,18) - La parte più recente del libro; non è nella forma della raccolta di 'proverbi', ma nella forma di esortazioni più articolate, le quali già ricorrono alla forma letteraria della sapienza personificata. La datazione è incerta; secondo alcuni assai recente (dopo l'esilio).

2. **Proverbi di Salomone** (10,1 - 22,16) - Raccolta di 375 proverbi; sfuggono i criteri che presiedono alla compilazione; essi sono in ogni caso diversi; talvolta sono criteri soltanto lessicali, altre volte invece tematici. Il centro materiale e logico è costituito da 15,33 - 16,9, in cui ricorrono con più frequenza proverbi di Jahvè, nei quali cioè è esplicita la menzione del Dio di Israele; in tal modo è proposta una teologia della sapienza. I primi:

*Il timore di Dio è una scuola di sapienza,  
prima della gloria c'è l'umiltà.  
All'uomo appartengono i progetti della mente,  
ma dal Signore viene la risposta.  
Tutte le vie dell'uomo sembrano pure ai suoi occhi,  
ma chi scruta gli spiriti è il Signore.  
Affida al Signore la tua attività  
e i tuoi progetti riusciranno.  
sono ricordati ai due precedenti:  
L'orecchio che ascolta un rimprovero salutare  
avrà la dimora in mezzo ai saggi.  
Chi rifiuta la correzione disprezza se stesso,  
chi ascolta il rimprovero acquista senno.*

i quali offrono per così dire uno sfondo di sapienza 'laica' per intendere il senso del successivo riferimento alla fede: in ogni caso l'uomo deve disporsi nel senso di apprendere da altri; questo 'altri' è Jahvè stesso, del quale l'uomo deve rimanere sempre in ascolto. La pretesa di conoscere la via della vita senza necessità di udire la sua parola conduce all'illusione, e quindi al disinganno.

Il procedimento di accostare proverbi di Jahvè ad altri per reinterpretare i primi è ricorrente; i tre proverbi già sopra esaminati (15, 16-17) costituiscono un esempio particolarmente efficace. Ma gli esempi sono assai numerosi. Ne indico uno solo:

*Non giovano i tesori male acquistati,  
mentre la giustizia libera dalla morte.  
Il Signore non lascia patire la fame al giusto,  
ma delude la cupidigia degli empi.(10, 2-3)*

3. **Parole di saggi** (22,17 - 24,22) - Contiene un gran numero di paralleli dell'insegnamento egiziano di Amenemope. Il confronto con la 'fonte' consente una verifica precisa di come la fede 'rilegga' la sapienza laica; per esempio, al proverbio di Amenemope, *Non depredate il povero, perché egli è povero, e non affliggere il misero in tribunale* (22, 22), è aggiunta una motivazione credente: *perché il Signore difenderà la loro causa e spoglierà della vita coloro che li hanno spogliati* (22, 23).

4. **"Anche queste sono parole di saggi"** (24, 23-34)

5. **Proverbi di Salomone tramandate dagli uomini di Ezechia** (cc. 25-29) - Raccolta di proverbi singoli; sono molto meno numerosi i proverbi di Jahvè.

6. **Parole di Agur** (c. 30)

7. **Parole di Lemuel** (c. 31)

Si tratta di due personaggi arabi sconosciuti; come arabo sarà Giobbe; il riferimento esplicito a sapienti stranieri attesta l'ambizione della sapienza credente, di indicare nella fede in Jahvè la verità compiuta di tutto ciò che la sapienza umana ha potuto appurare. La ricerca di Dio è esplicita all'inizio del c. 30: il Dio di cui qui si parla non è ancora Jahvè:

*Dice quest'uomo: Sono stanco, o Dio,  
sono stanco, o Dio, e vengo meno,  
perché io sono il più ignorante degli uomini  
e non ho intelligenza umana;  
non ho imparato la sapienza  
e ignoro la scienza del Santo.  
Chi è salito al cielo e ne è sceso?  
Chi ha raccolto il vento nel suo pugno?  
Chi ha racchiuso le acque nel suo mantello?  
Chi ha fissato tutti i confini della terra?  
Come si chiama? Qual è il nome di suo figlio, se lo sai?*

A questo interrogativo il seguito del capitolo implicitamente risponde, attraverso la ripresa di temi della tradizione mosaica, che adempiono appunto al compito di offrire un'interpretazione di quella stanchezza dell'uomo nella ricerca della via della vita la quale riconosce come di essa effettivamente è questione anche

nella storia della fede jahvista. Il pericolo della ricchezza - per esempio -, in molti modi segnalato dalla riflessione sapienziale, è interpretato sullo sfondo del pericolo che per Israele ha costituito abitare nelle città e vivere nell'abbondanza, secondo quanto detto in Dt 6, 10-13.

### **Inizio della sapienza, il timore di Jahvè.**

La formulazione esplicita (1,7; 9, 10). La formulazione in termini equivalenti: (a) per riferimento alla legge (cfr. 28, 4.7.9; 29, 18); (b) per riferimento a Jahvè (cfr. 15,33 - 16,9). Nella luce del teorema teologale della sapienza si debbono intendere anche le formule anti-sapienziali di Proverbi:

*Confida nel Signore con tutto il cuore  
e non appoggiarti sulla tua intelligenza. (3, 5)*

*Non credere di essere saggio,  
temi il Signore e sta lontano dal male. (3, 7)*

*Hai visto un uomo che si crede saggio?  
Meglio sperare in uno stolto che in lui. (26, 12)*

*Chi confida nel suo cuore è uno stolto,  
chi si comporta con saggezza sarà salvato (28, 26; CEI traduce però *senno*, anziché *cuore*).*

La sapienza diventa attributo esclusivo di Dio, che viene addirittura 'personificato': non il saggio, ma la sapienza stessa esorta (1, 20; 2,1; 9, 1-6); essa proclama la sua propria lode (8, 22-31).

### **Il principio di retribuzione.**

Per riferimento ad esso, il principio *inizio della sapienza è il timore di Jahvè* dev'essere parafrasato in questi termini: *chi teme il Signore, avrà la sua ricompensa*. Il principio sarebbe smentito - così spesso si pensa - dalla sapienza critica. Esso suscita inoltre irriducibili resistenze nella coscienza cristiana diffusa; sembra infatti che corrisponda ad un'immagine troppo 'mercenaria' di Dio e della sua giustizia. In realtà, il cosiddetto *principio di retribuzione* è frainteso, quando è inteso quasi stabilisse un rapporto mercenario tra la giustizia (e/o la fede) e i beni della vita; la denominazione stessa pare viziata da un pregiudizio.

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**2. L'inciampo della sofferenza: la vera fede è 'per nulla' (Giobbe)****La sapienza critica**

La ricerca sapienziale comincia dalle questioni di dettaglio, ma è destinata in fretta a cimentarsi con le questioni più radicali della vita. A quel punto essa assume la forma di 'sapienza critica', che affronta i dubbi più radicali. Le esperienze che conducono a questa radicalizzazione sono molte: la più ovvia è certo quella della morte (anzitutto, quella prematura); ma allo stesso esito conduce il venir meno di quella sorta di siepe di certezze (salute, amici, ricchezze) che sola consente di trovare gusto nella vita, di avere interessi prima ancora di cercarli. Il libro di Giobbe risponde appunto a questa figura del dubbio; 'elenco dei mali che colpiscono Giobbe, 'esagerato' e improbabile, ha valore solo simbolico. Il male radicale che lo colpisce è il difetto di gusto per la vita.

**I 'precursori' di Giobbe**

Giobbe è un personaggio leggendario della tradizione internazionale della sapienza (cfr. Ez 14, 13s). La questione affrontata, il giusto che soffre, trova molti precedenti nella letteratura sapienziale internazionale:

a) *Il dialogo di un disperato con la propria anima*, opera egiziana che risale a oltre 2000 anni a. C.; un uomo disperato vorrebbe darsi la morte, ma la sua anima, dialogando con lui, lo trattiene; essa invoca una ragione di fondo: se Giobbe compisse quel gesto, si priverebbe di degni riti funebri; tradirebbe infatti il patto di alleanza che lo lega ai suoi fratelli. A differenza di quell'uomo, Giobbe mai pensa mai il suicidio.

b) *Lamentazione di un uomo al suo dio* (detto anche *Giobbe sumerico*), posseduto soltanto in frammenti, anch'esso risalente a circa il 2000 a. C.; il lamento del giusto accusato senza ragione si conclude con il riconoscimento che non è possibile all'uomo la certezza assoluta della propria giustizia, e che comunque a lui non è possibile cercare altro aiuto che quello del Dio che pure non si può comprendere.

c) *Voglio lodare il Signore della sapienza*, accadico, anch'esso posseduto solo frammentariamente; riferisce della guarigione di Marduk, dopo una malattia accompagnata da molte fantasie di persecuzione; esprime ancora una volta il messaggio della incomprendibilità dell'opera di Dio.

d) *Teodicea babilonese* (detta anche *Dialogo di un sofferente con il suo amico*), datato tra il 1400 e l'800 a. C. Il genere è decisamente più 'filosofico' e non mitologico; il punto di contatto con Giobbe è questo: l'amico, parlando con il sofferente, diventa progressivamente duro, fastidioso, e addirittura ostile, man mano che le ragioni del sofferente minano le sue certezze.

Il confronto con questi testi antichi mette in evidenza la singolarità del Giobbe biblico: la questione della sofferenza del giusto non quella della ragione di tale sofferenza, ma l'altra: è possibile ancora la fede, quando venga meno quella siepe di conforto che sola sembra rendere praticabile la via della vita nelle condizioni normali? E la risposta è: sì, è possibile la fede *per nulla*; anzi, solo quando *per nulla* si tratta di fede vera. Questa appunto è *la tesi del libro*.

**La struttura del Libro**

**a) La cornice narrativa (cc. 1-2):** Giobbe, ricco onorato e giusto, è oggetto di orgoglio per Dio; ma *satana*, uno dei *figli di Dio* che assolve nella corte celeste al compito di pubblico ministero, esprime il sospetto che l'orgoglio di Dio sia mal riposto: Giobbe *non teme Dio per nulla*, ma solo perché ci trova un vantaggio; se Dio toglierà a Giobbe la siepe di conforto, vedrà come egli *lo benedirà in faccia*. Dio consente a che satana tolga la siepe a Giobbe, e per due volte Giobbe conferma la sua fede.

**b) Una grande interpolazione: il dibattito con gli amici (cc. 3-27):** il silenzio degli amici è rotto da Giobbe stesso, che *maledisse il suo giorno*: quello della sua nascita, quello della sua concezione, e più in generale ogni giorno della sua vita. La maledizione di Giobbe fa traballare le fondamenta del mondo. Gli amici prendono la parola quasi a rimettere i piedi le certezze delle quali ha indispensabile bisogno la vita; la loro e quella di tutti. Essi parlano a turno, per tre volte; le loro parole attingono a materiali della tradizione sapienziale di Israele. Il messaggio che esprimono è fondamentalmente questo: Giobbe deve invocare il suo



Dio e certo conoscerà ancora i giorni del conforto. A motivo della resistenza di Giobbe, si produce una progressiva accentuazione dell'accusa degli amici nei suoi confronti: se Giobbe soffre, certo è a motivo della sua colpa. Giobbe infatti risponde ogni volta rifiutando l'idea che la sua sofferenza possa avere giustificazione nel suo peccato, e pretende che Dio stesso gli dia risposta.

**c) Intermezzo (c. 28):** la sapienza non è bene che l'uomo possa trovare sulla terra; essa è nascosta nel segreto di Dio, e l'uomo può conoscerla soltanto obbedendo: *Ecco, temere Dio, questo è sapienza e schivare il male, questo è intelligenza* (28, 28)

**d) Suprema rogatoria di Giobbe (cc. 29-31):** Giobbe ricorda i giorni felici passati, descrive la sua miseria presente, protesta la sua innocenza con un esame di coscienza che è il più esigente di tutto l'Antico Testamento.

**e) I discorsi di Eliu (cc. 32-37):** costituiscono un enigma; chi interviene, *acceso di sdegno contro Giobbe, perché pretendeva di aver ragione contro Dio*, è personaggio che non si capisce da dove salti fuori; manca ogni riferimento a lui anche nella conclusione del libro. capitoli aggiunti?

**f) I discorsi di Jahvè e la confessione di Giobbe (cc. 38,1 - 42,6):** Jahvè (questa volta si tratta proprio di Lui, ma non è fatto riferimento a Mosè e ai benefici di Dio nella storia della salvezza) risponde alla invocazione di Giobbe, richiama la sua attenzione sul mistero della creazione e lo accusa di *oscurare il consiglio con parole insipienti*; Giobbe confessa la propria stoltezza.

**g) Conclusione narrativa (42, 7-16):** rimprovero di Jahvè agli amici di Giobbe: *non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe* (42, 7); restaurazione di Giobbe nei suoi beni.

## Protesta e invocazione di Jahvè

Giobbe si distingue dai suoi precursori antico orientali per l'ostinazione con la quale interroga Dio, della cui presenza mai dubita. Egli *protesta* l'assurdità di queste sofferenze, e quindi *accusa* Dio che lo ha privato del suo diritto e gli ha amareggiato l'animo (cf 27, 2). Davvero protesta e accusa, oppure soltanto chiede spiegazione al suo Dio?

(a) Nel senso della *protesta*, parlano i molti testi, e assai crudi, nei quali Giobbe denuncia l'arbitrio ingiustificato e addirittura crudele del modo di fare di Dio. (cf 16, 7-15; e anche 10, 3-7; 14, 18-22); poi anche i testi nei quali Giobbe dichiara che con Dio è semplicemente impossibile discutere (cf 9, 3.11s.16)

(b) Nel secondo senso parlano invece i testi che hanno forma di *invocazione*:

aa) La forma più ricorrente, alla fine la più qualificante, è quella che chiede a Dio di uscire dal suo silenzio, per difendere egli stesso la sua causa (vedi soprattutto l'ultima invocazione, 31, 35-37)

bb) Siccome però la presenza di Dio appare anche grave e insostenibile, Giobbe chiede a Dio anche che si allontani, volga altrove il suo sguardo, non continui a spiare l'uomo notte e giorno, portando in tal modo impietosamente alla luce tutte le sue colpe (7, 17-21). Giobbe invoca il Dio dell'alleanza e respinge invece il Dio che approfitta della sua inevitabile precarietà. Il senso di precarietà come modalità ovvia, e insieme meno vera, del sentimento religioso della vita.

cc) Parlano infine la lingua dell'invocazione alcuni testi nei quali Giobbe giunge a addirittura a formulare un positivo desiderio a proposito di quello che Dio potrebbe e dovrebbe fare nei suoi confronti (leggi 14, 13-15) Le diverse forme dell'invocazione non sono *ordinati* dal redattore del libro; tanto meno si esprime un apprezzamento articolato, che distingua in che cosa Giobbe dica il vero e in che cosa invece sbagli. Il discernimento del vero e del falso, se pure è possibile, potrà prodursi soltanto alla luce della risoluzione finale del dramma.

## Quale nesso tra colpa e sofferenza?

La risoluzione propone: a) per un primo lato la lode di Giobbe da parte di Dio, ma formulata per così dire 'alle spalle', di fronte ai suoi amici e non di fronte a lui.; b) per altro lato, e anzi prima, la censura di Giobbe espressa da Dio nel quadro del confronto diretto con lui (40, 8). La discriminante più precisa tra Giobbe e gli amici si produce esattamente a proposito del sottile nesso tra sofferenza e colpa. Il nesso è riconosciuto dallo stesso Giobbe, in vari modi. (14, 2-4. 5s). E insieme sotto altri profili viene negato (cf 7, 20-21; 13, 25-27; 9, 29-33). La fedeltà di Dio alla causa della vita del giusto è nascosta. Il giusto potrà conoscere tale fedeltà soltanto a prezzo di credere senza ancora vedere. Il nesso tra sofferenza e colpa dev'essere sciolto ora, mediante *la fede per nulla*, non considerando ipotetiche colpe passate.



Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**3. L'inganno del tempo: la sapienza vera sta nell'attimo (Qoèlet)****Qoèlet e Giobbe: due figure diverse della 'sapienza critica'**

- a) L'aspetto comune: la sapienza sfugge alle possibilità umane; e tuttavia Qoèlet non discute il diritto della 'sapienza' corrente a chiamarsi con quel nome, non polemizza con la tradizione sapienziale di Israele.
- b) La differenza: 'freddezza' di Qoèlet, che solo riflette, di contro a 'calore' di Giobbe che protesta e invoca.

**L'autore: identità simbolica e suo significato**

La finzione letteraria: Qoèlet (= l'uomo dell'assemblea) come *figlio di Davide, re di Gerusalemme*; tale attribuzione conferisce un significato audace al libro; esso presume di valere quale interpretazione autentica di quella sapienza di Salomone a tutti nota e da tutti apprezzata; di essa nel libro dice paradossalmente che in realtà ha da essere messa alla prova, e il risultato della prova è questo: *molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore* (1, 18). Alla base di tale messa in questione della sapienza, non è l'esperienza traumatica della sofferenza, ché anzi l'autore (ricco, intelligente, da tutti ammirato) ha tutto quello che può essere umanamente apprezzato. Alla base c'è il dubbio che tutti questi pretesi beni siano effettivamente tale. Il suo progetto grandioso - o forse dobbiamo apprezzarlo come addirittura empio? - è quello di tutto mettere alla prova. per accertare *che cosa convenga agli uomini compiere sotto il cielo, nei giorni contati della loro vita* (2,3); e più radicalmente se poi davvero c'è per l'uomo *qualche vantaggio sotto il sole* (2,11). Il senso di tale ricerca dovrà certo essere ulteriormente chiarito.

L'esperimento fallisce. La conclusione sarà di carattere per così dire 'regressivo': non conviene intraprendere esperimenti tanto grandiosi, occorre invece stare a quello che la vita offre nell'attimo, momento per momento. La conclusione può essere detta - è di fatto detta - anche in questa altra forma; occorre credere, o meglio *temere Jahvè*. Dunque, la conclusione è ancora una volta quella già nota; e tuttavia la figura della fede, alla quale occorre rivolgersi per trovare la via della vita, al seguito di tale peripezia appare altra, o quanto meno appare determinata in profili nuovi rispetto a quelli noti.

**3. Struttura del libro**

- Titolo (1, 1)	
- Prologo	(1, 2-11)
<b>A/ Prima parte</b>	(1,12-6.12)
a) <i>Investigazione analitica</i> (1,12 - 6,9) (scandita dal ritornello "tutto è vanità", che si ripete con lievi varianti nove volte: 1, 14.17; 2, 11.17.26; 4, 4.6.16; 6,9; la sentenza glaciale non ricorre più in seguito nel libro; anche il termine <i>fatica</i> ritorna qui più volte (25), e poco altrove; questa parte è quella più conseguente e perentoria)	
b) <i>Conclusione sintetica</i> (6, 10-12, da taluni spostata all'inizio della sezione seconda)	
<b>B/ Seconda parte</b>	(7,1- 11,6)
a) l'uomo non può scoprire <i>quello che conviene fare</i> (7,1 - 8,17)	
b) b) l'uomo non sa <i>quello che verrà dopo</i> (9,1 - 11,6)	
- Poema sulla gioventù e la vecchiaia (11,7 - 12,8)	
- Epilogo	(12, 9-14)

## La questione centrale: tempo e fatica, l'esperimento

La prima identificazione del tema: la *fatica* come riflesso del difetto del tempo presente per rapporto al desiderio che muove l'uomo; la *ricompensa* che l'uomo attende, e dunque il tempo come sospensione del consenso da parte dell'uomo a tutto quello che pure intraprende. Appunto a tale sospensione dovrebbe portare rimedio l'esperimento. Proprio perché solo un esperimento esso è indiscriminato: il saggio proverà sapienza e follia insieme, proverà tutto quello che il desiderio spontaneo degli occhi può raccomandare: *Non ho negato ai miei occhi nulla di ciò che bramavano, né ho rifiutato alcuna soddisfazione al mio cuore ...* (2, 10). Ma appunto da questo esperimento scaturisce la conclusione tragica: *tutto è vanità, tutto è un correre dietro al vento*.

In questa forma è ritrovata la conclusione negativa, che già anche Giobbe conosceva, che anzi fin dall'inizio del cammino della sapienza credente era stata raggiunta: la conoscenza della via della vita non viene dall'esperienza. Fino a che tu continuerai a saggiare la vita in questo modo, non potrai scoprire altro che questo, che tutto ha la consistenza deludente di un vapore (*hebel*, vanità) che svanisce in fretta.

## C'è un alternativa al nichilismo?

Questo risultato radicale non equivale però per il saggio ad un proclama nichilistico. Egli propone una via alternativa, che si esprime così: *temere Dio* (3, 14; 7, 18; 8, 12; 12, 13) per un lato, e per altro lato *godere* della vita in tutti i modi e i tempi in cui questo è concesso. Tra le due raccomandazioni per l'autore sussiste evidentemente un rapporto, che è anche abbastanza facile indicare. Se l'uomo riconosce che i beni della vita, così come gli sono proposti giorno per giorno, vengono da Dio stesso, egli trova insieme e subito in tale riconoscimento l'autorizzazione a goderne: *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.* (2, 24); *Ecco quello 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: è questa la sua sorte. Ogni uomo, a cui Dio concede ricchezze e beni, ha anche facoltà di goderli e prendersene la sua parte e di godere delle sue fatiche: anche questo è dono di Dio. Egli non penserà infatti molto ai giorni della sua vita, poiché Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore.* (5, 17-19); *Va', mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto, perché Dio ha già gradito le tue opere. In ogni tempo le tue vesti siano bianche e il profumo non manchi sul tuo capo.* (9, 7-8).

L'espressione sintetica e più esplicita della tesi centrale del libro sembra essere quella proposta nel cap. 3. Attraverso un'incisiva litania di quattordici antitesi viene proclamato ancora una volta il principio già noto: *per ogni cosa c'è il suo momento*, il momento cioè nel quale essa appare persuasiva e addirittura perfetta. Proprio perché questo apprezzamento può e deve essere fatto per ogni opera umana, può essere fatto anche per quella contraria. Viene in tal senso proposta ancora una volta la domanda centrale, *che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?* s'intende, che vantaggio che possa essere giudicato come definitivo e concluso, non più sospeso al tempo che deve venire? Alla domanda l'autore così risponde:

*Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui* (3, 10-14)

## La nozione di eternità e la gioia del momento

Il senso della raccomandazione che il saggio fa di tenersi nel tempo presente, senza ricorrere un futuro del tutto convincente che non arriva mai, ha da essere precisato approfondendo il senso di quella *nozione di eternità*., alla quale è attribuita la responsabilità dell'inganno. Il termine qui usato (*'olam*) significa *tempo lontano*; si tratta appunto di un tempo ulteriore rispetto a quello puntuale e mutevole che è assegnato a tutte le occupazioni degli uomini. Il concetto astratto di 'eternità' appare troppo preciso; e tuttavia si tratta qui di qualche cosa di simile, di un tempo cioè la cui durata non sarebbe più interrotta e quasi travolta dal mutare improvviso di ogni tempo nel suo contrario, come di fatto invece accade per tutti i tempi delle occupazioni concesse agli uomini sotto il sole.

A questo pensiero arcano dell'*'olam*, posto nel cuore dell'uomo non corrisponde un'effettiva capacità dell'uomo di *comprendere l'opera di compiuta da Dio da principio alla fine*. La conclusione pratica, riferita cioè a quello che è *meglio* per gli umani, è duplice: per un primo lato essi debbono *godere e agire bene nella loro vita*; per un secondo lato debbono riconoscere che questo è *dono di Dio*. Il senso della seconda

precisazione è quello di ribadire il carattere gratuito e in nessun modo suscettibile d'essere predisposto dell'evento che solo consente di apprezzare, di riconoscere ogni cosa bella a suo tempo.

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**4. La sapienza raccoglie le briciole (Siracide)****Introduzione**

Traduzione greca da originale ebraico, parzialmente scoperto da un secolo a oggi; come in Sapienza, il riferimento al confronto con l'ellenismo è qualificante. Assai diversi tra loro per orizzonte culturale e dottrina, presentano tuttavia questo aspetto comune: il ritorno alla più univoca affermazione della possibilità di una sapienza per l'uomo credente, e anzi addirittura del carattere 'facile' della sapienza, la quale corre per così dire incontro a quanti la cercano. La sapienza assiste infallibilmente l'uomo che teme Dio. 'Ritorno' alla sapienza 'convenzionale'? soltanto con molta cautela si può dire questo.

**Tratti generali**

Siracide è libro assai esteso, e anche 'disordinato', senza un preciso piano. E' attraversato da un pathos entusiasta, fino a suscitare l'impressione di ingenuità. E' anche 'noioso', per la sua lunghezza, per il carattere puntiglioso di molte sue sentenze proverbiali. Si aggiungono motivi di diffidenza connessi al suo carattere deuterocanonico. Oggi è poco letto; era invece assai letto nella chiesa antica; il nome *ecclesiastico* è della Chiesa latina e si riferisce appunto al normale uso che la Chiesa ne faceva quale manuale di disciplina ecclesiastica.

In epoca recentissima tra gli studiosi si è acceso però un rinnovato interesse per il libro, nel quadro del più generale interesse per il *medio giudaismo*, e quindi per la letteratura 'intertestamentaria' (rapporti tra ebraismo ed ellenismo, e quindi anche tra ebraismo e forma greca del cristianesimo).

**Autore**

Libro firmato: nel testo ebraico (*Gesù figlio di Sirach, figlio di Eleàzaro, di Gerusalemme*, 50, 27), confermata dal Prologo greco (6-14). Il libro propone una dottrina che non è propria dell'autore, ma da lui soltanto riproposta come epigono. Il *tempo* della composizione è approssimativamente il 180 a. C.

Il *profilo dell'uomo* è (a) uno *scriba*, consigliere autorevole dei potenti (39, 1-4); (b) insieme appartenente al numero di pii (*hasidim*), celebrati nelle lodi dei padri (39, 1-6). (c) un *epigono* (= che viene dietro, 33, 16-18; 24, 28-32).

**Testo**

Riscoperto in frammenti, nella sinagoga del Cairo, in manoscritti medievali, dal 1896 al 1931; altri frammenti più antichi, coevi di Gesù, furono trovati nelle grotte di Qumram (1956) e poi a Masada (1964). Il testo ebraico ora conosciuto, ancora frammentario, è usato per risolvere incertezze della tradizione testuale del greco; che rimane quello canonico.

**Siracide 'restauratore' della sapienza convenzionale?**

Tesi raccomandata dal ritorno del principio di retribuzione, rifiutato invece da Giobbe e Qoèlet (è vero?); anche e soprattutto dal ritorno della tesi che alla sapienza basterebbe soltanto la Legge. La sapienza è formalmente identificata al Libro dell'Alleanza (24, 22). Su materie singole il libro contiene effettivamente sentenze che riprendono la tradizione della sapienza antica. Ma la ripresa della tradizione antica si accompagna all'attenzione ai problemi nuovi, e realizza comunque un sensibile incremento.

**Sorte comune e differenza tra giusti ed empi**

'Ottimismo ingenuo' del Siracide? Il libro conosce anche il volto triste della vita, *sorte penosa* e *giogo pesante* (formule non così lontane da Giobbe e da Qoèlet, e in ogni caso di grande efficacia e di sapore assai 'moderno', quelle di 40, 1-7). Rimane la differenza decisiva, che separa i giusti dai peccatori, dunque quella che vede la discriminante tra gli umani in termini morali (40, 8-9)

Il presunto ottimismo del libro non lo induce ad una censura degli aspetti negativi e incomprensibili della vita; impedisce che in essi sia trovata una falsificazione del principio di retribuzione: la *sorte comune di ogni essere* in realtà non è comune. La via della sapienza (della giustizia) rimane sempre aperta.

### “Tieni conto del tempo”

Un significativo guadagno della sapienza critica, presente anche in Siracide, è quello relativo all’ambiguità di tutte le cose; il tema costituisce addirittura una sorta di *leitmotiv* del libro. Eloquentemente in proposito è il testo di 39, 12-35, scandito dalla raccomandazione: *Non c’è da dire: Che è questo? Perché quello? Tutte le cose saranno indagate a suo tempo!* (v. 16; cfr. anche vv. 21.34). I riferimenti al *kairòs*, al tempo opportuno nel quale soltanto si manifesterà il senso di tutte le cose, torna 60 volte nel libro. *Figlio, tieni conto del tempo!* (4, 20). *Dal mattino alla sera il tempo cambia, e tutto è effimero davanti al Signore!* (18, 26). L’espressione *tutto è effimero* non sancisce la vanità di tutte le cose. Sancisce invece la vanità di una sapienza che intendesse riferirsi a canoni troppo ‘materiali’ per stabilire che cosa convenga nelle singole circostanze della vita.

*E’ meglio questo, è meglio quello*, non si può mai dire in generale; ma solo tenendo conto del tempo.

Certo il libro contiene molte sentenze; insieme nega però che esse possano da se stesse risolvere i casi concreti della vita.

Potrebbero utilmente essere considerati in questa ottica a titolo di illustrazione emblematica i molti brani dedicati al tema del *prestito*: con molte sentenze, suggerite dall’esperienza, sono segnalate le ragioni che per loro natura scoraggiano dal prestare (cfr. per esempio 29, 4-7); esse però non sono per sé conclusive, ché anzi il saggio raccomanda la pratica del prestito (29, 1-2. 8-13). Il prestito sarà fatto come un’elemosina, quale segno di misericordia verso chi è nel bisogno.

In ogni caso, è affermato il primato della Legge rispetto alla intelligenza (chiamata anche *abilità*); questa non è sempre un vantaggio al di sopra di ogni sospetto (19, 19-21).

Un’illustrazione efficace della necessità che la sapienza che viene dalla fede soccorra l’abilità umana per produrre il bene è il brano dedicato all’arte medica (38, 1-15): l’arte del medico è apprezzata, ma a questo patto, che sia riconosciuta quale arte disposta da Dio stesso, dal quale soltanto alla fine viene la guarigione: *Dall’Altissimo viene la guarigione*, è detto infatti; proprio per questo il medico *anche dal re riceve doni*. O ancora si dice in termini equivalenti: *Il Signore ha creato medicinali dalla terra*; appunto per questo *l’uomo assennato non li disprezza* (vv. 2 e 4). Sullo sfondo di questa origine teologale della medicina occorre intendere l’esortazione che a riguardo della salute e della malattia viene rivolta ad ogni uomo (38, 9-14). E tuttavia poi è anche aggiunta questa sinistra sentenza: *Chi pecca contro il proprio creatore cada nelle mani del medico* (v. 15), che suona non così fiduciosa nei confronti dell’opera dei medici. Anche così viene ancora una volta riconosciuto che la sapienza non nasce dall’esperienza, ma dal *timore di Dio* (cfr. il brano programmatico 1, 9-18).

La sapienza non deve essere confusa con la figura scadente che ne usurpa il nome: abilità o astuzia. Costituisce momento essenziale della sapienza riconoscere anche il limite di ciò che davvero importa ‘sapere’; non tutto infatti l’uomo può sapere, soprattutto non tutto conviene che egli cerchi (leggi 3, 21-24).

### La sapienza e la Legge dell’alleanza

L’ottica propriamente morale, quella che solo vede le forme dell’agire buono che davvero importa sapere, è la prospettiva assolutamente determinante di tutto il libro. La sapienza è qualità dell’animo, non invece una semplice tecnica; può essere guadagnata soltanto per dono di Dio, che di fatto la concede a chi medita i suoi misteri (cfr. 39, 6-7).

Più radicalmente, assai prima e assai più che come di attributo dell’uomo, della sapienza si parla come di attributo di Dio stesso, o rispettivamente come di sua opera. Essa è la sua compagna in tutte le opere della creazione. Così è proclamato subito all’inizio del libro (1, 1-8), e soprattutto nel poema del c. 24, che riprende il modello letterario di Pr 8: la sapienza celebra le proprie lodi; la rappresentazione di essa come ipostasi appare per se stessa eloquente, nel senso di suggerire l’impossibilità di intenderla quale attributo dell’uomo. A conclusione di quell’inno la sapienza viene addirittura identificata con la Legge dell’alleanza (24, 22).

Correlativamente, il *timore di Dio*, dunque l’espressione sintetica della sapienza quale attributo dell’uomo, viene spesso identificato con la *pratica della legge* (10, 19s; 15, 1; 19, 21; 23,27; e molti altri). ‘Le-

galizzazione della sapienza' o riduzione della legge alla sapienza? Il nesso tra sapienza e legge è connesso a quello tra legge e creazione; *cfr.* 17, 5-7. 9-12.

### **Il rilievo decisivo della libertà**

La sapienza eterna di Dio rimane infatti trascendente rispetto alla legge, che costituisce la proiezione di quella per riferimento alle necessità dell'alleanza, e quindi dell'agire dell'uomo. Il vertice dei doni assegnati da Dio all'uomo è appunto questo: Egli *indicò loro anche il bene e il male* (17,6). Un passo centrale è quello che dà una prima esplicita affermazione del 'libero arbitrio'; essa appare abbastanza chiaramente attraversato da un'intenzione polemica nei confronti delle negazioni che della libertà dell'uomo proponeva una certa letteratura apocalittica (15, 11-20). La *paideia* della sapienza consente all'uomo di trovare con fatica la via della vita. Il compito educativo della sapienza nei confronti dell'uomo è descritto con notevole attenzione anche ai profili psicologici dell'esperienza morale, e dunque a quel tratto inquietante che in prima battuta sempre assume il senso morale dell'uomo; ci riferiamo al senso di colpa - s'intende, di possibile colpa (4, 17-19). La conoscenza dei *segreti* (*krypta*) di Dio, e dunque la partecipazione dell'uomo alla sua sapienza, appare qui chiaramente come frutto di un tirocinio pratico, e più precisamente di un'educazione morale.

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**5. La sapienza esorcizza la morte (Sapienza)****Introduzione**

Il libro della Sapienza, scritto in greco, anche quanto ai concetti usati è il più dipendente dalla **cultura ellenistica**: *contemplare* (*theorein*, 6,12; 13, 5-6); *immortalità* (9 ricorrenze), *anima* intesa come opposta a corpo, *virtù*, lo schema della quattro (prudenza, giustizia, forza, temperanza). Esso è stato scritto nel I secolo a. C., con tutta probabilità in Alessandria.

Non sappiamo nulla a proposito dell'identità biografica dell'**autore**. Poco possiamo di dire anche del 'genere' di uomo che egli è, diversamente da quanto accadeva per il Siracide (scriba). La finzione letteraria lo assimila a Salomone (si rivolge infatti ai re della terra, 1,1; 7, 1-6), ma il nome di questi non è mai fatto espressamente. La descrizione che egli fa della propria dell'esperienza e del proprio amore per la sposa sapienza è adatta ad ogni uomo, e non solo ad un re (vedi 8, 2,9-11. 14-16). La vita propone ad ogni uomo un compito simile a quello di un re. Salomone non è soltanto modello dei re, ma di ogni figlio di donna (vedi in particolare la preghiera del giovane Salomone per ottenere la sapienza nel c. 9).

L'identificazione letteraria dell'autore con Salomone e il riferimento del libro ai re della terra sembra in stridente contrasto con la verità obiettiva: il libro è infatti scritto per gli umili, i **giusti poveri** (vedi 2, 10), costretti a vivere in un ambiente ostile, oggetto dell'universale disprezzo, e anche di persecuzione.

**Struttura**

**A. La sapienza e il destino umano** (cc. 1-5): la forma del discorso, in terza persona, è qui quella di un confronto tra la diversa filosofia di vita, rispettivamente il diverso destino, dell'empio e del giusto.

**B. Salomone e la ricerca della Sapienza** (cc. 6-9): la forma del discorso, in prima persona, è qui invece fondamentalmente quello della confessione e della preghiera.

**C. La sapienza nella storia della salvezza** (cc. 10-19): è questa la parte che propone un'architettura più complessa:

\* Da Adamo a Mosè (10, 1-14)

\* Esodo (10,15 – 11,1)

\* La fedeltà di Dio nel deserto illustrata mediante 5 (o 7) esempi di contrappasso (11, 2 – 19,22): la struttura appare qui particolarmente complessa, in quanto il confronto antitetico è fatto tra le piaghe d'Egitto e i miracoli dell'Esodo, quasi suggerendo un parallelismo che trasgredisce la considerazione del tempo.

**Il nucleo elementare dell'insegnamento**

La dottrina proposta dal libro sulla sapienza appare assai nitida, addirittura troppo: i giusti vivranno, gli empi moriranno (vedi 5, 14-15). La sapienza è identificata subito con la giustizia, e di questa si parla come di cosa ovvia; manca un riferimento preciso alla Legge di Mosè e ai suoi contenuti (citata in termini generali e solo assai marginalmente, 4 volte in tutto), in passaggi senza rilievo. La sapienza/giustizia (e anzi Dio stesso, il suo *santo spirito*) è trovata da chi la cerca e la invoca e la ama, si nasconde invece a chi è empio (1, 1-5).

L'obiezione: come può essere giusto chi ancora è alla ricerca della sapienza/giustizia? L'apparente circolo vizioso è rotto dall'opposizione tra *finzione* e *semplicità*; finzione/ stoltezza è quella di chi *mette alla prova*; semplicità/sapienza è invece quella di chi prima di conoscere *crede*, e quindi invoca il dono della sapienza. La formulazione più precisa di questo nesso tra sapienza e nella seconda parte, nella quale ricorre con insistenza il registro della preghiera; vedi (6, 12-14.16-17.20). In termini meno rarefatti, lo stesso insegnamento è proposto nella terza parte, a commento e interpretazione dei miracoli dell'esodo (cfr. 11,4, e soprattutto 16, 24-27).



## La negazione della morte

Questo modo di vedere la correlazione tra sapienza/giustizia e creazione spiega le affermazioni assai audaci sul destino infallibilmente felice del giusto: per lui non c'è morte; perché Dio non l'ha creata, non la vuole; essa è conosciuta soltanto da chi la fa esistere con la sua empietà:

*Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra, perché la giustizia è immortale.* (1, 14-15)

*Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono.* (2, 23-24)

La tesi mostra un esplicito raccordo - come si vede - con il racconto di Gen 2-3, brano anch'esso di genere sapienziale. La correlazione tra creazione e sapienza, insistentemente affermata in tutta la tradizione sapienziale, trova nel libro della Sapienza un'interpretazione radicale e sorprendente. Essa è riferita infatti al **tempo escatologico**, non invece soltanto al tempo storico, di Israele o del singolo; la vita cercata è quella eterna; essa è disposta da Dio fin dall'inizio. L'affermarsi in forma così esplicita e perentoria di una speranza oltre la morte appare propiziata dall'**esperienza del martirio**. Riferimento abbastanza esplicito in 4, 7-19, specie vv. 10-17.

La speranza del giusto è formulata in termini di **immortalità**; lessicalmente la nozione è greca; la stessa associazione tra *immortalità* e *anima* depone nel senso della recezione dell'idea greca; in realtà nel libro della Sapienza essa non è intesa quasi costituisca un attributo 'naturale' dell'*anima*; è invece la *speranza* riservata all'anima del giusto, alla quale darà attuazione Dio stesso: *Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza è piena di immortalità* (3, 4).

## La visione 'dualistica'

La speranza escatologica del giusto è principio a procedere dal quale è tracciato il quadro della *condizione presente* degli uomini: netta distinzione dei due parti, o di due 'partiti', **empi e giusti**. La loro contrapposizione è netta, senza alcuna possibilità di zone incerte intermedie.

A questa separazione 'dualistica' corrisponde l'altra, tra **presente e futuro**, questa vita e l'altra, questo *ambiente malvagio* (4, 34) e le *mani di Dio* nelle quali le anime dei giusti sono ricoverate al sicuro da ogni tormento (3, 1). L'insistente schema 'dualistico' a cui fa ricorso la Sapienza, prevedibilmente, concorre per la sua parte ad alimentare il sospetto di una dipendenza del libro dall'influsso greco. Tale 'dualismo' minaccia di rendere il libro lontano dalla sensibilità moderna. Esso appare di fatto poco studiato.

Il 'dualismo' della Sapienza non può essere ricondotto a schema di carattere 'metafisico' (anima, corpo); deve invece essere inteso sullo sfondo del dualismo morale, tra bene e male, tra giustizia ed empietà. Esattamente nei confronti di questo 'dualismo' la cultura moderna mostra un'allergia nascosta, la quale soltanto in forma pretestuosa viene di solito argomentata per riferimento all'altro dualismo, quello caratteristico appunto della 'metafisica' greca, e della tradizione platonica in specie. La distinzione tra bene e male non sopporta alcuna 'mediazione'.

## Giusti ed empi, due diverse 'alleanze'

La vita dell'empio come paradossale *alleanza con la morte* (1, 16); risultato obiettivo di una *scelta*, anche se essa preferisce rappresentarsi come resa ad un'evidenza innegabile dell'esperienza (2, 1-3; cfr. anche vv. 4-5). La resa alla morte apprezzata come *amica* (1, 16) è la condizione per poter godere dei beni presenti, senza essere intralciati dal fastidioso pensiero della loro caducità, e dall'improbabile ricerca di un *per sempre* (2, 6-9). Beni *presenti* sono quelli subito a disposizione, senza necessità che l'uomo scelga e si interroghi a proposito di realtà troppo sfuggenti, come l'*anima*.

La morte è in tal senso accettata, molto prima che come un destino futuro ineluttabile, come la certezza che sola mette il presente a disposizione dell'uomo; essa riduce la complessità della vita. La «alleanza con la morte» assume obiettivamente i tratti di una *fuga dalla libertà*; da quella libertà s'intende che, per realizzarsi, avrebbe effettivamente necessità di riferirsi al 'per sempre'.

L'alleanza con la morte corrisponde al rifiuto di invocare. Il *per sempre*, che solo potrebbe realizzare il programma della sapienza, conoscere la via della vita, si dischiude soltanto a chi prima ancora di conoscerlo lo invoca; si nasconde a colui che cerca la prova (1, 2-3). Torna così ancora la tesi fondamentale di tutta la tradizione della fede, e della sapienza credente in specie: quella cioè del nesso radicale che lega **libertà e**

**verità.** Chi crede, anche vedrà; chi pretende invece prima di vedere e giudicare, vedrà confondersi lo spettacolo tutto del reale, che apparirà assolutamente impraticabile per il desiderio umano di vivere.

Il patto degli empi con la morte è minacciato dal **giusto povero** (2, 10-16). La sua testimonianza impedisce la censura che gli empi avevano cercato di stendere sulla loro *anima*. Essi lo *mettono alla prova* (cfr. i vv. 17 e 19): mediante la prova dev'essere confutata la sua speranza. Il testo della Sapienza assume qui i trasparenti tratti di una profezia a proposito del destino del Figlio dell'uomo (cfr. vv. 17-20); trova così conferma la concordia stretta tra la sapienza e le altre due forme che sono quelle della legge e dei Profeti.

I cc. 10-19 propongono un'interpretazione allegorizzante degli eventi dell'esodo, attraverso la quale sono concretamente rappresentati i tratti di questa sorprendente conversione degli elementi della creazione ad opera della sapienza credente.

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**1. Sapienza e fede: prima definizione di un rapporto (*Proverbi*)****Introduzione: diffidenza e fastidio verso la 'sapienza'**

I libri sapienziali sono cinque (Pr, Gb, Qo, Sir, Sap); essi costituiscono la gran parte degli *scritti* (*k<sup>e</sup>tubim*) della classificazione ebraica; una categoria questa di carattere residuale, che non ha la identità precisa della *legge* e dei *profeti*. La categoria *sapienziali* è una acquisizione della ricerca recente; essa mette in evidenza come la sapienza costituisca, accanto alla Legge e alla Profezia, una terza forma fondamentale della parola di Dio nell'Antico Testamento. Così è attestato in maniera assai chiara dall'affermazione dei capi di Gerusalemme, nel giorno in cui decidono di far tacere Geremia; no rischiamo nulla, essi dicono, perché la parola di Dio non potrà mai mancare in Israele: *la legge non verrà meno ai sacerdoti, né il consiglio ai saggi, né l'oracolo ai profeti* (Ger 18, 18).

Questi libri sono in genere poco conosciuti. Quando siano eccezionalmente accostati dal lettore cristiano, suscitano facilmente in lui un sentimento di sorpresa, o addirittura di fastidio e incredulità.

Ci riferiamo in particolare a quei materiali che sono caratteristici della tradizione sapienziale più antica e diffusa, quella che si esprime in forma di proverbi e la ricerca recente qualifica spesso come 'sapienza convenzionale'<sup>1</sup>. Tali materiali si trovano soprattutto nel più antico libro dei Proverbi; poi anche in un libro che appare in certo senso 'restauratore', il Siracide; sono però diffusamente presenti anche in molti libri dell'Antico Testamento, soprattutto in molti Salmi.

Questa 'sapienza convenzionale' ripete in forma 'sentenziosa' constatazioni piuttosto ovvie, raccomandate dalla considerazione anche solo superficiale dell'esperienza; per esempio queste: non ci si può fidare del bugiardo, chi mente non è creduto neppure quando dice la verità, l'uomo precipitoso nel parlare spesso non sa quello che dice, il pigro si prepara una vecchiaia difficile, e così via. La 'sapienza convenzionale' corrisponde, quanto al genere e spesso anche quanto ai contenuti, a quella sapienza popolare che fino a tempi recenti si condensava nei *proverbi*; tale sapienza popolare pare oggi caduta nel generale disprezzo. Che una sapienza come questa sia entrata a far parte del canone biblico, in misura certo non trascurabile, sorprende un poco; magari addirittura scandalizza.

D'altra parte, la diffidenza nei confronti della sapienza e delle sentenze generalizzanti non è solo del cristiano di oggi; essa ha precedenti molto illustri. Già San Paolo diceva:

*Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani* (1 Cor 1, 21-23).

L'idea che la fede sia una sorta di 'follia' (*credo, quia absurdum*), una scelta 'irrazionale', un moto dell'anima inspiegabile, un istinto arcano - o ce l'hai o non ce l'hai - appare oggi abbastanza diffusa. L'idea corrisponde, probabilmente, alla distanza obiettiva che oggi divide senza ombra di dubbio le certezze della fede dalle certezze che presidono alla vita di ogni giorno. In tal senso, la fede è considerata come cosa che appartiene ad un altro genere rispetto alla sapienza profana, che serve alla vita di ogni giorno.

Anche i pensatori che più hanno raccomandato la figura di vita secondo la fede in epoca moderna (Lutero, Pascal, Kierkegaard, Dostoevsky, e simili) paiono raccomandare una visione della fede come una follia, divina ma pur sempre follia.

<sup>1</sup>L'antitesi tra 'sapienza convenzionale' e 'sapienza critica' è assai frequente nella letteratura recente sulla sapienza; su di essa è costruito, ad esempio, l'intero capitolo che dedica alla sapienza J. McKENZIE, *Teologia dell'Antico Testamento*, pp. 157-181.

Ad apprezzamenti di questo genere corrispondono le strategie pastorali: a differenza di quanto accadeva nei primi secoli del cristianesimo, i libri sapienziali non hanno gran posto nella predicazione e nell'istruzione catechistica corrente.

L'affermazione vale in realtà soltanto per tre libri su cinque. Ci sono due libri 'critici', Giobbe e Qoèlet - che fanno eccezione. Essi sono assai letti e commentati negli anni recenti, e sempre con grande successo. Ad essi per altro si ricorre - questo il sospetto - per dire dei nostri travagli e dei nostri dubbi, per nobilitare le nostre proteste contro Dio, assai più che per edificare la nostra fede e la nostra speranza. La lettura un poco sbrigativa che per lo più viene data di questi due libri scorge in essi una radicale contestazione della precedente 'sapienza convenzionale', sia poi che questa venga intesa come sapienza elitaria degli scribi di corte o invece come sapienza popolare che gli scribi soltanto mettono per iscritto<sup>2</sup>. Quella sapienza è giudicata pedante e saccente. Nei due libri è colto in tal senso un messaggio decisamente negativo, un'*anti-sapienza* e non invece una *sapienza*. L'uomo non potrebbe in alcun modo dire il senso e la speranza del dolore innocente, né quindi potrebbe praticamente dare un senso al suo proprio patire (Giobbe); più radicalmente, l'uomo non potrebbe dire con certezza il senso e il valore di alcuna delle esperienze che gli toccano sulla terra, e tanto varrebbe che per lui vivere alla giornata (Qoèlet). Sembra questo un risultato alquanto paradossale e anche poco plausibile.

Il rapporto tra la fede e la sapienza è, effettivamente, un rapporto paradossale. Per certi aspetti si deve dire che la fede è in alternativa rispetto alla sapienza; per altri aspetti si deve invece dire - come la sapienza biblica appunto dirà - che proprio la fede è il principio della sapienza. E' possibile riconoscere che le due affermazioni non si contraddicono soltanto a condizione che si riconosca e si chiarisca l'ambiguità della figura della sapienza. C'è una figura della sapienza nei cui confronti la fede dice semplicemente: no, è impossibile! C'è però anche un'altra figura della sapienza per rapporto alla quale la fede dice: temi Dio, e avrai la sapienza. Per chiarire queste affermazioni occorre che ci poniamo la domanda inevitabile: ma che cos'è sapienza?

### Che cos'è sapienza?

Una prima cosa da mettere in chiaro è questa: il progetto della sapienza non nasce in Israele. Nasce in Egitto, o in Babilonia, o comunque nel contesto civile più ampio dell'antico Oriente entro il quale Israele vive. Le stesse forme nelle quali la ricerca della sapienza è coltivata in Israele dipendono da questa sapienza 'estera', che diventa in fretta un patrimonio internazionale.

Più radicalmente si deve riconoscere che, in una forma o nell'altra, ad un certo momento la sapienza diviene oggetto di ricerca presso ogni popolo. Ad un certo momento: pensiamo al momento del passaggio dalla antica cultura di clan, sia essa cultura nomade o contadina, alla cultura urbana. Nei più remoti stadi civili la vita del singolo appare come avvolta dalla vita 'corporativa', dalla vita collettiva del gruppo da quale il singolo deriva le proprie abitudini, la propria religione, la morale, il proprio sapere, e addirittura la propria identità. Man mano che i rapporti sociali si fanno più complessi, emerge per il singolo l'evidenza della propria singolarità, e il carattere per molti aspetti imprevedibile e addirittura pericoloso dei propri rapporti con altri. Allora egli si accorge che, per vivere, ha bisogno di sapienza, di conoscenza 'esperta' del mestiere della vita.

La sapienza in Israele nasce nell'epoca monarchica. Più precisamente, nasce con Salomone. Nasce con la vita di corte, e più in generale con la vita urbana. Appunto in quel momento i rapporti umani diventano più numerosi, mobili, complessi, pericolosi. C'è occasione più frequente di rapporti anche con lo straniero. Tutto si fa più incerto.

Più precisamente, la sapienza biblica non nasce soltanto al tempo di re Salomone, ma nasce con la persona stessa di Salomone. Egli è incoronato re ancora giovane, e inesperto. La tradizione dice che il giorno della sua incoronazione Dio gli propose un regalo:

*«Chiedimi ciò che io devo concederti». Salomone disse: «Signore mio Dio, tu hai fatto regnare il tuo servo al posto di Davide mio padre. Ebbene io sono un ragazzo; non so come regolarmi. Il tuo servo è in mezzo al tuo popolo che ti sei scelto, popolo così numeroso che non si può calcolare né contare. Concedi al tuo servo un cuore docile perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male, perché chi potrebbe governare questo tuo popolo così numeroso?».*

Al Signore piacque che Salomone avesse domandato la saggezza, e gli fece dono di *un cuore saggio e intelligente*, come non aveva avuto alcuno prima di lui né sorgerà mai alcuno dopo. E' interessante notare

<sup>2</sup>Anche per questa distinzione ci si può riferire a J. McKENZIE, *op. cit.*

come già nella redazione di questo ricordo antico la sapienza non sia rappresentata come un patrimonio di sapere, ma come *un cuore saggio e intelligente*; la sapienza - così possiamo commentare - non consiste nel sapere, ma nella capacità di apprendere, in *un cuore docile*. E l'essere saggio per Salomone non dipende dall'esperienza, ma dalla fede e dalla docilità nei confronti di Dio.

La domanda di Salomone nasce comunque dal fatto che egli si rende conto della complessità; sa di non sapere. Sa insieme che, dovendo governare una moltitudine, sapere invece gli è indispensabile. Come un re è chiunque di noi, che viva in città. Le persone con le quali occorre avere rapporti sono infinite; ciascuna presa per sé sembra avere ragioni; come rispondere alle ragioni di tutti? Ci vuole una grande esperienza.

La prima direzione che assume la ricerca della sapienza è appunto la coltivazione dell'esperienza; la redazione di cataloghi, di prontuari per le diverse situazioni, di proverbi che fissano l'immagine di una situazione tipica nella quale il bene è altro da quello che sembrerebbe a prima vista. Questa potrebbe essere addirittura una prima definizione della sapienza: **una conoscenza esperta della vita**, la quale consenta di non essere dalla vita sorpresi.

## L'esperienza dello scacco

Occorre però essere più precisi. La necessità della sapienza è segnalata da una figura di esperienza abbastanza precisa, l'**esperienza dello scacco**. Di che si tratta? Lo spieghiamo con un proverbio, del libro dei Proverbi. Appunto il proverbio è la forma letteraria elementare della sapienza.

*Chi chiude un occhio causa dolore,  
chi riprende a viso aperto procura pace. (Pr 10, 10)*

Come nasce un proverbio così? Perché nasce? Nasce da questa esperienza. Accade spesso che, per amore di pace, noi evitiamo di correggere in faccia i nostri fratelli. Ci sono però casi nei quali non correggere, vuol dire farsi complici. La correzione che non ho detto in faccia all'interessato, mi vedo poi costretto a dirla a un terzo; poi la cosa arriva anche all'orecchio dell'interessato, e allora l'imbarazzo che volevo evitare me lo ritrovo moltiplicato per due e per quattro. Il proverbio, alla luce dell'esperienza, segnala come la via che a prima vista pare più onerosa e inquietante, forse è la più pacifica e sicura. Forse... I proverbi non sono infallibili; non esonerano dal discernimento caso per caso, non sostituiscono *il cuore docile*; solo aiutano a renderlo docile.

Dunque, che cos'è **esperienza dello scacco**? È l'esperienza del fatto che dalle nostre scelte scaturiscono conseguenze diverse, magari opposte, rispetto a quelle che noi ci aspetteremmo. La sapienza in tal senso raccomanda di non essere precipitosi, di riflettere, e anzi prima di tutto di ricordare, di mettere a frutto l'esperienza appunto. Il saggio è descritto in tal senso spesso come un uomo cauto, circospetto, riflessivo, quasi sospettoso; come uomo che non si fida delle prime impressioni suscitate dalla realtà stessa; la 'lentezza' è uno dei suoi tratti più qualificanti, come attestano un'infinità di proverbi:

*Le ricchezze accumulate in fretta diminuiscono,  
chi le raduna a poco a poco le accresce. (Pr 13, 11)*

*Lo zelo senza riflessione non è cosa buona,  
e chi va a passi frettolosi inciampa. (Pr 19, 2)*

*I piani dell'uomo diligente si risolvono in profitto,  
ma chi è precipitoso va verso l'indigenza. (Pr 21, 5)*

In particolare, infinite sono le sentenze che denunciano gli inganni della lingua, riconosciuta come l'organo più precipitoso tra tutti quelli che presiedono all'agire dell'uomo. Alla precipitazione della lingua è strettamente connessa l'irruenza del desiderio; anche questa diventa oggetto di innumerevoli deplorazioni:

*L'uomo leale sarà colmo di benedizioni,  
chi si arricchisce in fretta non sarà esente da colpa.*

*L'uomo dall'occhio cupido è impaziente di arricchire  
e non pensa che gli piomberà addosso la miseria. (Pr 28, 20.22)*

Non basta però dire che lo scacco corrisponde all'accadere di qualcosa di sgradito e deludente. Esso denuncia uno scarto tra quanto è *atteso*, e quindi anche apprezzato e cercato, e quanto invece di fatto accade. L'attesa di cui qui si dice non è presente alla consapevolezza riflessa del soggetto fin dall'inizio; neppure però

ha i tratti deboli e generici dell'augurio o dell'auspicio; è invece attesa obiettivamente iscritta nelle forme immediate dell'agire. E' in tal senso è *attesa pratica*.

L'agire dell'uomo infatti non è possibile, se non a condizione d'essere appunto autorizzato da un'attesa. Appare in tal senso del tutto insoddisfacente quella descrizione dell'agire, che suppone ch'esso proceda da un fine preciso, preventivamente conosciuto e apprezzato. Nel suo agire l'uomo non ha solo né prima di tutto *fini*; ha prima e più fundamentalmente *attese*, appunto.

L'attesa è più precisamente quella che la realtà corrisponda alla iniziativa pratica dell'uomo; alla base dell'attesa sta una legge o un ordine, che l'esperienza precedente sembrava raccomandare alla coscienza. Il bene che l'uomo persegue attraverso le forme dell'agire corrisponde al *sensu promettente* di cui appaiono gravide, alla luce dell'esperienza precedente, determinate pratiche umane. Vale per il cammino di ogni uomo il principio di cui s'è detto per riferimento al cammino di Israele: l'esperienza sorprendente, e in tal senso *passiva*, del bene (della terra, della sazietà, del figlio, della libertà, e in una parola sola della vita) precede la volontà; essa sola rende possibile il successivo perseguimento *attivo* del bene ad opera dell'agire. Non lo rende solo possibile, ma lo rende necessario; s'intende, moralmente necessario.

Passiva quella prima esperienza della vita deve essere detta per riferimento al carattere sorprendente dell'accadere del bene; e tuttavia, sotto altro profilo, quella esperienza già realizza la figura dell'agire: di un agire spontaneo, immediato, non deliberatamente scelto. Nel cammino della vita l'uomo, come Israele, è anzitutto portato come su ali di aquile.

Lo scacco consiste appunto nella smentita di attese che pure sembravano autorizzate dalle prime forme dell'esperienza. Lo scacco impone all'uomo anzitutto questa evidenza: quei comportamenti, che sembravano del tutto ovvii, erano in realtà autorizzati da un'attesa. All'inizio del tutto spontanea, quell'attesa neppure era registrata in maniera riflessa dalla coscienza, né apprezzata nel suo carattere di scelta onerosa. Soltanto nel momento in cui essa è smentita, diventa insieme chiaro il suo profilo 'opzionale', il profilo dunque per il quale attendere significa credere e volere. L'attesa è altra cosa che semplice disposizione emotiva; essa ha la figura della credito accordato ad una promessa; impegna la libertà dunque, suppone una scelta. Per attendere, l'uomo deve fare a sua volta una promessa, deve legarsi mediante un patto alla vita. Può realizzare tale legame, d'altra parte, soltanto a condizione che egli possa dare parola alla promessa che autorizza l'attesa, che possa quindi correlativamente confessare la propria speranza.

Lo scacco impone in tal senso questo interrogativo: quale era il *sensu vero* di quelle prime esperienze grate, che sembravano autorizzare i comportamenti spontanei? Quale era la promessa affidabile iscritta in esse? Lo scacco mostra infatti che, a procedere da quelle esperienze, l'uomo è esposto al rischio di nutrire attese che la realtà poi smentisce.

## Il successo e la morale

Inizialmente la ricerca di sapienza sembra ispirata ad un *obiettivo utilitaristico*; quello che uno si attende dalla sapienza è *il successo nella vita*; in tal senso appunto è da intendere la qualifica della sapienza quale *via della vita*. Ma assai presto la sapienza scorge come la via del successo sia quello della lealtà, o dell'onestà, o comunque sia via trovata soltanto a condizione che l'uomo stesso abbia determinati atteggiamenti morali.

Il rapporto che nella tradizione sapienziale si stabilisce tra qualità morale dell'agire e aspirazione al successo solleva un interrogativo che è i più frequentati dalla critica; e anche tra i più confusamente frequentati, a quanto ci sembra<sup>3</sup>. La lettura superficiale dei testi suggerisce la tesi secondo la quale la sapienza si occuperebbe anzitutto del successo, e solo in via subordinata della morale; di questa si occuperebbe soltanto per chiedersi se e come essa sia congruente con la ricerca del successo. Tale profilo piattamente utilitarista è attribuito in particolare alla sapienza antica e 'convenzionale'. Quando si vada oltre la superficie, la verità appare assai più complessa.

Il modo corrente di istruire la questione dei rapporti tra ricerca del successo e attenzione morale mostra d'essere pesantemente condizionato da una distinzione pregiudiziale tra morale e successo, che andrebbe invece attentamente verificata. Né *la morale* - s'intende, la norma morale degli atti - può essere definita in forma 'idealistica', e dunque *disinteressata*, tale cioè da ignorare ogni riferimento all'*inter-esse* del soggetto; né il *successo* può essere senz'altro definito in forma 'materialistica', una forma questa che da capo ignorerebbe il coinvolgimento del soggetto stesso nell'identificazione di ciò che è di vantaggio.

<sup>3</sup>Cfr. per esempio G. VON RAD, *La sapienza d'Israele* (1970), Marietti, Torino 1975, pp. 75-105.



Ci spieghiamo facendo ricorso a tre proverbi, che sembrano costituire quasi una summa minima del libro omonimo sulla questione che stiamo considerando:

*Tutti i giorni sono brutti per l'afflitto,  
per un cuore felice è sempre festa.  
Poco con il timore di Dio  
è meglio di un gran tesoro con l'inquietudine.  
Un piatto di verdura con l'amore  
è meglio di un bue grasso con l'odio. (Pr 15, 15-17)*

Il primo proverbio denuncia un difetto facile che vizia il giudizio che l'uomo porta sui giorni della propria vita; quel giudizio ignora la qualità del cuore di chi giudica. Questo proverbio - come accade sempre o quasi<sup>4</sup> - non si esprime nella forma letteraria dell'imperativo o dell'esortazione, e tuttavia quanto al senso comporta chiaramente un imperativo; potremmo tentare di parafrasarlo in questi termini: non cercare la ragione della tua scontentezza a procedere dal giudizio sulla qualità dei giorni che ti sono toccati in sorte; cerca invece quella ragione interrogando il tuo cuore. Il *cuore* biblico - come ben sappiamo - non è il quello romantico; designa cioè i modi di volere e non quelli di sentire. L'esortazione appare in tal senso gravida di una chiara connotazione morale. La buona o cattiva qualità dei giorni non dipende da un *successo* che tu possa constatare quale dato di fatto; dipende invece anche, e più decisamente, dalla qualità di ciò che tu vuoi.

La verità del principio appare ancor più evidente nel caso degli altri due proverbi. Il secondo dice che il successo vero (*è meglio...*) non dipende dal molto o dal poco materialmente intesi, perché il *timore di Dio* può rendere il poco meglio del molto. Il terzo dice riafferma lo stesso principio per riferimento alla qualità dei rapporti umani; essa può cambiare la qualità e il valore di ciò che è messo sulla tavola.

Attraverso proverbi come questi si mostra in forma incoativa la qualità del processo attraverso il quale si produce la *moralizzazione della figura del successo*.

## La struttura del libro dei Proverbi

Le osservazioni ancora certo assai preliminari fatte a proposito della genesi e del progressivo sviluppo dell'idea di sapienza consentono di introdurre qualche nozione sintetica a proposito della struttura del libro dei Proverbi, al quale soltanto questa sera ci riferiamo.

Il **titolo completo** è: *Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele*. Esso è seguito da una lunga litania, che dichiara gli intendimenti della raccolta:

*per conoscere la sapienza e la disciplina,  
per capire i detti profondi,  
per acquistare un'istruzione illuminata,  
equità, giustizia e rettitudine,  
per dare agli inesperti l'accortezza,  
ai giovani conoscenza e riflessione.  
Ascolti il saggio e aumenterà il sapere,  
e l'uomo accorto acquisterà il dono del consiglio,  
per comprendere proverbi e allegorie,  
le massime dei saggi e i loro enigmi.  
Il timore del Signore è il principio della scienza;  
gli stolti disprezzano la sapienza e l'istruzione.*

Al titolo seguono sette raccolte di proverbi, di diversa qualità. Tre raccolte maggiori sono espressamente attribuite a Salomone; due genericamente a *saggi*, due a due saggi che hanno un nome. Schematicamente possiamo indicarle così:

### 1. Raccomandazioni di Salomone alla sapienza (1,8 - 9,18)

Costituiscono probabilmente la parte più recente del libro; non è nella forma della raccolta di 'proverbi', ma nella forma di esortazioni più articolate, le quali già ricorrono alla forma letteraria della sapienza personificata. La datazione è incerta; secondo alcuni assai recente (dopo l'esilio).

### 2. Proverbi di Salomone (10,1 - 22,16)

<sup>4</sup>Cfr. su questo aspetto G. VON RAD, *op. cit.*, pp. 32-40.



Una raccolta di 375 proverbi; sfuggono i criteri che presiedono alla compilazione; essi sono in ogni caso diversi; talvolta sono criteri soltanto lessicali, altre volte invece tematici. Il centro materiale e logico è costituito da 15,33 - 16,9, in cui ricorrono con più frequenza proverbi di Jahvè, nei quali cioè è esplicita la menzione del Dio di Israele; in tal modo è proposta una teologia della sapienza. Leggiamo i primi:

*Il timore di Dio è una scuola di sapienza,  
prima della gloria c'è l'umiltà.  
All'uomo appartengono i progetti della mente,  
ma dal Signore viene la risposta.  
Tutte le vie dell'uomo sembrano pure ai suoi occhi,  
ma chi scruta gli spiriti è il Signore.  
Affida al Signore la tua attività  
e i tuoi progetti riusciranno.*

Essi sono ricordati ai due precedenti:

*L'orecchio che ascolta un rimprovero salutare  
avrà la dimora in mezzo ai saggi.  
Chi rifiuta la correzione disprezza se stesso,  
chi ascolta il rimprovero acquista senno.*

i quali offrono per così dire uno sfondo di sapienza 'laica' per intendere il senso del successivo riferimento alla fede: in ogni caso l'uomo deve disporsi nel senso di apprendere da altri; questo 'altri' è Jahvè stesso, del quale l'uomo deve rimanere sempre in ascolto. La pretesa di conoscere la via della vita senza necessità di udire la sua parola conduce all'illusione, e quindi al disinganno.

Il procedimento di accostare proverbi di Jahvè ad altri per reinterpretare i primi è ricorrente; i tre proverbi già sopra esaminati (15, 16-17) costituiscono un esempio particolarmente efficace. Ma gli esempi sono assai numerosi. Ne indico uno solo:

*Non giovano i tesori male acquistati,  
mentre la giustizia libera dalla morte.  
Il Signore non lascia patire la fame al giusto,  
ma delude la cupidigia degli empi.(10, 2-3)*

### 3. Parole di saggi (22,17 - 24,22)

Contiene un gran numero di paralleli dell'insegnamento di. Il confronto con la 'fonte' consente in questo caso una verifica particolarmente precisa di come la fede 'rilegga' la sapienza laica; per esempio, al proverbio di Amenemope, *Non depredare il povero, perché egli è povero, e non affliggere il misero in tribunale* (22, 22), è aggiunta una motivazione credente: *perché il Signore difenderà la loro causa e spoglierà della vita coloro che li hanno spogliati* (22, 23).

### 4. "Anche queste sono parole di saggi" (24, 23-34)

### 5. Proverbi di Salomone tramandate dagli uomini di Ezechia (cc. 25-29)

Anche questa raccolta è solo di proverbi singoli; sono molto meno numerosi i proverbi di Jahvè.

### 6. Parole di Agur (c. 30)

### 7. Parole di Lemuel (c. 31)

Si tratta di personaggi arabi, sconosciuti; come arabo sarà Giobbe; il riferimento esplicito all'insegnamento di sapienti stranieri attesta l'ambizione della sapienza credente, di indicare nella fede in Jahvè la verità compiuta di tutto ciò che la sapienza umana ha potuto appurare. La ricerca di Dio è esplicita all'inizio del c. 30: il Dio di cui qui si parla non è ancora Jahvè:

*Dice quest'uomo: Sono stanco, o Dio,  
sono stanco, o Dio, e vengo meno,  
perché io sono il più ignorante degli uomini  
e non ho intelligenza umana;  
non ho imparato la sapienza  
e ignoro la scienza del Santo.  
Chi è salito al cielo e ne è sceso?*

*Chi ha raccolto il vento nel suo pugno?  
 Chi ha racchiuso le acque nel suo mantello?  
 Chi ha fissato tutti i confini della terra?  
 Come si chiama? Qual è il nome di suo figlio, se lo sai?*

A questo interrogativo il seguito del capitolo implicitamente risponde, attraverso la ripresa di temi della tradizione mosaica, che adempiono appunto al compito di offrire un'interpretazione di quella stanchezza dell'uomo nella ricerca della via della vita la quale riconosce come di essa effettivamente è questione anche nella storia della fede jahvista. Il pericolo della ricchezza - per esempio -, in molti modi segnalato dalla riflessione sapienziale, è interpretato sullo sfondo del pericolo che per Israele ha costituito abitare nelle città e vivere nell'abbondanza, secondo quanto detto in Dt 6, 10-13.

## Inizio della sapienza, il timore di Jahvè

Appunto come culmine di un tale processo dobbiamo intendere il teorema teologico che dice **inizio della sapienza è il timore di Jahvè**. Esso è espresso due volte nei primi 9 capitoli di Proverbi, che costituiscono una specie di prologo programmatico del libro.

*Il timore del Signore è il principio della scienza;  
 gli stolti disprezzano la sapienza e l'istruzione.(1, 7)*

*Fondamento della sapienza è il timore di Dio,  
 la scienza del Santo è intelligenza.(9, 10)*

Alla luce delle considerazioni appena svolte possiamo parafrasare quel teorema in questi termini: principio di riuscita nella vita è una disposizione pratica dell'uomo quale la fede, la disposizione dunque di chi cerca quello che è *giusto* agli occhi di Dio. La figura di questa *giustizia* appare poi, più precisamente, quella plasmata dalla pratica della Legge.

Il riferimento letterale alla Legge interviene anche in forma esplicita, ma soltanto nella terza raccolta dei *proverbi di Salomone* (cc. 25-29, *cfr.* 28, 4.7.9; 29, 18), realizzata al tempo del re Ezechia.

Le formule più comuni mediante le quali il libro di Proverbi realizza la rilettura teologica dei materiali antichi sono quelle dei cosiddetti *proverbi di Jahvè*; la serie più significativa è posta al centro della prima raccolta di *proverbi di Salomone* (10,1 - 22,16). Essi sviluppano una specie di sintesi della teologia della sapienza:

*Il timore di Dio è una scuola di sapienza,  
 prima della gloria c'è l'umiltà.  
 All'uomo appartengono i progetti della mente,  
 ma dal Signore viene la risposta.  
 Tutte le vie dell'uomo sembrano pure ai suoi occhi,  
 ma chi scruta gli spiriti è il Signore.  
 Affidati al Signore la tua attività  
 e i tuoi progetti riusciranno.  
 Il Signore ha fatto tutto per un fine,  
 anche l'empio per il giorno della sventura.  
 E' un abominio per il Signore ogni cuore superbo,  
 certamente non resterà impunito.  
 Con la bontà e la fedeltà si espia la colpa,  
 con il timore del Signore si evita il male.  
 Quando il Signore si compiace della condotta di un uomo  
 riconcilia con lui anche i suoi nemici.  
 Poco con onestà  
 è meglio di molte rendite senza giustizia.  
 La mente dell'uomo pensa molto alla sua via,  
 ma il Signore dirige i suoi passi. (Pr 15,33 - 16,9)*

L'obiettivo della sapienza rimane in certo senso il successo, come mostra la formula *i tuoi progetti riusciranno*. E tuttavia qui appare chiaramente che la via del successo passa di necessità attraverso l'affidamento dell'agire a Dio; non può invece conoscere alcun successo l'uomo che presume di farsi arbitro

del proprio agire, che non aspetta la ‘risposta’ di Dio, che non riconosce in Lui colui che solo *scruta gli spiriti*, dunque anche conosce fino in fondo quali tra le vie degli umani siano davvero *pure*.

Già nel libro dei Proverbi, generalmente considerato come l’espressione più sicura della ‘sapienza convenzionale’, la sapienza che nasce dalla fede mostra a tratti chiaramente d’essere un’*anti-sapienza*; lo mostrano ad esempio proverbi come questi:

*Confida nel Signore con tutto il cuore  
e non appoggiarti sulla tua intelligenza. (3, 5)*

*Non credere di essere saggio,  
temi il Signore e sta lontano dal male. (3, 7)*

*Hai visto un uomo che si crede saggio?  
Meglio sperare in uno stolto che in lui. (26, 12)*

Lo stesso messaggio è enunciato in altri casi usando il termine sapienza in accezione positiva, identificandola cioè con quella che nasce dalla fede, e si contrappone all’atteggiamento dell’uomo che mette la propria fiducia nel proprio ‘cuore’: *Chi confida nel suo cuore è uno stolto, chi si comporta con saggezza sarà salvato (cfr. 28, 26, dove la CEI traduce però *senno*, anziché *cuore*).*

Alla luce di queste considerazioni occorre intendere la tesi della sapienza credente, che intende la sapienza stessa quale attributo esclusivo di Dio. Essa trova espressione letteraria nei testi che la rappresentano come ipostasi per sé sussistente. Pensiamo ad esempio al prologo dei Proverbi: il discorso inizia nella forma dell’esortazione del maestro di sapienza (Salomone), che come *padre* si rivolge ad ogni uomo come a figlio suo; poi però il registro cambia, la sapienza stessa esorta e dice: *figlio mio...* (cfr. 2, 1; ma già a procedere da 1, 20). A conclusione del prologo, la sapienza è raffigurata come la donna ospitale che imbandisce la tavola (9, 1-6) ed è contrapposta a *donna follia*, la quale pure imbandisce un banchetto e chiama gli invitati (9, 13-18). La *chances* che ha l’invito delle due donne ad essere accolto sono sempre legate al fatto che chi ascolta è inesperto.

Il testo teologicamente più denso è però quello di 8, 22-31, nel quale la metafora la sapienza è rappresentata come la prima creatura di Dio e la sua compagna (*architetto*) nell’opera della creazione; soltanto alla fine si dice anche del suo rapporto con i figli dell’uomo. La personificazione della sapienza costituisce l’espedito letterario per suggerire la sua iscrizione nell’opera obiettiva di Dio, in quel teatro della creazione dunque al quale fin dall’inizio l’uomo è rimandato per trovare la via della vita. Il tema della sapienza personificata è destinato a notevoli sviluppi (cfr. Sir 24, 1-29 e Sap 7,22 - 8,1, in specie).

## Il principio di retribuzione

Il teorema teologico centrale della sapienza credente dev’essere riconosciuto anche come la verità compiuta dell’altro teorema, che in vario modo attraversa tutta la tradizione sapienziale, in specie la sapienza popolare; ci riferiamo al famoso e spesso deprecato *principio di retribuzione*; esso, come già visto, appare più problematico. Per riferimento ad esso, il principio *inizio della sapienza è il timore di Jahvè* dev’essere parafrasato in questi termini: *chi teme il Signore, avrà la sua ricompensa*. Il principio sarebbe smentito - così spesso si pensa - dalla sapienza critica. Esso suscita inoltre irriducibili resistenze nella coscienza cristiana diffusa; sembra infatti che corrisponda ad un’immagine troppo ‘mercenaria’ di Dio e della sua giustizia. In realtà, il cosiddetto *principio di retribuzione* è frainteso, quando è inteso quasi stabilisse un rapporto mercenario tra la giustizia (e/o la fede) e i beni della vita; la denominazione stessa pare viziata da un pregiudizio.<sup>5</sup>

La *ricompensa* di cui parla la sapienza biblica non è ‘mercenaria’, perché non è bene che possa essere apprezzato a prescindere dalla fede nella promessa di Dio. Più radicalmente, ciò che è davvero bene per l’uomo in genere non può essere determinato in maniera univoca a prescindere dalla fede in quelle promesse. Tanto meno si può dire che l’acquisizione effettiva di quei beni, che in ipotesi sarebbero noti e apprezzati da ogni uomo a prescindere dal riferimento a Dio, sarebbe riservata ad opera di un Dio ‘invidioso’ a coloro che

<sup>5</sup>Si possono vedere alcune indicazioni sintetiche su questo tema e sullo stato della ricerca in materia in G. VON RAD, *op. cit.*, pp. 118-128; e anche in G. RAVASI, *Giobbe, op. cit.*, pp. 75-77; l’uno e l’altro per altro ci sembra che si sbarazzino del principio di retribuzione con formule alquanto sbrigative e obiettivamente elusive della complessità del problema.

lo temono. Quello che l'uomo apprezza e praticamente persegue senza riferimento a Dio si dimostra poi, nel processo dell'esperienza effettiva, come bene per se stesso inconsistente.

Le formule che esprimono il principio di retribuzione nel libro dei Proverbi hanno un suono che può apparire effettivamente di sapore mercenario, come per altro accade anche per quelle usate in molti altri testi di genere letterario diverso rispetto alla sapienza. Pensiamo a sentenze come queste:

*Certo non resterà impunito il malvagio,  
ma la discendenza dei giusti si salverà. (11, 21)*

*Gli empi, una volta abbattuti, più non sono,  
ma la casa dei giusti sta salda. (12, 7)*

*Nella casa del giusto c'è abbondanza di beni,  
sulla rendita dell'empio incombe il dissesto. (15, 6)*

*Chi scava una fossa vi cadrà dentro  
e chi rotola una pietra, gli ricadrà addosso. (26, 27)*

Formule come queste riflettono la percezione di una legge effettiva che regge il corso delle cose; soltanto in seconda battuta tale legge è attribuito all'opera sovrana del Dio creatore. Sarebbe tuttavia sbagliato intendere tale legge in senso troppo materiale, quasi si trattasse cioè di legge statisticamente accertabile. Nel decretare vana la speranza dell'empio, l'attenzione del sapiente è rivolta alla qualità sintetica della sua esperienza. Quando si dice della *casa*, per esempio, si deve intendere il casato, dunque la rete dei rapporti umani che più contano, non certo un patrimonio immobiliare. Tale senso appare più trasparente in questa ammonizione:

*Non insidiare, o malvagio, la dimora del giusto,  
non distruggere la sua abitazione,  
perché se il giusto cade sette volte, egli si rialza,  
ma gli empi soccombono nella sventura. (24, 15-16)*

Così inteso, il principio di retribuzione costituisce soltanto una formulazione diversa per la tesi fondamentale della quale già dicevamo: tra il primo momento della vita e il suo compimento effettivo interviene di necessità la mediazione pratica. Tra quei beni conosciuti con sorpresa all'inizio della vita, che soli accendono il desiderio di vivere, e la conoscenza compiuta della loro verità sta di mezzo l'agire umano. Più precisamente, sta alternativamente l'atto della fede oppure il desiderio rapace e mai sazio. L'atto di fede è quello mediante il quale l'uomo riconosce, al di là dei beni stessi, l'iniziativa buona di Dio, sovrana e misteriosa, dalla quale come da sua radice procede la propria vita; tale atto comporta il proposito di corrispondere a quell'iniziativa mediante l'obbedienza ai suoi comandamenti.

Anche per la sapienza antica dunque, quella che si esprime nella forma del proverbio breve, la *torah* è l'istruzione alla quale l'uomo deve affidarsi, per legare gli inizi della vita al suo buon compimento, per sottrarsi dunque all'esperienza deludente di vedere come i primi beni della vita esauriscano in fretta la loro attitudine a nutrire la speranza dell'uomo; soltanto istruito dalla legge l'uomo scorgerà in quei beni il presagio e insieme il pegno sicuro di beni che non verranno mai meno. La sapienza antica non si distanzia in tal senso dalle tradizioni legislative e rispettivamente dalla predicazione profetica.

## Bibliografia

- L. ALONSO SCHÖCKEL - J. VINCEZ LINDEZ, *Proverbi*, Roma 1988;  
M. BERNINI, *Proverbi*, Roma <sup>2</sup>1984;  
A. LELIÈVRE, *La Sagesse des Proverbes. Une leçon de tolérance*, Genève 1993;

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**2. L'inciampo della sofferenza: la vera fede è 'per nulla' (Giobbe)****La sapienza critica**

La ricerca sapienziale comincia dalle questioni di dettaglio, ma è destinata in fretta a cimentarsi con le questioni più radicali della vita. Comincia a chiedersi che cosa conviene fare all'uomo in questa o in quell'altra circostanza, ma giunge in fretta alla domanda se in genere nella vita ci sia davvero qualche cosa che conviene fare, o se per caso non sia meglio per l'uomo non vivere, non essere, e addirittura non essere mai nato.

La ricerca sapienziale raggiunge sempre, e anche abbastanza in fretta, queste domande radicali. E quando raggiunge queste domande le risposte cessano d'essere così fiduciose e sicure come lo erano invece sulle questioni di dettaglio. La parabola della ricerca sapienziale a livello internazionale mostra chiaramente questo andamento: essa comincia dalle ricette per vivere, giunge poi alla professione franca di questa certezza, non esiste alcuna ricetta sicura per vivere.

Quando la ricerca sapienziale giunga a tale dubbio realizza la sua forma critica.

Le esperienze che conducono a questa radicalizzazione della domanda sono diverse. L'esperienza più radicale è quella della morte. Non ogni morte suscita la domanda; quanto meno, non subito ogni morte. Inizialmente propone la domanda radicale soltanto la morte precoce. Il senso di tale esperienza è detto con grande efficacia nelle parole del re Ezechia, giunto alle soglie della morte a metà dei suoi anni:

*Io dicevo: «A metà della mia vita  
me ne vado alle porte degli inferi;  
sono privato del resto dei miei anni».*

*Dicevo: «Non vedrò più il Signore  
sulla terra dei viventi,  
non vedrò più nessuno  
fra gli abitanti di questo mondo.*

*La mia tenda è stata divelta e gettata lontano da me,  
come una tenda di pastori.*

*Come un tessitore hai arrotolato la mia vita,  
mi recidi dall'ordito.*

*In un giorno e una notte mi conduci alla fine». (Is 38, 10-12)*

Dunque, questa morte diventa sfida alla sapienza nel senso ch'essa propone la figura di una vita interrotta quando ancora è tutta proiettata verso un tempo che deve ancora venire.

C'è però anche un'altra prova, assai simile: quella dell'uomo che, ancora giovane, pure vede all'improvviso svanire la ovvia gravitazione della propria vita verso il tempo che deve ancora venire. Ovvìa è quella gravitazione, nel senso che essa si realizza prima ancora che l'uomo possa o debba proporsi l'interrogativo a proposito di quale sia il senso della vita, o addirittura l'interrogativo se ci sia un senso per la vita. Ovvìa quella gravitazione appare fino a che l'età è giovane, la salute assiste, la considerazione e l'affetto di molti intorno accompagnano e incoraggiano nell'avventura della vita.

Può accadere però che, pur quando l'età sia ancora giovane, venga a mancare quella sorta di *siepe* che sola consente di trovare gusto nella vita, di trovare interesse per essa prima ancora di cercarlo. Allora si rende insieme manifesta la precarietà del senso della vita.

Il libro di Giobbe è appunto la risposta a questa figura del dubbio. L'immaginario comune sembra avere trattenuto soltanto la memoria della malattia di Giobbe. In realtà i mali che lo affliggono sono altri, prima che la malattia: la perdita di tutti gli averi, la perdita di tutti gli affetti. Anche nel libro tuttavia è

espressamente riconosciuto che ogni altro male scompare davanti a questo male supremo, quello che tocca l'uomo nella sua pelle:

*«Pelle per pelle; tutto quanto ha, l'uomo è pronto a darlo per la sua vita. Ma stendi un poco la mano e toccalo nell'osso e nella carne e vedrai come ti benedirà in faccia!».*(Gb 2, 4-5)

L'elenco dei mali che colpiscono Giobbe è per un verso 'esagerato' e improbabile, per altro verso soltanto allusivo e simbolico.

Qualunque ne sia la causa, il male essenziale che colpisce Giobbe è quello di non trovare più interesse per la vita; di non poter più contare su quella gravitazione ovvia della vita presente verso il suo domani, che invece nei tempi normali consente di vivere senza porsi troppi interrogativi.

In questa nuova condizione Giobbe dubita del vantaggio della sua vita; non solo, dubita del fatto che la vita sia davvero un vantaggio in generale per ogni uomo. 'Proietta' per così dire la propria condizione su quella di tutti i figli di donna. Questo sembra essere il senso, per esempio, di questo brano:

*Non ha forse un duro lavoro l'uomo sulla terra  
e i suoi giorni non sono come quelli d'un mercenario?  
Come lo schiavo sospira l'ombra  
e come il mercenario aspetta il suo salario,  
così a me son toccati mesi d'illusione  
e notti di dolore mi sono state assegnate.  
Se mi corico dico: «Quando mi alzerò?».  
Si allungano le ombre e sono stanco  
di rigirarmi fino all'alba.*(7, 1-4)

Le situazioni 'estreme' hanno questo singolare potere, di far rendere manifesto il lato meno ovvio e persuasivo delle stesse situazioni 'normali'.

Dunque quando venga meno quella 'siepe', che abitualmente protegge la vita e ovvia voglia umana di vivere, sarà ancora possibile per l'uomo trovare la strada della vita? Questa è una prima enunciazione, possibile e pertinente, del tema del libro di Giobbe. Così formulato il tema trova riscontro in quella letteratura sapienziale internazionale, alla quale appartiene la stessa figura di Giobbe.

## I 'precursori' di Giobbe

Giobbe infatti è un personaggio leggendario che appartiene alla tradizione internazionale della sapienza. Nella Bibbia stessa egli è citato altrove, nel libro di Ezechiele:

*«Figlio dell'uomo, se un paese pecca contro di me e si rende infedele, io stendo la mano sopra di lui e gli tolgo la riserva del pane e gli mando contro la fame e sterminio uomini e bestie; anche se nel paese vivessero questi tre uomini: Noè, Daniele e Giobbe, essi con la loro giustizia salverebbero solo se stessi, dice il Signore Dio.* (Ez 14, 13s)

Dunque, insieme a Noè e Daniele Giobbe è ricordato quale figura del giusto, e del giusto solitario, del giusto che in mezzo al suo popolo appare sempre come un'eccezione. Il ricordo di Giobbe nel libro di Ezechiele, così come quello di Daniele, non si riferisce al libro biblico omologo, che probabilmente non esisteva ancora. Si riferisce invece a questa figura leggendaria, che non è figura di un ebreo; egli è definito espressamente come *il più grande fra tutti i figli d'oriente* (1, 3); l'espressione 'oriente' designa insieme Edom e l'Arabia.

Riscontro di questo fatto che si tratta di personaggio leggendario e non appartenente ad Israele è il fatto che Dio nel libro non sia mai chiamato con il nome proprio, Jahvè (c'è soltanto un'eccezione, 12, 9), ma con nomi comuni: El, Eloah, Shaddai .

Al di là del personaggio, la questione affrontata, quella del giusto che soffre, trova diversi precedenti nelle letterature sapienziali internazionali<sup>6</sup>:

<sup>6</sup> Si possono vedere le indicazioni essenziali nell'Introduzione di L. ALONSO SCHÖCKEL - J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Borla, Roma 1985, pp. 19-37 ('I precursori di Giobbe).



a) *Il dialogo di un disperato con la propria anima*, opera egiziana che risale a oltre 2000 anni a. C.; quest'uomo vorrebbe darsi la morte, ma la sua anima lo trattiene invocando una ragione di fondo: se compisse quel gesto, egli si priverebbe di degni riti funebri; avrebbe infatti tradito il patto di alleanza che lo lega ai suoi fratelli. Leggiamo in questo libro espressioni assai vicine a quelle del libro biblico, anche se è esclusa da tutti gli studiosi una diretta dipendenza letteraria. Per esempio, il disperato descrive la morte come *il luogo di riposo per un ammalato, un uscire all'aria aperta dopo essere stato chiuso*; Giobbe rimpiange di non essere morto subito alla nascita, dicendo: *ora giacerei tranquillo, dormirei e avrei pace* (3, 13); certo però Giobbe non ipotizza mai il suicidio.

b) *Lamentazione di un uomo al suo dio* (detto anche *Giobbe sumerico*), posseduto soltanto in frammenti, anch'esso risalente a circa il 2000 a. C.; il lamento del giusto accusato senza ragione si conclude con il riconoscimento che non è possibile all'uomo la certezza assoluta della propria giustizia, e che comunque non è a lui possibile cercare altro aiuto che quello del Dio che egli pure non comprende.

c) *Voglio lodare il Signore della sapienza*, accadico, anch'esso posseduto solo frammentariamente; riferisce della guarigione di Marduk, dopo una malattia accompagnata da molte fantasie di persecuzione; esprime il messaggio della incomprendibilità dell'opera di Dio: *Ciò che a uno sembra bene, può offendere il dio; ciò che ad uno appare disprezzabile, riesce invece gradito al dio. Chi può conoscere la volontà degli dei del cielo?*

d) *Teodicea babilonese* (detta anche *Dialogo di un sofferente con il suo amico*), di difficile datazione, in ogni caso tra il 1400 e l'800 a. C. Il genere è decisamente più 'filosofico' e non mitologico; il punto di contatto con Giobbe è il fatto che l'amico, parlando con il sofferente, diventa progressivamente duro, ostile e fastidioso, a misura in cui le ragioni del sofferente fanno traballare le sue certezze.

Proprio il confronto con questi testi antichi mette in evidenza la singolarità del Giobbe biblico. La questione proposta dalla sofferenza del giusto conosce qui un radicale spostamento di baricentro. Non si cerca alla fine una spiegazione della sofferenza, ché anzi sotto tale profilo il tentativo degli amici di spiegare sono condannato da Dio stesso; la domanda sul senso della sofferenza è certo ripresa, ma per essere alla fine ripudiata. La domanda radicale è invece l'altra: è possibile ancora la fede, quando venga meno quella siepe di conforto che sola sembra rendere praticabile la via della vita nelle condizioni normali? E la risposta è che sì, è possibile la fede *per nulla*; che anzi solo quando essa è *per nulla* si tratta di fede vera. Questa appunto è *la tesi del libro*.

Essa è esposta attraverso una complessa macchina narrativa.

## La struttura del Libro

**a) La cornice narrativa (cc. 1-2):** Giobbe, ricco onorato e giusto, è oggetto di orgoglio per Dio; ma *satana*, uno dei *figli di Dio* che assolve nella corte celeste al compito di pubblico ministero, esprime il sospetto che l'orgoglio di Dio sia mal riposto; Giobbe *non teme Dio per nulla*, ma solo perché ci trova un vantaggio; se Dio toglierà a Giobbe la siepe di conforto, vedrà come egli *lo benedirà in faccia*. Dio consente a che satana tolga la siepe a Giobbe, e per due volte Giobbe conferma la sua fede:

*Nudo uscii dal seno di mia madre,  
e nudo vi ritornerò.  
Il Signore ha dato, il Signore ha tolto,  
sia benedetto il nome del Signore!* (1, 21)

*Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?* (2, 10)

La seconda sentenza è pronunciata in risposta alla moglie, la quale, irridendo alla pazienza del marito, parla effettivamente quella lingua che satana sospetta debba essere alla fine la lingua stessa di Giobbe: *sua moglie disse: «Rimani ancor fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori!»* (2, 9).



La sezione narrativa apre all'incontro con gli amici: essi vengono *a consolarlo*; ma giunti presso di lui *si misero a piangere; per sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolse una parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore* (2, 12s).

**b) Una grande interpolazione: il dibattito con gli amici (cc. 3-27):** Rompe dunque il lungo silenzio Giobbe stesso. Egli *aprì la bocca e maledisse il suo giorno*, quello della nascita, addirittura quello della sua concezione, e più in generale ogni giorno della sua vita. Tale maledizione di Giobbe fa traballare le fondamenta del mondo. Gli amici prendono allora la parola, quasi e rimettere i piedi le certezze sulle quali è appoggiata la loro vita e la vita di tutti. Parlano a turno, successivamente, per tre giri; le loro parole attingono ai materiali comuni della tradizione sapienziale di Israele.

Il messaggio che esprimono è fondamentalmente questo: Giobbe deve invocare il suo Dio e certo conoscerà ancora i giorni del conforto. Nella successione dei discorsi però, a motivo della resistenza di Giobbe, si produce una progressiva accentuazione dell'accusa degli amici nei suoi confronti: se Giobbe soffre, certo è a motivo della sua colpa. Giobbe infatti risponde ogni volta ad ogni singolo amico; rifiuta l'idea che la sua sofferenza possa avere giustificazione nel suo peccato, e pretende che Dio stesso gli dia risposta.

**c) Intermezzo (c. 28):** la sapienza non è bene che l'uomo possa trovare sulla terra; essa è nascosta nel segreto di Dio, e l'uomo può conoscerla soltanto obbedendo: *Ecco, temere Dio, questo è sapienza e schivare il male, questo è intelligenza* (28, 28)

**d) La suprema rogatoria di Giobbe (cc. 29-31):** Giobbe ricorda i giorni felici passati, descrive la sua miseria presente, protesta la sua innocenza con un esame di coscienza che è il più esigente di tutto l'Antico Testamento.

**e) I discorsi di Eliu (cc. 32-37):** costituiscono un enigma; chi interviene, *acceso di sdegno contro Giobbe, perché pretendeva di aver ragione contro Dio*, è personaggio che non si capisce da dove salti fuori; manca ogni riferimento a lui anche nella conclusione del libro. Molti autori ritengono questi capitoli aggiunti in un momento successivo.

**f) I discorsi di Jahvè e la confessione di Giobbe (cc. 38,1 - 42,6):** rispondendo finalmente all'invocazione di Giobbe, Jahvè (questa volta si tratta proprio di Lui, ma non è fatto riferimento a Mosè e ai benefici di Dio nella storia della salvezza) richiama l'attenzione di lui sul mistero della creazione e lo accusa di *oscurare il consiglio con parole insipienti*; Giobbe confessa la propria stoltezza:

*Mi metto la mano sulla bocca.  
Ho parlato una volta, ma non replicherò.  
ho parlato due volte, ma non continuerò.* (40, 4s)

*Ho esposto dunque senza discernimento  
cose troppo superiori a me, che io non comprendo.  
Io ti conoscevo per sentito dire,  
ma ora i miei occhi ti vedono.  
Perciò mi ricredo  
e ne provo pentimento sopra polvere e cenere.* (42, 3.5s)

**g) Conclusione narrativa (42, 7-16):** rimprovero di Jahvè agli amici di Giobbe: *non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe* (42, 7); restaurazione di Giobbe nei suoi beni.

## Protesta e invocazione di Jahvè

L'originalità del libro di Giobbe rispetto ai suoi modelli orientali è certo nell'ostinazione con la quale qui il giusto interroga Dio. Giobbe maledice la vita, certo, e in questo ha significativi precedenti in quella letteratura; ma insieme chiede ragione di tale sua condizione a Colui che la vita gli ha dato, e della cui presenza mai dubita. Egli *protesta* l'assurdità di queste sofferenze, e quindi *accusa* Dio che lo ha privato del suo diritto e gli ha amareggiato l'animo (*cf* 27, 2). Pretende in ogni modo una spiegazione da Lui.

Già questa circostanza indica con chiarezza come la questione più generale della sofferenza del giusto nell'ottica del libro diventi la questione della fedeltà di Dio, dell'effettiva praticabilità di un'alleanza con Lui, e non invece riduttivamente quella della praticabilità della vita. In tal senso, già qui si deve dire che la questione è la possibilità della fede, a fronte di un'esperienza estrema come quella che Giobbe sta vivendo.

Davvero Giobbe protesta e accusa il suo Dio? oppure soltanto chiede spiegazione? La distinzione è assai sottile, e tuttavia imprescindibile. E' infatti la differenza che divide l'atteggiamento arrogante dell'uomo che, premuto dal peso di una vita divenuta per lui ormai soltanto ingrata, presume di giudicare il suo Dio, dall'atteggiamento dell'uomo che invece mantiene viva un'attesa, dunque anche una fiducia nel suo Dio; proprio per questo egli chiede una spiegazione. Il primo atteggiamento è da riprovarsi, il secondo è legittimo, e anzi addirittura devoto.

La lettura immediata dei testi pare deporre ora per l'una ora per l'altra delle due interpretazioni dell'atteggiamento di Giobbe.

(a) Nel primo senso, quello dunque della *protesta*, parlano anzitutto i molti testi, e assai crudi, nei quali Giobbe denuncia l'arbitrio ingiustificato e addirittura crudele del modo di fare di Dio:

*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.  
I suoi arcieri mi circondano;  
mi trafigge i fianchi senza pietà,  
versa a terra il mio fiele,  
mi apre ferita su ferita,  
mi si avventa contro come un guerriero. (16, 7-15; cf anche 10, 3-7: 14, 18-22)*

Nel medesimo senso parlano anche i molti testi nei quali Giobbe dichiara che con Dio è semplicemente impossibile discutere:

*Se uno volesse disputare con lui,  
non gli risponderebbe una volta su mille.*

*Ecco, mi passa vicino e non lo vedo,  
se ne va e di lui non m'accorgo.  
Se rapisce qualcosa, chi lo può impedire?  
Chi gli può dire: «Che fai?».*

*Se io lo invocassi e mi rispondesse,  
non crederei che voglia ascoltare la mia voce. (9, 3.11s.16)*

(b) Nel secondo senso invece - quello per il quale Giobbe invoca Dio e non pronuncia invece una sentenza nei suoi confronti - parlano i testi che hanno la forma letteraria dell'*invocazione*. I contenuti di questa invocazione sono vari, addirittura contraddittori.

aa) La forma più ricorrente, che dovrà alla fine essere riconosciuta come la più qualificante, è quella che chiede a Dio di uscire dal suo silenzio, per difendere egli stesso la sua causa. Così è espressa l'invocazione in particolare al culmine dell'appello che Giobbe, deluso dalla consolazione degli amici, rivolge a Dio stesso:

*Oh, avessi uno che mi ascoltasse!  
Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!  
Il documento scritto dal mio avversario  
vorrei certo portarlo sulle mie spalle  
e cingerlo come mio diadema!  
Il numero dei miei passi gli manifesterei*

*e mi presenterei a lui come sovrano. (31, 35-37)*

La richiesta molto assomiglia ad una sorta di sfida (cf 13, 17-22, e soprattutto tutta la sfida finale del cc. 29-31); Giobbe infatti è persuaso della propria innocenza; dunque, se Dio accettasse di discutere con lui, dovrebbe di necessità riconoscere il proprio torto.

bb) Siccome però Giobbe conosce una forma della presenza di Dio - ed è quella presente - che appare soltanto grave e addirittura insostenibile per l'uomo, egli chiede insieme a Dio che si allontani, che volga altrove il suo sguardo, che non continui a spiare l'uomo notte e giorno, portando in tal modo impietosamente alla luce tutte le sue colpe:

*Che è quest'uomo che tu nei fai tanto conto  
e a lui rivolgi la tua attenzione  
e lo scruti ogni mattina  
e ad ogni istante lo metti alla prova?  
Fino a quando da me non toglierai lo sguardo  
e non mi lascerai inghiottire la saliva?  
Se ho peccato, che cosa ti ho fatto,  
o custode dell'uomo?  
Perché m'hai preso a bersaglio  
e ti sono diventato di peso?  
Perché non cancelli il mio peccato  
e non dimentichi la mia iniquità?  
Ben presto giacerò nella polvere,  
mi cercherai, ma più non sarò! (7, 17-21)*

E' questa una seconda forma dell'invocazione. Potremmo riassumere il senso di queste due prime forme dell'invocazione dicendo così: Giobbe invoca la presenza del Dio che parla e addirittura ragiona con l'uomo; invoca invece la distanza del Dio che senza pronunciare parola fa sentire sull'uomo il peso della sua mano. Che è come dire: Giobbe invoca il Dio dell'alleanza e respinge invece il Dio che approfitta dell'inevitabile precarietà dell'uomo stesso. Non si può negare che proprio l'esperienza di tale precarietà costituisca una delle modalità più ovvie, anche se meno vere, del sentimento religioso della vita.

cc) Parlano finalmente in maniera ancor più esplicita la lingua dell'invocazione alcuni testi nei quali Giobbe giunge a addirittura a formulare un positivo desiderio a proposito di quello che Dio potrebbe e dovrebbe fare nei suoi confronti:

*Oh, se tu volessi nascondermi nella tomba,  
occultarmi, finché sarà passata la tua ira,  
fissarmi un termine e poi ricordarti di me!  
Se l'uomo che muore potesse rivivere,  
aspetterei tutti i giorni della mia milizia  
finché arrivi per me l'ora del cambio!  
Mi chiameresti e io risponderei,  
l'opera delle tue mani tu bramaresti. (14, 13-15)*

Le diverse forme dell'invocazione di Giobbe, e più in radice l'incerto oscillare del suo discorso tra l'accusa e l'invocazione, non sono *ordinati* dal redattore del libro; tanto meno a proposito di essi si esprime un apprezzamento articolato, che distingua in che cosa Giobbe dica il vero e in che cosa invece sbagli. Tanto meno è tentato un tale discernimento a proposito delle parole degli amici; soltanto una lettura faziosa ed armonistica può intendere quelle parole quasi fossero sistematicamente false. In molti casi esse esprimono punti di vista che, largamente convalidati dalle tradizioni sapienziali precedenti, appaiono in un modo o nell'altro irrinunciabili. Il discernimento del vero e del falso, se pure è possibile, potrà prodursi soltanto alla luce della risoluzione finale del dramma.

**Quale nesso tra colpa e sofferenza?**

Appunto questo è il tema essenziale che la risoluzione propone, la relazione tra cioè tra colpa e sofferenza. La risoluzione appare a prima vista contraddittoria:

a) per un primo lato esprime un'approvazione di Giobbe da parte di Dio, ma formulata - per così dire - 'alle spalle'; di fronte ai suoi amici e non di fronte a lui; l'approvazione è inoltre espressa in forma relativa, mediante il confronto cioè tra loro e Giobbe stesso (*non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe*, 42, 7);

b) per altro lato, e anzi prima di tutto, esprime una censura di Giobbe nel espressa da Dio nel quadro del confronto diretto con lui:

*Oseresti proprio cancellare il mio giudizio  
e farmi torto per avere tu ragione?* (40, 8)

La discriminante più precisa tra Giobbe e gli amici si produce esattamente a proposito del sottile nesso tra sofferenza e colpa. Tale nesso è comunemente affermato dalla tradizione sapienziale, come da tutte le tradizioni della fede, legislative e profetiche. Non si può certo affermare che un tale nesso nel libro di Giobbe sia semplicemente sciolto, attribuendone la difesa agli amici per poi concludere alla sua condanna.

a) Il nesso è invece riconosciuto dallo stesso Giobbe, in vari modi. Egli confessa soprattutto che la ragione della propria obiettiva debolezza a fronte della 'prepotenza' di Dio è strettamente legata alla colpa, dalla quale nessun uomo può radicalmente emanciparsi. Ogni uomo è colpevole, o quanto meno *immondo*, ineluttabilmente impastato di fango (14, 2-4): su questo Giobbe è d'accordo con gli amici. Egli invoca poi più volte il perdono, o meglio quella 'distrazione' di Dio da un'attenzione ossessiva e tanto innaturale alla colpa dell'uomo di cui sopra si diceva; di fronte ad una tale attenzione nessun uomo potrebbe salvarsi (14, 5s).

b) E tuttavia il nesso tra colpa e sofferenza sotto altri profili viene negato da Giobbe. Egli qualifica le proprie colpe come soltanto *giovani*, e dunque veniali, in qualche modo inevitabili; per riguardo ad esse è assolutamente sproporzionato che Dio prenda provvedimenti così severi (*cf* 7, 20-21; 13, 25-27). Ancora, egli dice che la differenza tra colpa e innocenza è tale da non poter essere tenuta ferma mediante le povere risorse delle quali l'uomo dispone; questa verità appare strettamente connessa alla precedente, o addirittura dev'essere intesa come un'altra formulazione della stessa:

*Se sono colpevole,  
perché affaticarmi invano?  
Anche se mi lavassi con la neve  
e pulissi con la soda le mie mani,  
allora tu mi tufferesti in un pantano  
e in orrore mi avrebbero le mie vesti.  
Poiché non è uomo come me,  
che io possa rispondergli:  
«Presentiamoci alla pari in giudizio».  
Non c'è fra noi due un arbitro  
che ponga la mano su noi due.* (9, 29-33)

I ripetuti riconoscimenti di una colpa che è per così dire inevitabile non possono essere dimenticati, per intendere bene la stessa protesta, franca e ripetuta, di 'assoluta' innocenza da parte di Giobbe (vedi soprattutto 23, 10-12; 27, 2-6; e il c. 31).

Come interpretare una tale protesta? Come il rifiuto - così si dice solitamente - della proporzione tra le sfuggenti e imprecise colpe nascoste e una sofferenza tanto grande come quella che addirittura azzerava ogni gusto per la vita. Più radicalmente, la protesta dev'essere intesa come rifiuto di quel genere di nesso tra colpa e sofferenza che propongono gli amici. Tale genere non si lascia ridurre ad un'unica immagine, né ad un univoco concetto.

Per un primo lato esso è affermato mediante le note e lise formule della sapienza convenzionale (vedi 4, 7); esse dovrebbero indurre Giobbe stesso a ricercare la colpa passata (*cf* 22, 4-11), a interrogare a

tale riguardo la sapienza nascosta di Dio, a confidare quindi umilmente nel condono almeno parziale della colpa (11, 4-8). In tal senso il nesso è inteso nel senso mercenario.

Per altro e più sottile lato invece il nesso in questione è inteso dinamicamente: non come nesso retrospettivo tra sofferenza di oggi e colpe passate, ma come nesso che nascerebbe nel caso in cui Giobbe si ostinasse a ribellarsi alla sua condizione, invece di accettare l'oggettivo compito di conversione che essa propone (cf 5, 8ss.17ss; tutto il c. 8; 11, 13-19; 22, 21-30).

Le affermazioni degli amici<sup>7</sup> non possono essere sbrigativamente liquidate come semplicemente false. Più che false in generale, sono false sulla loro bocca; false nel momento in cui intendono valere quali parole di consolazione che indicherebbero a Giobbe una praticabile via di speranza. Giobbe stesso, con formula incisiva, afferma l'audace principio, di sacrosanta verità, che dice: *A chi è sfinito è dovuta pietà dagli amici, anche se ha abbandonato il timore di Dio* (6, 14). Qui come in molti testi dei salmi (cf Sal 31, 12; 88, 9.19), gli amici si trasformano in nemici, esattamente a motivo della loro intempestiva preoccupazione di difendersi da quel suono minaccioso ed eversivo, che la voce dell'uomo sfinito facilmente assume ai loro orecchi.

La ragione di Giobbe contro gli amici sta nel suo riconoscimento che non c'è alcuna verità in generale, che si possa presumere come ormai sufficientemente attestata dall'esperienza a tutti accessibile, la quale possa venire in soccorso di chi veda come esaurite le ragioni per vivere. Ad un tale uomo può dare risposta soltanto Dio stesso, quand'Egli potesse essere da capo incontrato come Dio vivo, che non ha esaurito la sua misericordia.

La fedeltà di Dio alla causa della vita del giusto è sicura, e tuttavia è insieme nascosta. Il giusto potrà conoscerla soltanto a prezzo di credere senza ancora vedere, di attendere dunque che essa sempre da capo si manifesti. Tale fedeltà di Dio, fin dall'inizio sicura, non potrà essere conosciuta da Giobbe stesso, se non a prezzo di una fede che assuma i tratti del *temere Dio per nulla*.

*Satana rispose al Signore e disse: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non hai forse messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e il suo bestiame abbonda di terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia!»* (1, 9-11)

Appunto in questa sfida di *satana* è da riconoscere la formulazione più radicale della questione affrontata in tutto il libro. Esso parla della sofferenza del giusto e della ostruzione quasi insuperabile che essa sembra porre sul cammino della vita. Tale sofferenza mette in forse la sapienza corrente sollevando interrogativi quasi insolubili. L'intento del libro non è quello di dare una nuova e più convincente risposta agli interrogativi circa il senso della sofferenza; quando la risposta di Dio a Giobbe sia considerata in tale ottica, essa appare del tutto deludente; non vi si dà alcuna risposta a quella sfida che Giobbe rivolge a Dio invitandolo a giustificarsi. L'intento del libro è invece quello di richiamare l'uomo alla verità radicale della fede, che è insieme la verità radicale della «giustizia» di Giobbe stesso.

Tale verità consiste appunto nel *temere Dio per nulla*; nel mantenere cioè ferma la fede in lui anche nel momento in cui viene meno ogni 'evidenza' della sua misericordia. Ogni 'evidenza' - s'intende - che abbia la consistenza della «sieve» originariamente posta da Dio stesso a presidio della vita dell'uomo; oppure, detto in linguaggio meno traslato, ogni 'evidenza' che abbia la consistenza di quell'anticipazione gratuita e persuasiva dei beni da parte di Dio, che pure costituiva la condizione originaria in forza della quale soltanto si apriva per l'uomo il cammino della «vita».

Dio risponde all'*invocazione* di Giobbe, non risponde invece in alcun modo alla sua *sfiga*, dunque non si difende nei confronti delle sue accuse. Piuttosto, sfida a sua volta Giobbe. Così interpretiamo la proposta che gli fa di prendere lui stesso in mano le redini del mondo, a governarlo al suo posto, a mettere in tal modo a frutto quella sicura e illimitata conoscenza della «giustizia», che egli evidentemente presume di avere, se può addirittura esprimere il desiderio di discutere con Dio circa il modo di governare il mondo. Dio

<sup>7</sup>Per altro, come spesso rilevato, espresse in forma assai stereotipa, facendo largo uso di tradizioni già sedimentate, giustapposte senza eccessiva preoccupazione dei nessi logici e soprattutto della plausibilità psicologica; il dialogo tra Giobbe e i suoi amici non è un «romanzo», e i personaggi non hanno un'identità psicologica apprezzabile.

dunque rifiuta la sfida, risponde invece all'invocazione, quella s'intende che Giobbe esprime d'averne un Dio che parli da sé stesso, e non affidi invece la sua risposta ad avvocati tanto inattendibili.

Giobbe alla fine confessa: *Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono* (42, 5). Pare strana e poco plausibile una tale dichiarazione; come può Giobbe affermare *i miei occhi ti vedono*, quando invece da Dio soltanto ode parole, e parole che perentoriamente ne proclamano la non conoscibilità? In realtà, non parole Giobbe ha udito da Dio; le scritte che il libro mette sulla bocca di Jahvè - un sofisticato esercizio retorico a proposito degli aspetti sorprendenti e insondabili del grande spettacolo cosmico - costituiscono soltanto la superficie di un'esperienza di 'visione'. L'esperienza di cui si dice è quella che riporta l'uomo alla meraviglia attonita di fronte al mistero della vita. Appunto in forza di tale meraviglia dall'origine l'uomo ha vissuto; soltanto illusione era quella che presumeva di sostituire la meraviglia con discorsi «sapianti», capaci di 'legare' la verità e in qualche modo assicurarla alla sicura competenza dell'uomo. A procedere da questa meraviglia l'uomo può e deve decidere, realizzare cioè una fede che ai suoi inizi non è certo *per nulla*, e tuttavia alla fine deve diventare *per nulla* per essere davvero fede. *Per nulla*, nel senso che essa deve riconoscere la sovranità di Dio, e rimanere quindi in attesa fiduciosa della sicura e insieme non immaginabile rivelazione della sua fedeltà.



Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**3. L'inganno del tempo: la sapienza vera sta nell'attimo (Qoèlet)****Qoèlet e Giobbe, due diverse figure della 'sapienza critica'**

Come Quello di Giobbe, anche il libro del Qoèlet si colloca sullo sfondo della cosiddetta 'sapienza critica', quella tutta polarizzata intorno alle questioni radicali che paiono mettere in questione alla radice la praticabilità stessa del mestiere di vivere.

Per molti aspetti, esso appare addirittura ancor più radicale e sconvolgente del libro di Giobbe, se possibile, nella confutazione delle certezze ingenuie della cosiddetta sapienza convenzionale. Tra i due libri è possibile riconoscere in tal senso aspetti di convergenza obiettiva, che giustificano appunto l'attribuzione dell'uno e dell'altro al genere della sapienza critica. Si tratta però di aspetti abbastanza estrinseci, che non possono nascondere la radicale differenza di genere.

(a) L'aspetto di convergenza fondamentale è detto facilmente: l'uno e l'altro negano che l'uomo non possa capire l'agire di Dio e decifrarne le leggi. Il che equivale a dire che all'uomo non è in alcun modo possibile raggiungere la sapienza, la conoscenza della *via della vita*. Citiamo subito uno dei passi più significativi - è anche il primo che ricorre nel libro - nel quale viene espresso questo giudizio iconoclasta nei confronti della sapienza:

*Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento, perché 'molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore' (1, 17-18)*

La negazione del valore della sapienza giustifica la classificazione paradossale dei due libri come manifesti dell'anti/sapienza. Paradossale, perché pare contraddittoria l'idea di un *libro sapienziale* che è *contro la sapienza*. La qualifica dei due come sapienziali è giustificata perché essi effettivamente procedono dal quel genere di interrogativi che sono tipici della ricerca sapienziale; la tesi che essi sostengono tuttavia è appunto quella che nega che la sapienza vera appartenga alle possibilità umane.

Anche per ciò che si riferisce precisamente a tale negazione occorre per altro rilevare una profonda diversità del linguaggio usato dai due, e della stessa identità della falsa sapienza presa di mira.

i) Per un primo aspetto, mancano in Qoèlet quei toni aspri di polemica nei confronti della sapienza convenzionale di Israele che invece costituiscono un ingrediente decisivo del libro di Giobbe, che trova espressione soprattutto nella forma del dialogo con gli amici. Della sapienza convenzionale Qoèlet dice anche bene:

*Mi sono accorto che il vantaggio della sapienza sulla stoltezza è il vantaggio della luce sulle tenebre: Il saggio ha gli occhi in fronte, ma lo stolto cammina nel buio. (2, 13-14<sup>a</sup>)*

E tuttavia egli subito aggiunge:

*Ma so anche che un'unica sorte è riservata a tutt'e due. (v. 14<sup>b</sup>)*

Quale sia poi più precisamente l'immagine della sapienza convenzionale alla quale viene fatto qui riferimento è però questione che dovrà essere ripresa e chiarita; proprio da un tale chiarimento dipende per larga parte la comprensione sintetica del libro.

ii) In rapporto a questo primo aspetto della differenza tra Qoèlet e Giobbe, è l'altro: a lui non interessa trovare una forma superiore di sapienza; non mette in questione il diritto di quella che convenzionalmente viene chiamata 'sapienza' a portare questo nome. Semplicemente dice che essa non serve. S'intende, non serve in vista di quello che più conta, di quello che era lo scopo originario della ricerca

dei saggi, quello cioè di guidare l'uomo sulla via della vita ed evitargli così d'essere come travolto dal carattere imprevedibile degli eventi.

Il destino d'essere travolto dai tempi e dagli eventi, che non sono in alcun modo governabili, pare all'autore destino inevitabile per ogni uomo: *il tempo e il caso raggiungono tutti* (9, 11), egli sentenzia. Segnaliamo subito l'intervento di questa categoria del *tempo*, che - come vedremo - ha un rilievo cruciale nella riflessione del libro. Che diritto ha dunque di chiamarsi ancora sapienza quella che è così chiamata, se essa non conosce la via della vita? Qoèlet nega che la sapienza possa tanto; ma non si occupa della difficoltà che deriva da questa negazione.

(b) Questa ultima osservazione ci introduce alla individuazione del tratto più appariscente di differenza tra Giobbe e Qoèlet. Essa è resa manifesta anzitutto dalla forma letteraria dei due libri, che per altro non è solo letteraria, ma di pensiero, o meglio ancora di atteggiamento spirituale.

Il libro del Qoèlet è libro per la gran parte in prosa, ed è soprattutto libro assai prosastico e povero dal punto di vista del lessico e delle immagini; il libro di Giobbe è invece libro in gran parte in forma poetica, dal punto di vista dell'immaginario e del lessico usato assai ricco.

Qoèlet soprattutto *osserva e riflette*; Giobbe invece, come s'è visto, soprattutto *si lamenta* e insieme *invoca*.

Qoèlet ragiona, Giobbe invece si appassiona.

Qoèlet ha gli occhi rivolti all'universo, registra fatti e trae inesorabili conclusioni, manca quasi del tutto il riferimento alla causa della sua vita personale; anche i riferimenti che ci sono, sono stereotipi e non corrispondono a momenti di esperienza personale effettiva. Giobbe invece difende con passione la propria causa.

Quello del Qoèlet è un libro sorprendentemente freddo, distaccato e laconico; quello di Giobbe è invece un libro caldo, addirittura rovente.

Sotto tale profilo possiamo riconoscere in Qoèlet la realizzazione più conseguente e radicale - e certo anche sorprendente - di un tratto che per altro in radice è caratteristico di tutta la letteratura sapienziale. Abbiamo accennato ad esso. La sapienza osserva e non prescrive, informa e non esorta.

A questo tratto del libro è da riferire anche quest'altra caratteristica: almeno ad una prima lettura Qoèlet appare come un libro sentenzioso e senza unità sistematica; è difficile individuare in esso un'architettura ordinata. Qualcuno ha voluto contare le sentenze: 37, o forse solo 27 (Galling). Si tratta di sentenze che certo non hanno la consistenza estremamente concisa del proverbio; sono più articolate e argomentate; e tuttavia ciascuna di esse appare come conclusa in se stessa. Mentre nel libro di Giobbe ogni sentenza singola è tenuta in mora dal 'dramma', dalla costruzione di una vicenda che appare come affrettata verso la sua conclusione.

La differenza con Giobbe è brutale: manca ogni slancio verso Dio, sia pure aggressivo, una qualsiasi rivolta contro una relazione tra Dio e l'uomo che non ha più niente in comune con quanto aveva sperimentato Israele nei tempi precedenti. La domanda che Giobbe pone, 'Questo Dio è ancora il mio Dio?', Qoèlet non la pone più.<sup>8</sup>

Le differenze tra i due libri, che la lettura facilmente rileva stando anche solo alla superficie letteraria del testo, sono il riflesso non tanto e comunque non subito di una presunta differenza di dottrina, quanto invece di un'originaria differenza di interessi. L'accostamento di Qoèlet a Giobbe sotto il denominatore comune della 'sapienza critica' appare in tal senso abbastanza formale ed estrinseco, comandato da prospettive pregiudiziali estrinseche, e in ogni caso tale da consentire scarsi guadagni sotto il profilo dell'interpretazione. Per una pertinente interpretazione di questo sorprendente libretto, è ovviamente indispensabile precisare anzitutto quale sia l'interrogativo che sta alla sua origine.

## **L'autore: identità simbolica e suo significato**

Alla forma fredda del libro - quella della registrazione laconica delle leggi della vicenda umana - concorre il fatto che Qoèlet è il libro del saggio solo. Manca ogni dialogo. Proprio perché manca dialogo,

<sup>8</sup>G. VON RAD, *La sapienza d'Israele*, p. 210.

sembra alla fine mancare anche il soggetto. La voce che proclama appare come voce da fuori campo; come voce che dice di una vita alla quale la voce stessa non partecipa; come voce dunque senza soggetto.

L'autore certo intende presentare se stesso addirittura come Salomone: così è detto espressamente nel titolo stesso: *Parole di Qoèlet, figlio di Davide, re di Gerusalemme* (1, 1). Il nome *Qoèlet* si può tradurre come [uomo o presidente] dell'assemblea; esso interpreta sotto tale profilo l'altra qualifica, *re di Gerusalemme*. Poi più esplicitamente, descrivendo il senso sintetico della sua impresa, l'autore si descrive così:

*Io, Qoèlet, sono stato re d'Israele in Gerusalemme. Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. E' questa una occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa fatichino. Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento.*(1, 12-14)

*Pensavo e dicevo fra me: «Ecco, io ho avuto una sapienza superiore e più vasta di quella che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme. La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza». Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento...*(1, 16-17)

L'identificazione con Salomone è chiaramente una finzione letteraria. E' una finzione audace: insinua infatti la tesi che la verità della sapienza - di ciò che Salomone stesso cercava e anche trovava - sarebbe proprio quanto qui è detto. Non è eccessiva tale pretesa? La questione così proposta equivale in sostanza all'altra: come è possibile che un libro all'apparenza almeno tanto freddo e cinico sia entrato nella tradizione della sapienza biblica? O addirittura: come è possibile che questo libro sia inteso come una testimonianza di fede?

La finzione letteraria è al servizio dell'intendimento obiettivo del libro. Il Salomone immaginario, che per un lato già *molto ha curato la sapienza e la scienza*, che in tal senso può considerarsi come rappresentante autorevole di quanto già la sapienza ha accertato, per altro lato decide *di conoscere la sapienza e la scienza; come anche la stoltezza e la follia*; la formula presa alla lettera appare strana e di difficile decifrazione. Il suo senso è quello di prospettare appunto una rimessa in questione globale di quella che pure in prima battuta appare come sapienza indiscussa.

Il fattore che scatena tale rimessa in questione della sapienza non è la sofferenza, e quindi la frustrazione violenta che essa oppone alla spontanea voglia di vivere; l'autore non è un uomo ferito nella *carne*, come Giobbe. Ha invece tutto quello che un uomo può spontaneamente desiderare: ha risorse materiali e anche *una sapienza superiore e più vasta di quella che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme* (2, 16). E tuttavia il molto che ha non basta a dare risposta al suo desiderio. Di quello che ha - delle ricchezze e della sapienza - decide di servirsi per un **grandioso esperimento**, volto ad accertare *che cosa convenga agli uomini compiere sotto il cielo, nei giorni contati della loro vita* (2,3); e più radicalmente se poi davvero c'è per l'uomo *qualche vantaggio sotto il sole* (2,11). Il senso di tale ricerca dovrà certo essere ulteriormente chiarito.

In ogni caso subito diciamo che l'esperimento fallisce. La conclusione sarà di carattere per così dire 'regressivo': non conviene intraprendere esperimenti tanto grandiosi, occorre invece stare a quello che la vita offre nell'attimo, momento per momento. La conclusione può essere detta - è di fatto detta - anche in questa altra forma>; occorre credere, o meglio *temere Jahvè*. Dunque, la conclusione è ancora una volta quella già nota; e tuttavia la figura della fede, alla quale occorre rivolgersi per trovare la via della vita, al seguito di tale peripezia appare altra, o quanto meno appare determinata in profili nuovi rispetto a quelli noti.

Merita venga subito segnalato esplicitamente un rischio consistente a cui è esposto l'interprete contemporaneo del libro; lo facciamo ricorrendo alle parole di un interprete illustre, G. Von Rad. Questo lettore, egli dice:

.... si sente in effetti così immediatamente messo in causa e confermato nel proprio sentimento vitale della malinconia di Qoèlet che ne rimane quasi interamente conquistato fin dall'inizio. Le affermazioni di Qoèlet gli paiono così evidenti che egli ha la tendenza a considerarle come un passaggio brutale da una sapienza forzata e 'dogmatizzante' ad una visione del mondo ben più realista e più vera. Ma è chiaro che, con un accostamento così parziale, entrano nell'esegesi dei pregiudizi filosofici estranei alla questione, i quali portano a valutazioni problematiche»<sup>9</sup>. Meglio che di pregiudizi *filosofici*, noi preferiamo parlare di pregiudizi genericamente *culturali*, connessi cioè

<sup>9</sup>G. VON RAD, *op. cit.*, p. 209.

alla qualità della cultura antropologica che è caratteristica della nostra epoca. Pensiamo in particolare a quel singolare e improbabile pregiudizio in forza del quale nel dubbio ci sarebbe sempre e comunque più verità, e anche più dignità, di quanta non ce ne sia nella certezza<sup>10</sup>.

Il problema affrontato da Qoèlet non può dunque essere troppo affrettatamente individuato a procedere dalle forme della risonanza spirituale che la lettura delle singole formule usate nel libro suscita nel lettore moderno. Appare a priori 'improbabile' ch'esso possa essere quello proposto dall'esperienza esistenziale del *non senso*; un'esperienza che, nel suo carattere atmosferico e troppo indifferenziato, pare troppo 'moderna'. Non mancano certo singole espressioni che si prestano ad un'interpretazione come questa. Pensiamo anzi tutto al famoso *vanitas vanitatum*; poi anche ad espressioni del tipo: *Sono giunto al punto di disperare in cuor mio per tutta la fatica che avevo durato sotto il sole* (2, 20). Esse si prestano all'interpretazione in questione - così ci sembra - soltanto perché quell'esperienza atmosferica il lettore del Qoèlet l'ha ormai nel sangue. Ma nel libro mai viene espresso un dubbio a proposito di Dio e del suo governo su tutti gli eventi della vita umana; neppure si discute della pertinenza dei criteri con i quali Egli governa le cose umane; solo si dice che essi sono assolutamente sconosciuti.

L'abuso di letture incautamente attualizzanti è fin troppo facile e frequente. Quale sia poi il vero interrogativo affrontato da Qoèlet, è domanda che affronteremo solo dopo un cenno alla struttura del libro; un cenno solo, perché - come già segnalato - la struttura non ha qui un rilievo così determinante come nel caso di Giobbe.

### Struttura del libro

Titolo		(1, 1)
Prologo	(1, 2-11)	
<b>A/ Prima parte</b>		(1,12 - 6.12)
a) <i>Investigazione analitica</i>		(1,12 - 6,9)
(scandita dal ritornello "tutto è vanità", che si ripete con lievi varianti nove volte: 1, 14.17; 2, 11.17.26; 4, 4.6.16; 6, 9; la sentenza glaciale non ricorre più in seguito nel libro; anche il termine <i>fatica</i> ritorna qui più volte (25), e poco altrove; questa parte è quella più conseguente e perentoria)		
b) <i>Conclusione sintetica</i>		(6, 10-12)
<b>B/ Seconda parte</b>		(7,1 - 11,6)
a) l'uomo non può scoprire <i>quello che conviene fare</i>		(7,1 - 8,17)
b) l'uomo non sa <i>quello che verrà dopo</i>		(9,1 - 11,6)
Poema sulla gioventù e la vecchiaia	(11,7 - 12,8)	
Epilogo	(12, 9-14)	

### La questione centrale: tempo e fatica, l'esperimento

<sup>10</sup>Abbiamo l'impressione che a questa 'patetica' del dubbio non si sottragga l'interpretazione di G. RAVASI, *Qoèlet*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988; «Qoèlet è convinto che l'azione divina è impenetrabile e perciò è improponibile ogni ricerca di senso, ogni consolatoria religiosa e filosofica»; affermazioni come queste ci sembrano insieme ovvie e faziose; non «ogni ricerca di senso» è improponibile per Qoèlet; disperata è soltanto quella ricerca che presume di stabilire in generale il valore di ogni possibile fatica dell'uomo, senza tener conto dei tempi; la «consolatoria» condannata da Qoèlet poi non è quella genericamente «religiosa» - ché anzi come vedremo egli in molti modi invita l'uomo a «godere delle sue opere, perché questa è la sua sorte» (3, 22) - né tanto meno quella «filosofica», che non si vede come potesse conoscere; è invece quella che offerta da una falsa sapienza, della quale l'interprete appunto occorre si premuri di stabilire senza anacronismi la qualità.

Il problema che il sapiente si propone è identificato, in prima approssimazione, dalla *fatica* ('amal). Esso è proposto dalle molte forme dell'agire umano, le quali non hanno in se stesse la loro *ricompensa* (*jitrôn*). In tal senso esse rimandano sempre e di necessità ad un tempo ulteriore, diverso da quello del loro compimento effettivo, nel quale soltanto potranno - eventualmente - trovare la loro *ricompensa*.

Nell'intervallo lungo che separa l'opera dalla sua *ricompensa* si insinua però il dubbio. Con il dubbio, anche il distacco dell'uomo rispetto alla propria opera. Appunto entro lo spazio aperto da tale distacco si iscrive il rischioso *esperimento* che il saggio intende tentare, per realizzare così l'antico progetto della sapienza.

La nozione di *esperimento* è qui usata per sottolineare il disimpegno del saggio nei confronti dell'opera che pure egli stesso momento per momento compie. Disimpegno vuol dire più precisamente sospensione delle attese: di quelle spontanee (o psicologiche, così possiamo qualificarle), così come da quelle raccomandate invece dalla sapienza convenzionale. Il saggio dichiara infatti esplicitamente: *Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia* (1, 17). Il proposito di *conoscere* è da intendere come equivalente a quello di *sperimentare*, appunto. Il progetto ha un'affinità obiettiva con quello di Adamo, di *conoscere il bene e il male*.

L'esperimento simultaneo della sapienza e della follia diviene più chiaro alla luce di quanto si dice poco oltre:

*Ho voluto soddisfare il mio corpo con il vino, con la pretesa di dedicarmi con la mente alla sapienza e di darmi alla follia, finché non scoprissi che cosa convenga agli uomini sotto il cielo, nei giorni contati della loro vita.* (2, 3)

La *follia* è qui rappresentata dal vino; di esso il saggio vuole tentare la conoscenza, ma senza impegno; soltanto il suo corpo assaggerà quella soddisfazione, mentre la mente se ne starà dietro le spalle per giudicare, *con sapienza* appunto. *Non ho negato ai miei occhi nulla di ciò che bramavano, né ho rifiutato alcuna soddisfazione al mio cuore ...* (2, 10); la concessione agli occhi e addirittura al cuore di conoscere questa soddisfazione non dovrebbe comportare, nei propositi, alcuna vera scelta; il valore di questa opera, come quello di tutte le molte altre raccomandate all'uomo dal suo desiderio vago, rimane sospeso ad un esperimento, che la sapienza dovrà poi giudicare.

Il risultato dell'esperimento è appunto quello proclamato dalla sentenza perentoria e gelida, alla quale è legata l'immagine largamente diffusa del libro nel suo insieme: *tutto è vanità, tutto è un correre dietro al vento*.

Si deve riconoscere un nesso obiettivo tra la figura dell'agire umano quale *fatica* da un lato, e la nozione da noi introdotta di *esperimento*<sup>11</sup> dall'altro. La figura della fatica infatti è strettamente legata alla distensione del tempo, che separa l'opera umana dalla sua ricompensa, dall'effettiva e sicura realizzazione del suo vantaggio; appunto tale distensione del tempo predispone la condizione propizia al tentativo - o alla tentazione? - dell'uomo di tenere in sospenso il proprio assenso a quello che pure egli momento per momento di fatto compie, quasi temesse di dover pagare troppo caro un assenso precipitoso. Il tentativo può addirittura apparire come l'espressione più precisa di quella cautela che i sapienti da sempre raccomandano all'uomo; l'uomo agirà, certo, ma senza scommettere su quello che fa, senza legarsi alla propria opera; per decidere, attenderà invece di *conoscere* se e quale vantaggio quell'agire gli porti.

Appunto rivolto a quest'uomo, che sospende l'assenso, che mette alla prova la vita, che immagina di poterne saggiare il peso prima di viverla effettivamente, Qoèlet proclama con formule spietate, ma anche adducendo argomenti difficilmente confutabili: 'guarda che, fino a che continuerai a saggiare la vita in questo modo, tu non potrai scoprire altro che questo, che tutto ha la consistenza deludente di un vapore che svanisce in fretta'.

Nel seguito del libro è più difficile trovare *esperimenti*; si parla invece di molte *esperienze*, di molti casi della vita cioè per i quali offre abbondante documento l'attenzione a ciò che solitamente accade, senza necessità che il sapiente intraprenda nuovi e spericolati esperimenti personali. C'è tuttavia qualcosa che fa

<sup>11</sup>Da noi introdotta, ma ovviamente per esplicitare concettualmente il senso del progetto dell'autore, quale dichiarato in specie nella duplice introduzione di 1, 12-15.16-18, e poi nella sommaria descrizione della realizzazione effettiva del progetto; non mancano nel testo riscontri anche letterari capaci di raccomandare l'utilizzo del concetto di *esperimento*, per esempio: *Io ho detto in cuor mio: 'Vieni, dunque, ti voglio mettere alla prova con la gioia: Gusta il piacere!'* (2, 1<sup>a</sup>).



assomigliare anche questi casi osservati nella vita effettiva ai precedenti *esperimenti*; anche questi casi sono considerati come meri dati di fatto, sono quindi trattati spassionatamente e come dall'alto; il sapiente sospende ogni incauta partecipazione; anche in tal modo egli dimostra di voler 'pesare' la vita prima di viverla, anche così predisporre le condizioni propizie alla definitiva rinuncia a viverla effettivamente.

Non ci deve ingannare a tale proposito; non si deve pensare cioè che qui si tratti di confessione autobiografica. Si tratta invece - ancora una volta - di una sorta di *esperimento*; in tal caso l'esperimento riguarda il pensiero, e conduce alla confutazione di una sapienza della quale si mostra l'assoluta incapacità a nutrire la speranza dell'uomo.

## C'è un alternativa al nichilismo?

La vanità di tutte le fatiche che l'uomo intraprende sotto il sole nei giorni contati della sua vita non deve dunque essere interpretata in maniera troppo precipitosa quasi fosse professione di nichilismo da parte dell'autore del libro. Essa sta ad indicare piuttosto l'impossibilità di tutte le fatiche umane a sostenere la prova del tempo. Il termine *hebel* (alito, soffio, fumo, vapore), nel suo uso traslato, ha un'innegabile connotazione dinamica: designa cioè una realtà che ha consistenza soltanto apparente, la quale non resiste invece alla prova; s'intende appunto, alla prova del tempo. *Hebel* è ciò che inesorabilmente svanisce.

Il nichilismo è una conclusione certo ineluttabile, soltanto però per chi affidi appunto alla prova del tempo il compito di sancire il valore di tutto quello che oggi è intrapreso, rispettivamente di aggiungere ciò che manca al presente. Quello che *ancora manca* - e sempre manca ancora qualcosa, come mostra l'affannarsi inesausto di tutti gli uomini - non lo si può in alcun modo trovare:

*Quando mi sono applicato a conoscere la sapienza e a considerare l'affannarsi che si fa sulla terra - poiché l'uomo non conosce riposo né giorno né notte - allora ho osservato tutta l'opera di Dio, e che l'uomo non può scoprire la ragione di quanto si compie sotto il sole; per quanto si affatichi a cercare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe trovarla. (8, 16-17)*

*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. Infatti l'uomo non conosce neppure la sua ora: simile ai pesci che sono presi dalla rete fatale e agli uccelli presi al laccio, l'uomo è sorpreso dalla sventura che improvvisa si abbatte su di lui. (9, 11-12)*

Fino a che l'uomo lasci appunto all'ora che deve venire la sentenza a proposito di tutto ciò che momento per momento persegue, non può conoscere alcun bene vero e persuasivo nella vita; quell'ora infatti rimane a lui assolutamente sconosciuta, *il tempo e il caso raggiungono tutti*. Nella stessa ottica debbono essere intesi anche i diversi testi che fanno riferimento alla forma più radicale nella quale si realizza l'espropriazione dell'uomo per ciò che si riferisce all'attesa nei confronti del tempo; mi riferisco al pensiero sulla morte:

*Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere. Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso nella terra? Mi sono accorto che nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché questa è la sua sorte. Chi potrà infatti condurlo a vedere ciò che avverrà dopo di lui? (3, 19<sup>b</sup>-22)*

L'intento dell'autore non è certo quello di proporre tesi teologiche a proposito dell'*eschaton*; più semplicemente, egli intende richiamare l'uomo a questa evidenza: *ciò che avverrà dopo di lui*, egli certo non può vedere, né in alcun altro modo conoscere.

*Chi sa quel che all'uomo convenga 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)*

Nell'ottica di questo svanire del vantaggio di ogni fatica a fronte della prova del tempo occorre leggere anche il suggestivo e insieme sconcertante poema che conclude l'opera; esso svolge un'esortazione al giovane a vivere il tempo della sua giovinezza *prima che vengano i giorni tristi e giungano gli anni di cui dovrai dire: 'Non ci provo alcun gusto'* (12, 1; cfr. 11,7 - 12, 12,8). Potremmo così svolgere il senso dell'esortazione: 'non aspettare di vedere la conclusione dei tempi, perché se tu attendi tanto accadrà che tu non potrai più conoscere gli unici beni a te possibili, quelli appunto che momento per momento attraverso il *gusto* ti sono concessi'.



Che la sentenza glaciale *vanitas vanitatum* non costituisca in alcun modo per l'autore l'espressione di una visione nichilistica e disperata della vita è mostrato nella forma più precisa dalla proposta pratica che egli avanza, in alternativa a quella che persegue l'impossibile obiettivo di trovare attraverso un esperimento di tutto quello che convince. C'è infatti nel libro una proposta di questo genere. Essa è formulata come sempre in termini molto laconici; in qualche caso almeno essa è forse temperata da mani successive; e tuttavia essa è ripetuta tante volte, da rendere assolutamente improbabile ogni interpretazione del libro che ne prescindano. Ci riferiamo alla proposta di *temere Dio* (3, 14; 7, 18; 8, 12; 12, 13) per un lato, e per altro lato di *godere* della vita in tutti i modi e i tempi in cui questo è concesso. Tra le due raccomandazioni per l'autore sussiste evidentemente un rapporto, che è anche abbastanza facile indicare. Non è possibile che l'uomo riconosca che i beni della vita, così come gli sono proposti giorno per giorno, vengono da Dio stesso, senza che egli trovi insieme e subito in tale riconoscimento l'autorizzazione a goderne.

*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. (2, 24)*

*Ecco quello 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: è questa la sua sorte. Ogni uomo, a cui Dio concede ricchezze e beni, ha anche facoltà di goderli e prendersene la sua parte e di godere delle sue fatiche: anche questo è dono di Dio. Egli non penserà infatti molto ai giorni della sua vita, poiché Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore. (5, 17-19)*

*Va', mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto, perché Dio ha già gradito le tue opere. In ogni tempo le tue vesti siano bianche e il profumo non manchi sul tuo capo. (9, 7-8)*

Di contro al tentativo vano e disperante di sospendere la vita, per scoprire attraverso il seguito dei tempi quale sia il vantaggio sicuro delle sue fatiche nei pochi giorni sotto il sole, viene dunque raccomandato all'uomo di riconoscere subito il vantaggio di quelle opere, a procedere da quello che esse già sono nel tempo preciso e finito a loro assegnato; in tal senso appunto, Dio le *ha già gradite*.

L'espressione sintetica e più esplicita della tesi centrale del libro sembra essere quella proposta nel cap. 3. Attraverso un'incisiva litania di quattordici antitesi viene proclamato ancora una volta il principio già noto: *per ogni cosa c'è il suo momento*, il momento cioè nel quale essa appare persuasiva e addirittura perfetta. Proprio perché questo apprezzamento può e deve essere fatto per ogni opera umana, può essere fatto anche per quella contraria. Viene in tal senso proposta ancora una volta la domanda centrale, *che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?* s'intende, che vantaggio che possa essere giudicato come definitivo e concluso, non più sospeso al tempo che deve venire? Alla domanda l'autore così risponde:

*Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene<sup>12</sup> nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. (3, 10-14)*

## La nozione di eternità e la gioia del momento

Dunque, quella proporzione tra *ogni cosa* - ogni occupazione umana - e il *suo tempo*, che suscita l'approvazione immediata dell'uomo stesso (*è bella*), viene qui attribuita senz'altro all'opera di Dio. Ciò che minaccia la possibilità dell'uomo di tenersi stretto a questa proporzione, come a ragione sufficiente per giustificare la corrispondente occupazione, è *la nozione dell'eternità*, che Dio stesso ha posto nel cuore degli uomini. Con *eternità* è qui tradotto il termine ebraico '*olam*, che significa press'a poco come *tempo lontano*; si tratta appunto di un tempo ulteriore rispetto a quello puntuale e mutevole che è assegnato a tutte le occupazioni degli uomini. Il concetto astratto di 'eternità' appare troppo preciso per tradurre il termine ebraico; e tuttavia effettivamente si tratta qui di qualche cosa di simile, di un tempo cioè la cui durata non sarebbe più interrotta e quasi travolta dal mutare improvviso di ogni tempo nel suo contrario, come di fatto invece accade per tutti i tempi delle occupazioni concesse agli uomini sotto il sole.

<sup>12</sup>La traduzione della CEI pare a questo punto improbabile e accomodante; gli studiosi di solito traducono: «non c'è nulla di meglio che stare allegri e godere la vita»; manca, qui come sempre nel libro, un'esortazione morale.

A questa pensiero arcano dell'*olam*, posto nel cuore dell'uomo senza che egli possa in alcun modo cancellarne la traccia, non corrisponde però un'effettiva capacità dell'uomo di *comprendere l'opera di compiuta da Dio da principio alla fine*; l'esclusione suggerisce per contrasto quale dovrebbe essere la figura del sapere adeguato all'idea di *olam*, e chiarisce insieme il senso di tale idea. La conclusione pratica, riferita cioè a quello che è *meglio* per gli umani, è duplice: per un primo lato essi debbono *godere e agire bene nella loro vita*; per un secondo lato debbono riconoscere che questo è *dono di Dio*. Il senso della seconda precisazione è quello di ribadire il carattere gratuito e in nessun modo suscettibile d'essere predisposto dell'evento che solo consente di apprezzare, di riconoscere ogni cosa bella a suo tempo. Non c'è sapere o sapienza che possa assicurare una volta per tutte il riprodursi di tale evento. Nello stesso senso è da intendere anche l'affermazione che *qualunque cosa che Dio fa è immutabile*: essa non vuol certo dire che essa non cambi con il tempo, e però il suo cambiamento non avviene in forza dello *affaticarsi* dell'uomo. Esattamente in questa *immutabilità* dell'opera di Dio, che strettamente si lega alla impossibilità per l'uomo di comprendere quell'opera dall'inizio alla fine, è riconosciuto l'argomento che conclude alla necessità della fede: *Dio agisce così perché si abbia timore di lui*.

Di contro alla via disperante dell'*esperimento* di tutte le cose, Qoèlet indica dunque un'alternativa che appare assai debole, rarefatta, assai poco 'edificante', del tutto elusiva per ciò che si riferisce alle necessità di un preciso discernimento morale. L'invito a *godere* non deve certo essere inteso nel senso dell'oraziano *carpe diem*; neppure può essere inteso quasi si trattasse di semplice 'autorizzazione' a godere; quell'invito assume invece già il senso di un *comandamento*: appunto consentendo alla ragione di bene racchiusa nel tempo presente l'uomo insieme confessa la sua fede. Manca però ogni esplicito riferimento alla *torah*, e più in generale alla figura dei molteplici precetti di Dio<sup>13</sup>. Non c'è ragione di intendere tale reticenza quasi supponesse un disprezzo per la legge, come invece suggeriscono alcuni esegeti mossi da intempestivo desiderio di 'attualizzare'; più semplicemente, qui ci si occupa di altro. Gli intenti 'edificanti' sono del tutto al di fuori dalla prospettiva del libro.

Il libro è certamente di carattere polemico; l'obiettivo polemico però non è quello degli uomini devoti; neppure è la tradizione della 'sapienza convenzionale'. Più plausibilmente, l'obiettivo polemico è quello costituito dalla figura pagana della sapienza, che in epoca ellenistica s'è resa più vicina al giudaismo e insieme più insidiosa<sup>14</sup>. Tale sapienza assume effettivamente la figura di un sapere pretenzioso, che vorrebbe assicurare al saggio addirittura una sorta di 'autarchia'. Depongono in favore di tale interpretazione i reiterati riferimenti critici ai limiti radicali imposti alla possibilità umana di 'sapere': *...l'uomo non può scoprire la ragione di quanto si compie sotto il sole; per quanto si affatichi a cercare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe trovarla* (8, 17; cfr. anche 9, 10.12; 10, 14; 11, 5); come anche il finale cenno sarcastico alla vanità dei libri: *si moltiplicano senza fine ma il molto studio affatica il corpo* (12, 12).

Il sapore radicale delle formule del Qoèlet impressiona; esse sembrano chiudere tutte le strade possibili alla speranza dell'uomo. Tale sapore è da intendere appunto per riferimento alla sua prospettiva polemica. La condanna colpisce il sapere 'colto' di pretesi sapienti, non invece la vita immediata di ogni uomo. Per il fatto di muoversi in tale prospettiva, il libro sospende - per così dire - il confronto con le positive determinazioni di senso dell'agire umano suggerite dalla fede di Mosè e di tutti i profeti. Soltanto il riferimento all'opera di salvezza compiuta da Dio nella storia consentirebbe di superare quel radicale 'apofatismo', che pare invece caratterizzare il discorso di Qoèlet a proposito di ciò che Dio fa.

L'impertinenza della tesi che intende Qoèlet come documento polemico nei confronti della sapienza antica è ulteriormente confermata da alcune precise corrispondenze di merito, non di forma letteraria, che si possono scorgere tra la tesi del libro e quelle qualificanti della fede d'Israele com'essa si esprime nelle

<sup>13</sup>Tale riferimento interverrà soltanto nella conclusione del discorso: *temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto*, 12, 13; si tratta però di conclusione proposta da un redattore successivo, preoccupato di raccordare il libretto scandaloso con il resto della tradizione mosaica; la formula qui usata è tipica della teologia del Deuteronomio.

<sup>14</sup>Si sono occupati dei rapporti tra Qoèlet e contesto ellenistico M. HENGEL, *Judentum und Ellenismus*, <sup>2</sup>1973, pp. 210-240; R. BRAUN, *Kohelet und Frühhellenistische Popularphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1973; F. CRÜSEMANN, *Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur «Krisis der Weisheit» beim Prediger (Kohelet)*, in W. SCHOTTROF - W. STEGEMANN (Hrsg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, I, 1979, pp. 80-104.

tradizioni mosaiche e nelle stesse tradizioni sapienziali. Per le prime, pensiamo alla figura del peccato d'Israele nel deserto, di cui sopra s'è detto. Quel peccato è descritto esattamente nei termini nel progetto dell'uomo di *mettere alla prova* Dio; più precisamente, di sottoporlo a questa prova: potrà darci da mangiare o no? potrà saturare il desiderio della bocca e degli occhi o no? *Mi misero alla prova, pur avendo visto le mie opere. Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione e dissi:... Non entreranno nel mio riposo* (Sal 95, 9-11). Molto simile a quella generazione è questa, che cerca di conoscere il vantaggio della fatica mediante *esperimenti*, e non sa invece udire attraverso le opere di Dio viste la voce che invita alla fede.

Per quanto riguarda le tradizioni della sapienza, pensiamo anzitutto alla formula fondamentale, da noi ricordata fin dall'inizio di questa esposizione sulla sapienza credente: essa afferma che il *timore di Dio* e non l'esperienza è il fondamento della sapienza. Pensiamo poi, in maniera più determinata, al testo di Gen 2-3; un testo oggi generalmente riconosciuto come di genere sapienziale appunto; esso estende addirittura all'uomo universale la figura del peccato che in prima battuta era riferita al popolo d'Israele nel deserto. Di questo testo merita qui di dire espressamente.

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**4. La sapienza raccoglie le briciole (Siracide)****Introduzione**

Gli ultimi due libri sapienziali dell'Antico Testamento sono entrambi 'deuterocanonici', sono cioè riconosciuti dalla tradizione cristiana e non invece dal canone ebraico. Un'altra nota comune è che essi sono entrambi in lingua greca. Nel caso del Siracide si tratta di traduzione da un originale ebraico, che è stato recentemente parzialmente scoperto; e tuttavia anche in questo caso il riferimento polemico nei confronti dell'ellenismo e della sua 'sapienza' appare qualificante.

Assai diversi tra loro per orizzonte culturale e dottrina, presentano tuttavia anche un aspetto comune: essi tornano ad una più univoca affermazione della possibilità di una sapienza per l'uomo credente, e anzi addirittura del carattere 'facile' della sapienza, la quale corre per così dire incontro a quanti la cercano. La sapienza assiste infallibilmente l'uomo che teme Dio. Non solo la sapienza è nei due casi riconosciuta, ma è oggetto di celebrazione addirittura enfatica.

Di 'ritorno' si può parlare però soltanto con molta cautela e con molte precisazioni. Anzi tutto, infatti, sarebbe ingenuo pensare che nel periodo precedente tutti i sapienti di Israele abbiano pensato e parlato come Giobbe o come Qoèlet; o in ogni caso abbiano aderito ad una figura di 'sapienza critica' che prendeva le distanze dalla sapienza proverbiale antica.

Poi occorre precisare che le nuove certezze non costituiscono in alcun modo un ritorno puro e semplice ai punti di vista che in ipotesi sarebbero propri di una sapienza ingenua; non si tratta qui di una regressione che semplicemente cancellerebbe la stagione dei dubbi; al contrario, la nuova e positiva figura della sapienza che ora viene proposta porta chiari i segni dei travagli intervenuti.

**Tratti generali del Siracide**

Il libro del Siracide è assai esteso, e anche 'disordinato'; non è possibile indicarne un preciso piano sistematico. E' attraversato da un pathos entusiasta, fino a suscitare l'impressione di ingenuità, di fatto espressa da molti studiosi. E' anche 'noioso', sia per la sua lunghezza senza tensione, che per il carattere puntiglioso di molte sue sentenze, di carattere proverbiale. Tutti questi motivi non lo raccomandano all'attenzione e all'interesse dei 'moderni'. Si aggiungono poi anche i motivi connessi al suo carattere deuterocanonico; esso lo rende assai sospetto agli Ebrei, se non altro a motivo dell'uso che ne fa la Chiesa; per questo motivo esso fu anche rifiutato da Lutero.

Il libro era invece assai letto nella chiesa antica. Il nome *ecclesiastico* è della Chiesa latina (Cipriano) e si riferisce appunto all'uso normale che ne faceva la Chiesa; per differenza rispetto alla Sinagoga, o forse anche indipendentemente da ogni confronto con la Sinagoga, soltanto per il rilievo che esso aveva quale manuale di disciplina ecclesiastica.

In epoca recentissima tra gli studiosi si è acceso però un rinnovato interesse per il libro. Esso si iscrive nel quadro del più generale interesse per il *medio giudaismo*, e quindi per la letteratura cosiddetta 'intertestamentaria'<sup>15</sup>. Questa letteratura aiuta a tessere il rapporto tra giudaismo, ellenismo e cristianesimo nascente, al di là di quello schema di rapporto antitetico che è stato disegnato tra queste tre realtà, già in epoca antica e soprattutto in epoca moderna. La collocazione

<sup>15</sup> Vedi al riguardo G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Marietti, Genova 1993, che dedica un capitolo anche a *Ben Sira, tra Qoèlet e apocalittica*, pp. 51-86

storica del libro lo rende obiettivamente illuminante per ciò che si riferisce alle questioni del rapporto tra ebraismo ed ellenismo, e quindi anche - di riflesso - tra ebraismo e forma assolutamente prevalente (greca) di fatto assunta dal cristianesimo storico.

## Autore

Il libro è firmato, e questa è un'eccezione per quanto si riferisce ai sapienziali. La sapienza infatti per sua natura appare come patrimonio collettivo, diversamente da quanto accade per la profezia e per la stessa Legge, le quali sono firmate; suppongono infatti il riferimento ad un preciso momento della storia. Per altro, nonostante la firma, il libro propone una dottrina che è deliberatamente qualificata come non propria dell'autore, ma da lui soltanto riproposta come epigono.

La firma è nel testo stesso del libro (ebraico), ed è poi confermata dal Prologo del traduttore greco, che è nipote dell'autore. Ci riferiamo ad un passo che è proprio alla conclusione del libro; sarà seguito da una preghiera, che per altro molti studiosi considerano come un'aggiunta posteriore al libro:

*Una dottrina di sapienza e di scienza  
ha condensato in questo libro  
Gesù figlio di Sirach, figlio di Eleàzaro, di Gerusalemme,  
che ha riversato come pioggia la sapienza dal cuore.  
Beato chi mediterà queste cose;  
le fissi bene nel cuore e diventerà saggio;  
se le metterà in pratica, sarà forte in tutto,  
perché la luce del Signore è la sua strada. (50, 27-29)*

L'autore dunque è Gesù, figlio di Sirach (*Siracide* viene da Ben Sirach). Di questo personaggio non abbiamo alcun'altra notizia che quelle che possiamo derivare dal libro. Il *tempo della sua vita* è da situare tra i due estremi del 250 e del 175; comunque prima della rivolta maccabaica (167 a. C.). La data di composizione è approssimativamente il 180 a. C.

Le notizie del libro sono confermate dal traduttore (Prologo, scritto in lingua greca notevolmente sofisticata). La traduzione è fatta in Egitto (Alessandria?) nel 132 a. C. Degna di nota è la menzione della tripartizione degli scritti ebraici:

*... anche mio nonno, Gesù, dedicatosi lungamente alla lettura della Legge, dei Profeti e degli altri libri dei nostri padri e avendovi conseguito una notevole competenza, fu spinto a scrivere qualche cosa riguardo all'insegnamento e alla sapienza, perché gli amanti del sapere, assimilato anche questo, possano progredire sempre più in una condotta secondo la Legge. (Prologo 6-14)*

a) Il *profilo dell'uomo* è anzitutto quello di uno *scriba*, consigliere autorevole dei potenti. Gli studiosi pensano che si possa riconoscere una sorta di presentazione autobiografica nella descrizione che il libro stesso propone dello scriba (cc. 38-39). Il brano inizia così:

*La sapienza dello scriba si deve alle sue ore di quiete;  
chi ha poca attività diventerà saggio.  
Come potrà divenir saggio chi maneggia l'aratro  
e si vanta di brandire un pungolo? (38, 24s)*

Segue una sorta di lungo intermezzo, dove oltre alla vita 'attiva' del contadino, sono descritte le diverse forme di vita 'artigianale' (incisore, fabbro, vasaio); esse sono lodate perché *Senza di loro sarebbe impossibile costruire una città; gli uomini non potrebbero né abitarvi né circolare* (38, 32); e tuttavia è detto chiaramente anche il limite della loro vita: *Tutti costoro hanno fiducia nelle proprie mani; ognuno è esperto nel proprio mestiere* (38, 31);

*Ma essi non sono ricercati nel consiglio del popolo,  
nell'assemblea non hanno un posto speciale,  
non siedono sul seggio del giudice,  
non conoscono le disposizioni del giudizio.*

*Non fanno brillare né l'istruzione né il diritto,  
non compaiono tra gli autori di proverbi;  
ma sostengono le cose materiali,  
e la loro preghiera riguarda i lavori del mestiere.* (38, 33-34)

*Differente è il caso di chi si applica  
e medita la legge dell'Altissimo.  
Egli indaga la sapienza di tutti gli antichi,  
si dedica allo studio delle profezie.  
Conserva i detti degli uomini famosi,  
penetra le sottigliezze delle parabole,  
indaga il senso recondito dei proverbi  
e s'occupa degli enigmi delle parabole.  
Svolge il suo compito fra i grandi,  
è presente alle riunioni dei capi,  
viaggia fra genti straniere,  
investigando il bene e il male in mezzo agli uomini.* (39, 1-4)

b) Il profilo è connotato insieme dalla appartenenza dell'autore al numero di pii (*hasidim*), che vengono celebrati nelle lodi dei padri. La stessa descrizione della figura dello scriba, a cui ci siamo sopra riferiti, prosegue infatti sottolineando la sua pietà:

*Di buon mattino rivolge il cuore  
al Signore, che lo ha creato, prega davanti all'Altissimo,  
apre la bocca alla preghiera, implora per i suoi peccati.  
Se questa è la volontà del Signore grande,  
egli sarà ricolmato di spirito di intelligenza,  
come pioggia effonderà parole di sapienza,  
nella preghiera renderà lode al Signore.* (39, 1-6)

La pietà dello scriba alimenta la sua stessa sapienza; la pietà infatti ha la forma fondamentale della meditazione della Legge e più in generale del ricordo delle opere compiute dall'Altissimo nella storia di Israele. Dopo aver descritto l'opera del Creatore nella natura, l'autore infatti commenta:

*Ci sono molte cose nascoste più grandi di queste;  
noi contempliamo solo poche delle sue opere.  
Il Signore infatti ha creato ogni cosa,  
ha dato la sapienza ai pii.* (43, 32s)

E così comincia il suo elogio dei *padri*, i patriarchi, Mosè ed Aronne, i profeti e i re, fino al sommo sacerdote Simone contemporaneo dell'autore.

c) Per tratteggiare la fisionomia dell'autore è spesso utilizzata anche la denominazione di *epigono*, colui che viene dietro. Essa è raccomandata soprattutto da un passo:

*Io mi sono dedicato per ultimo allo studio,  
come un racimolatore dietro i vendemmiatori.  
Con la benedizione del Signore ho raggiunto lo scopo,  
come un vendemmiatore ho riempito il tino.  
Badate che non ho faticato solo per me,  
ma per quanti ricercano l'istruzione.* (33, 16-18)

Significato equivalente ha quello che egli dice di se stesso per rapporto alla Legge. Dopo averne celebrato le lodi paragonandola ai grandi fiumi (Tigri, Nilo), di se stesso egli dice:

*Io sono come un canale derivante da un fiume  
e come un corso d'acqua sono uscita verso un giardino.  
Ho detto: «Innaffierò il mio giardino  
e irrigherò la mia aiuola».  
Ed ecco il mio canale è diventato un fiume,  
il mio fiume è diventato un mare.*



*Farò ancora splendere la mia dottrina come l'aurora;  
la farò brillare molto lontano.  
Riverserò ancora l'insegnamento come una profezia,  
lo lascerò per le generazioni future.  
Vedete, non ho lavorato solo per me,  
ma per quanti cercano la dottrina. (24, 28-32)*

## Testo

Il testo canonico è quello tradotto in greco, che pure fa menzione esplicita dell'originale ebraico. Questo è stato riscoperto in frammenti, nella sinagoga del Cairo, in manoscritti medievali; il primo frammento, molto ridotto (39,15 - 40,7) fu scoperto già nel 1896; successivamente furono trovati e pubblicati 5 frammenti (1900-1931); altri frammenti, questa volta derivanti da codici assai più antichi, coevi di Gesù, furono trovati nelle grotte di Qumram (1956) e poi a Masada (1964). La fedeltà della tradizione testuale dei testi medievali appare assai notevole. Il testo ebraico da noi ora conosciuto, ancora frammentario, è usato per risolvere incertezze della tradizione testuale del greco; ma questo secondo rimane ovviamente quello canonico.

## Siracide 'restauratore' della sapienza convenzionale?

Come già notavamo, del Siracide è stata spesso proposta l'immagine di chi sarebbe fautore del puro e semplice ritorno alla sapienza antica, quella di Proverbi; dunque, fautore di una specie di 'restaurazione' dopo gli smarrimenti e le critiche di Giobbe e Qoèlet.

Tale tesi pare essere più precisamente raccomandata dal ritorno clamoroso del *principio di retribuzione*, che - così si presume - sarebbe stato invece rifiutato da Giobbe e Qoèlet; come anche e soprattutto dal ritorno della tesi che a procurare la sapienza basterebbe soltanto la Legge. Di fatto la sapienza è formalmente identificata al Libro dell'Altissimo:

*Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo,  
la legge che ci ha imposto Mosè,  
l'eredità delle assemblee di Giacobbe. (24, 22)*

Sullo sfondo della tesi che legge il periodo del tardo giudaismo come segnato dal passaggio dalla vecchia *teologia del patto* alla nuova *teologia apocalittica della promessa*, il Siracide si collocherebbe decisamente sul primo versante.

Su materie singole il libro contiene effettivamente anche sentenze che largamente riprendono la tradizione della sapienza antica, che si esprimeva nella forma del proverbio. La tesi in tal senso in prima battuta pare effettivamente plausibile. Si tratta però di impressione che non resiste ad uno sguardo meno affrettato e superficiale. La ripresa della tradizione antica si accompagna all'attenzione ai problemi nuovi, e realizza comunque un sensibile incremento delle antiche prospettive.

I segni che la sapienza critica non è passata invano si mostrano attraverso molti contenuti analitici del libro, che appaiono chiaramente debitori nei confronti di quella critica. L'esame di due di questi contenuti ci consente una prima approssimazione all'obiettivo di offrire un'interpretazione di carattere sintetico del libro. Ci riferiamo alla ripresa del tema dell'incombere dell'assurdo nella vita, come pure al tema dell'ambiguità di tutte le cose.

## La sorte comune e la differenza tra giusti ed empi

Si parla spesso di un 'ottimismo' del Siracide, che induce qualche studioso a usare per esso addirittura la qualifica di 'ingenuo'. Non si può negare la presenza nel libro dei toni entusiasti. E tuttavia, il Siracide conosce anche un'immagine della vita umana quale tutt'altro che 'ottimista'. Essa è infatti definita come *sorte penosa* e *giogo pesante*, dunque con formule di grande efficacia e di sapore assai 'moderno', che non sono così lontane da quelle usate da Giobbe e da Qoèlet:

*Una sorte penosa è disposta per ogni uomo,  
un giogo pesante grava sui figli di Adamo,  
dal giorno della loro nascita dal grembo materno  
al giorno del loro ritorno alla madre comune.  
Materia alle loro riflessioni e ansietà per il loro cuore  
offrono il pensiero di ciò che li attende e il giorno della fine.  
Da chi siede su un trono glorioso  
fino al misero che giace sulla terra e sulla cenere;  
da chi indossa porpora e corona  
fino a chi è ricoperto di panno grossolano,  
non c'è che sdegno, invidia, spavento, agitazione,  
paura della morte, contese e liti.  
Durante il riposo nel letto  
il sogno notturno turba le sue cognizioni.  
Per un poco, un istante, riposa;  
quindi nel sonno, come in un giorno di guardia,  
è sconvolto dai fantasmi del suo cuore,  
come chi è scampato da una battaglia.  
Mentre sta per mettersi in salvo si sveglia,  
meravigliandosi dell'irreale timore. (40, 1-7)*

E tuttavia, di contro a questa descrizione dell'incombenza ossessiva e ineluttabile di una sorte infausta, subito è aggiunta una sentenza che riconduce alla differenza decisiva, quella che separa i giusti dai peccatori, dunque quella che vede la discriminante tra gli umani in termini morali:

*E' sorte di ogni essere vivente, dall'uomo alla bestia,  
ma per i peccatori sette volte tanto:  
morte, sangue, contese, spada,  
disgrazie, fame, calamità, flagelli. (40, 8-9)*

Il presunto ottimismo del libro non lo induce dunque ad una censura degli aspetti negativi e incomprensibili della vita; e tuttavia impedisce che in essi sia trovata una falsificazione del principio di retribuzione. Come intendere questo *sette volte tanto* da un testo come il presente rimane certo oscuro. Siamo avvisati però che la *sorte comune di ogni essere* in realtà non è comune. La via della sapienza, identificata qui più nettamente che mai con la via della giustizia, è via che rimane sempre aperta.

### “Tieni conto del tempo”

C'è un altro significativo guadagno della sapienza critica, che dimostra d'essere presente ancora e addirittura insistente nel Siracide: è quello relativo al tratto di ambiguità di tutte le cose. Il tema costituisce addirittura una sorta di *leitmotiv* del libro. Particolarmente eloquente in proposito è il testo di 39, 12-35, scandito dalla raccomandazione: *Non c'è da dire: Che è questo? Perché quello? Tutte le cose saranno indagate a suo tempo!* (v. 16; cfr. anche vv. 21.34). I riferimenti al *kairòs*, al tempo opportuno nel quale soltanto si manifesterà il senso di tutte le cose, torna 60 volte

nel libro. *Figlio, tieni conto del tempo!* (4, 20); accade infatti questo, che *dal mattino alla sera il tempo cambia, e tutto è effimero davanti al Signore!* (18, 26). L'espressione *tutto è effimero* non sancisce la vanità di tutte le cose; sancisce invece la vanità di una sapienza che intendesse riferirsi a canoni troppo 'materiali' per stabilire che cosa convenga nelle singole circostanze della vita.

Il riferimento al tempo opportuno deve intendersi come il riflesso di un sottinteso giudizio critico del libro nei confronti di una sapienza sentenziosa, la quale presumesse di affidarsi a criteri forniti da supposte leggi generali dell'esperienza. In generale, non si può mai dire *è meglio questo, è meglio quello*; meglio e peggio possono essere invece detti soltanto tenendo conto del tempo.

Si potrebbe obiettare: ma in realtà non è il Siracide stesso un libro assai 'sentenzioso', che in molti modi presume di proclamare principi generali? Certo esso contiene molte sentenze; tuttavia insieme nega che quelle sentenze possano da se stesse risolvere i casi concreti della vita.

Potrebbero utilmente essere considerati in questa ottica a titolo di illustrazione emblematica i molti brani dedicati al tema del prestito: essi ricordano con molte sentenze, suggerite appunto dall'esperienza, le circostanze che per loro natura scoraggiano dal prestare:

*Molti considerano il prestito come cosa trovata  
e causano fastidi a coloro che li hanno aiutati.  
Prima di ricevere, ognuno bacia le mani del creditore,  
parla con tono umile per ottenere gli averi dell'amico;  
ma alla scadenza cerca di guadagnare tempo,  
restituisce piagnistei e incolpa le circostanze.  
Se riesce a pagare il creditore riceverà appena la metà,  
e dovrà considerarla come una cosa trovata.  
In caso contrario, il creditore sarà frodato dei suoi averi  
e avrà senza motivo un nuovo nemico;  
maledizioni e ingiurie gli restituirà,  
renderà insulti invece dell'onore dovuto.  
Molti perciò, per tale cattiveria, rifiutano di prestare:  
hanno paura di perdere i beni senza ragione. (29, 4-7)*

Tali sentenze non sono intese però come per sé conclusive sotto il profilo della decisione pratica, che anzi il saggio fin dall'inizio raccomanda la pratica del prestito:

*Chi pratica la misericordia concede prestiti al prossimo,  
chi lo soccorre di propria mano osserva i comandamenti.  
Dà in prestito al prossimo nel tempo del bisogno,  
e a tua volta restituisci al prossimo nel momento fissato.*

(29, 1-2, cfr. anche vv. 8-13)

Egli rappresenta il prestito come fosse più francamente un'elemosina, come espressione di misericordia verso chi è nel bisogno, piuttosto che come un contratto.

Le sentenze che descrivono le leggi dell'esperienza non servono dunque da sé sole a decidere la qualità dell'azione che conviene; esse soltanto istruiscono a proposito della decisione, perché chi obbedisce alla Legge sappia a che cosa va' incontro. In ogni caso, è affermato il primato della Legge rispetto alla intelligenza; questa seconda (qui chiamata anche *abilità*) non è un vantaggio sempre e al di sopra di ogni sospetto:

*Non c'è sapienza nella conoscenza del male;  
non è mai prudenza il consiglio dei peccatori.  
V'è un'abilità che è abominevole,  
c'è uno stolto cui manca solo la saggezza.  
Meglio uno di scarsa intelligenza ma timorato,  
che uno molto intelligente ma trasgressore della legge. (19, 19-21)*

Un'illustrazione efficace di questa necessità che l'abilità umana ha della sapienza che viene dalla fede per produrre il bene che essa può effettivamente produrre è il brano dedicato all'arte medica (38, 1-15). Esso può essere accostato a quello a cui già sopra abbiamo accennato, nel quale

si celebra la lode degli artigiani, ma per evidenziare quella maggiore dovuta agli scribi. L'arte del medico è apprezzata, ma a questo patto: ch'essa sia riconosciuta quale arte disposta da Dio stesso, dal quale soltanto alla fine viene la guarigione: *Dall'Altissimo viene la guarigione*, è detto infatti; proprio per questo il medico *anche dal re riceve doni*. O ancora si dice in termini equivalenti: *Il Signore ha creato medicinali dalla terra*; appunto per questo *l'uomo assennato non li disprezza* (vv. 2 e 4). Sullo sfondo di questa origine teologale della medicina si deve intendere la stessa esortazione che viene rivolta ad ogni uomo a riguardo della salute e della malattia:

*Figlio, non avviliti nella malattia,  
ma prega il Signore ed egli ti guarirà.  
Purificati, lavati le mani;  
monda il cuore da ogni peccato.  
Offri incenso e un memoriale di fior di farina  
e sacrifici pingui secondo le tue possibilità.  
Fà poi passare il medico  
- il Signore ha creato anche lui -  
non stia lontano da te, poiché ne hai bisogno.  
Ci sono casi in cui il successo è nelle loro mani.  
Anch'essi pregano il Signore  
perché li guidi felicemente ad alleviare la malattia  
e a risanarla, perché il malato ritorni alla vita. (vv. 9-14)*

E tuttavia poi è anche aggiunta questa sinistra sentenza: *Chi pecca contro il proprio creatore cada nelle mani del medico* (v. 15), che suona non così fiduciosa nei confronti dell'opera dei medici.

Anche così viene ancora una volta riconosciuto che la sapienza non nasce dall'esperienza, ma dal *timore di Dio*

*Il timore del Signore è gloria e vanto,  
gioia e corona di esultanza.  
Il timore del Signore allieta il cuore  
e dà contentezza, gioia e lunga vita.  
Per chi teme il Signore andrà bene alla fine,  
sarà benedetto nel giorno della sua morte.*

(1, 9-11; cfr. in genere tutto il brano programmatico 1, 9-18).

La sapienza non deve dunque essere confusa con la figura scadente che ne usurpa il nome, e che possiamo qualificare come abilità o astuzia. Sotto tale profilo, costituisce momento essenziale della sapienza riconoscere anche il limite di ciò che importa all'uomo 'sapere'; non tutto l'uomo infatti può sapere, e soprattutto non tutto conviene che egli cerchi di sapere.

*Non cercare le cose troppo difficili per te,  
non indagare le cose per te troppo grandi.  
Bada a quello che ti è stato comandato,  
poiché tu non devi occuparti delle cose misteriose.  
Non sforzarti in ciò che trascende le tue capacità,  
poiché ti è stato mostrato più di quanto comprende un'intelligenza umana.  
Molti ha fatto smarrire la loro presunzione,  
una misera illusione ha fuorviato i loro pensieri. (3, 21-24)*

## **La sapienza e la Legge dell'alleanza**

L'ottica propriamente morale, quella dunque che scorge nelle determinazioni dell'agire buono l'unica cosa che davvero importa all'uomo sapere, costituisce la prospettiva assolutamente determinante di tutto il libro. Per riferimento all'uomo, la sapienza è una qualità dell'animo, e non invece una semplice tecnica; può essere guadagnata soltanto per dono di Dio, che di fatto la concede a chi medita i suoi misteri (cfr. 39, 6-7).

Più radicalmente, della sapienza qui si parla, assai prima e assai più che come di attributo dell'uomo, come di attributo di Dio stesso, o rispettivamente come di sua opera. Essa è la sua compagna in tutte le opere della creazione. Così è proclamato subito all'inizio del libro:

*Il Signore ha creato la sapienza;  
l'ha vista e l'ha misurata,  
l'ha diffusa su tutte le sue opere,  
su ogni mortale, secondo la sua generosità,  
la elargì a quanti lo amano. (1, 7s; cfr. in genere 1, 1-8)*

Così soprattutto è detto nel poema del c. 24, una composizione che riprende il modello letterario di Pr 8: la sapienza celebra le proprie lodi; la rappresentazione di essa come ipostasi appare per se stessa eloquente, nel senso di suggerire l'impossibilità di intenderla quale attributo dell'uomo. A conclusione di quell'inno la sapienza viene addirittura identificata con la Legge dell'alleanza:

*Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo,  
la legge che ci ha imposto Mosè,  
l'eredità delle assemblee di Giacobbe. (24, 22)*

Correlativamente, il *timore di Dio*, dunque l'espressione sintetica della sapienza quale attributo dell'uomo, viene spesso identificato con la *pratica della legge*, recependo un tal modo la lezione della tradizione deuteronomista. I testi in tal senso sono numerosissimi:

*Tutta la sapienza è timore di Dio  
e in ogni sapienza è la pratica della legge. (19, 21)<sup>16</sup>*

In questo processo di 'legalizzazione della sapienza', come spesso si dice, è generalmente riconosciuto un tratto originale e qualificante del libro, che viene poi diversamente apprezzato. Per bene intenderlo, occorre tener presente che insieme alla 'legalizzazione della sapienza' si produce anche e più profondamente anche un processo di - per così dire - 'sapienzializzazione della legge'<sup>17</sup>. E cioè, la legge non è più intesa come una serie di prescrizioni legali a proposito delle opere da compiere, ma come istruzione volta appunto all'obiettivo di rendere l'uomo sapiente e capace di comprendere l'opera dell'Altissimo.

Il nesso tra sapienza e legge è connesso all'altro, quello che lega la legge alla creazione; l'identificazione non è prodotta nel dettato letterale del Siracide per riferimento al Dio della legge e a quello della creazione, ma per riferimento alle due opere. Abbastanza univoco in proposito è un testo come il seguente:

*Discernimento (diaboulion, libero arbitrio), lingua, occhi, orecchi e cuore  
diede loro perché ragionassero.  
Li riempì di dottrina e d'intelligenza,  
e indicò loro anche il bene e il male.  
Pose lo **sguardo nei loro cuori**  
per mostrar loro la grandezza delle sue opere. [...]  
Inoltre pose davanti a loro la scienza  
e diede loro in eredità **la legge della vita**.  
Stabilì con loro un'alleanza eterna  
e fece loro conoscere i suoi decreti.  
I loro occhi contemplarono la grandezza della sua gloria,  
i loro orecchi sentirono la magnificenza della sua voce.*

<sup>16</sup> Cfr. anche 15, 1; 10, 19s; 23,27; e molti altri.

<sup>17</sup> «Non è la sapienza che cresce all'ombra dell'onnipotente Torah, ma al contrario il Siracide si adopera a legittimare e ad interpretare la Torah sulla base delle prospettive del pensiero sapienziale», G. VON RAD, *op. cit.*, p. 221; le affermazioni dell'autore sul tema sembrano per altro attraversate dal solito (e indebito) sospetto nei confronti della legge, di cui si sono visti in precedenza abbondanti documenti.

*Disse loro: «Guardatevi da ogni ingiustizia!»  
e diede a ciascuno precetti verso il prossimo. (17, 5-7. 9-12)*

Il testo più eloquente a proposito di tale equivalenza tra sapienza e legge è però quello che già è stato ricordato del c. 24: la sapienza, alla quale sarà poi dato ordine di fissare la tenda in Giacobbe (v. 8), è la stessa che prima ha cercato un luogo di riposo presso ogni popolo e nazione (v. 7), che prima ancora ha posto la sua dimora lassù e ha coperto come nube tutta la terra (vv. 4.9). L'identificazione di tutto questo con *il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la legge che ci ha imposto Mosè* (v. 22) non costituisce una semplice celebrazione retorica della tradizione d'Israele, riflette invece un'intelligenza di carattere appunto sapienziale della legge tutta.

## Il rilievo decisivo della libertà dell'uomo

Propone una ragione di difficoltà per il lettore contemporaneo questa circostanza: a dichiarazioni tanto enfatiche non corrisponde un'esposizione proporzionalmente articolata di questa nuova immagine della legge. A tale proposito occorre per altro notare che la nuova immagine della legge per sua natura intrinseca non consente esposizione 'obiettiva'; la legge non tollera ormai più d'essere legge scritta. Ancor più in radice, si deve riconoscere come la simmetria tra sapienza e legge non sia perfetta<sup>18</sup>, tale cioè da consentire la pura e semplice 'confusione' delle due nozioni. La sapienza eterna di Dio rimane infatti trascendente rispetto alla legge; questa seconda sotto tale profilo costituisce la proiezione di quella sapienza eterna per riferimento alle necessità dell'alleanza, e quindi dell'agire dell'uomo. Il vertice dei doni assegnati da Dio all'uomo - tratto dalla terra e ad essa destinato a ritornare, la cui vita ha dunque *giorni contati e un tempo fissato* (17, 1s) - è appunto questo, che Egli *indicò loro anche il bene e il male* (17,6). Tale indicazione consente e insieme impone all'uomo di decidere di sé, mediante il proprio volere.

Occorre a tale riguardo citare il passo centrale del Siracide, nel quale è data una prima esplicita affermazione del 'libero arbitrio'; essa appare abbastanza chiaramente attraversato da un'intenzione polemica nei confronti delle negazioni che della libertà dell'uomo proponeva una certa letteratura apocalittica:

*Non dire: «Mi son ribellato per colpa del Signore»,  
perché ciò che egli detesta, non devi farlo.  
Non dire: «Egli mi ha sviato»,  
perché egli non ha bisogno di un peccatore.  
Il Signore odia ogni abominio,  
esso non è voluto da chi teme Dio.  
Egli da principio creò l'uomo  
e lo lasciò in balia del suo proprio volere.  
Se vuoi, osserverai i comandamenti;  
l'essere fedele dipenderà dal tuo buonvolere.  
Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua;  
là dove vuoi stenderai la tua mano.  
Davanti agli uomini stanno la vita e la morte;  
a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà.  
Grande infatti è la sapienza del Signore,  
egli è onnipotente e vede tutto.*

<sup>18</sup>Cfr. in tal senso G. BOCCACCINI, op. cit., in specie alle pp. 55-67; la tesi dell'autore è che «l'opera "restauratrice" di Ben Sira, [sia] tesa a riconfermare la centralità del patto e del principio retributivo, superando le aporie e i dubbi di *Giobbe* e *Qoèlet* e al tempo stesso non esitando a confrontarsi direttamente con le suggestioni proprie del movimento apocalittico», p. 54; queste suggestioni andrebbero nel senso di negare semplicemente la libertà dell'uomo, e di riferire il male all'opera degli angeli decaduti (cfr. *il Libro dei vigilanti* e *il Libro dell'Astronomia* di *1 Enoc*); l'articolo di Boccaccini contiene molte riflessioni pertinenti sul Siracide e sulla centralità che in esso ha il tema della libertà, anche se procede da assunzioni metodologiche generali assai dubbie.



*I suoi occhi su coloro che lo temono,  
egli conosce ogni azione degli uomini.  
Egli non ha comandato a nessuno di essere empio  
e non ha dato a nessuno il permesso di peccare. (15, 11-20)*

Nel quadro di tale affermazione radicale di carattere antropologico occorre intendere tutta l'opera del Siracide, volta a realizzare la *paideia* della sapienza, la disciplina dunque che consentirà all'uomo anzi tutto di trovare, e quindi poi anche di scegliere, la via della vita. Tale via è infatti il frutto di una disciplina laboriosa. Il compito educativo della sapienza nei confronti dell'uomo è descritto con notevole attenzione anche ai profili psicologici dell'esperienza morale, e dunque a quel tratto inquietante che in prima battuta sempre assume il senso morale dell'uomo. Ci riferiamo al senso di colpa, o meglio, di possibile colpa:

*Dapprima lo condurrà per luoghi tortuosi,  
gli incuterà timore e paura,  
lo tormenterà con la sua disciplina,  
finché possa fidarsi di lui,  
e lo abbia provato con i suoi decreti;  
ma poi lo ricondurrà sulla retta via  
e gli manifesterà i propri segreti.  
Se egli batte una falsa strada,  
lo lascerà andare  
e l'abbandonerà in balia del suo destino. (4, 17-19)*

La conoscenza dei *segreti* (*krypta*) di Dio, e dunque la partecipazione dell'uomo alla sua sapienza, appare qui chiaramente come frutto di un tirocinio pratico, e più precisamente di un'educazione morale.

Parrocchia di San Simpliciano - Ciclo di catechesi su

**I libri sapienziali**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1998

**5. La sapienza esorcizza la morte (Sapienza)****INTRODUZIONE**

Il libro della Sapienza scritto in lingua greca, in epoca assai vicina alla venuta del Signore Gesù su questa terra, è il più vicino alla cultura del mondo ellenistico anche dal punto di vista dei concetti usati. Pensiamo ad esempio a concetti come quello di *contemplare* (*theorein*, 6,12; 13, 5-6); di *immortalità* (9 ricorrenze), di *anima* intesa per differenza rispetto a corpo (1,4.11; 4,14; 8, 19; ...) e qualche volta anche espressamente opposta ad esso (9,15), di virtù (4,1; 5, 13; 8,7; 16,23); pensiamo ancora ad alcuni schemi di pensiero come quello classico delle quattro virtù (*prudenza, giustizia, forza, temperanza*, 8,7), poi qualificate dalla tradizione cristiana come virtù morali o cardinali, per opposizione a quelle teologali.

Esso è stato scritto nel I secolo a. C., con tutta probabilità in Alessandria.

Nulla sappiamo a proposito della precisa identità biografica dell'autore; e poco si può dire anche a proposito del 'genere' di uomo che egli era, diversamente da quanto accadeva ad esempio nel caso del Siracide, il cui autore appariva chiaramente come uno scriba.

Nella finzione letteraria l'autore si rappresenta ancora una volta come Salomone; anche se il nome non è mai fatto esplicitamente. L'identificazione risulta per altro senza ombra di dubbio. L'autore è un re e si rivolge ai re della terra, com'è detto fin dall'inizio:

*Amate la giustizia, voi che governate sulla terra,  
rettamente pensate del Signore,  
cercatelo con cuore semplice. (1,1)*

E tuttavia della figura del re sottolinea la somiglianza con tutti gli altrui figli di donna. Anche un re partecipa della comune fragilità. Questa è messa in particolare evidenza mediante la nascita nel grembo di una donna, la fragilità e in generale l'indigenza dell'età infantile:

*Anch'io sono un uomo mortale come tutti,  
discendente del primo essere plasmato di creta.  
Fui formato di carne nel seno di una madre,  
durante dieci mesi consolidato nel sangue,  
frutto del seme d'un uomo e del piacere compagno del sonno.  
Anch'io appena nato ho respirato l'aria comune  
e sono caduto su una terra uguale per tutti,  
levando nel pianto uguale a tutti il mio primo grido.  
E fui allevato in fasce e circondato di cure;  
**nessun re** iniziò in modo diverso l'esistenza.  
Si entra nella vita e se ne esce alla stessa maniera.(7, 1-6)*

Con queste parole l'autore intende giustificare la sua decisione di invocare da Dio mediante la preghiera il dono della sapienza, senza la quale non è possibile la vita per alcun uomo. Nei versetti successivi l'autore propone una celebrazione appassionata della sapienza, descritta addirittura come una sposa:

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

*Ho dunque deciso di prenderla a compagna della mia vita,*

*sapendo che mi sarà consigliera di bene  
e conforto nelle preoccupazioni e nel dolore. (8, 9)*

Il conforto che egli ottiene dalla sapienza è certo descritto come quello necessario a tutte le necessità della vita, non invece come quello necessario solo e subito per governare i popoli. E tuttavia c'è anche il riferimento preciso all'opera specifica del re che governa:

*Per essa avrò gloria fra le folle  
e, anche se giovane, onore presso gli anziani.  
Sarò trovato acuto in giudizio,  
sarò ammirato di fronte ai potenti.  
Governerò i popoli e le nazioni mi saranno soggette;  
sentendo il mio nome sovrani terribili mi temeranno,  
tra il popolo apparirò buono e in guerra coraggioso.  
Ritornato a casa, riposerò vicino a lei,  
perché la sua compagnia non dà amarezza,  
né dolore la sua convivenza,  
ma contentezza e gioia. (8, 10-11. 14-16)*

Il sottinteso nascosto di tale modo di esprimersi è appunto quello costituito dalla tesi che la vita propone ad ogni uomo un compito simile a quello del re, il compito dunque di governare addirittura il mondo. Salomone non è soltanto un modello per ogni re della terra; anzi, in nessun modo l'attenzione si porta sui re della terra; è il modello invece per ogni figlio di donna.

La verità di questa identificazione appare particolarmente chiara nella formulazione esplicita e solenne della preghiera del giovane Salomone per ottenere la sapienza nel c. 9; nonostante il nome di Salomone non sia mai pronunciato, si tratta qui chiaramente della sua preghiera:

*Tu mi hai prescelto come re del tuo popolo  
e giudice dei tuoi figli e delle tue figlie;  
mi hai detto di costruirti un tempio sul tuo santo monte,  
un altare nella città della tua dimora,  
un'imitazione della tenda santa  
che ti eri preparata fin da principio. (9, 7-8)*

E tuttavia si tratta anche della preghiera che può e deve fare ogni uomo:

*Quale uomo può conoscere il volere di Dio?  
Chi può immaginare che cosa vuole il Signore?  
I ragionamenti dei mortali sono timidi  
e incerte le nostre riflessioni,  
perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima  
e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri.  
A stento ci raffiguriamo le cose terrestri,  
scopriamo con fatica quelle a portata di mano;  
ma chi può rintracciare le cose del cielo? (9, 13-16)*

C'è un richiamo a questo passo della Sapienza nella risposta che Gesù dà a Nicodemo, a proposito della necessità, che egli non riesce a immaginare, di nascere di nuovo e dall'alto:

*Se vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se vi parlerò di cose del cielo? (Gv 3, 12)*

La finzione letteraria, che identifica l'autore come Salomone, che dunque rivolge l'esortazione del libro ai re della terra, sembra dunque in stridente contrasto con la verità obiettiva del libro. Dalla considerazione complessiva dei suoi contenuti, esso appare infatti scritto per i figli di Israele della diaspora; per quegli ebrei devoti i quali sono fundamentalmente identificati come i **giusti poveri** (vedi 2, 10); essi sono costretti a vivere in un ambiente ostile, oggetto dell'universale disprezzo, o addirittura di persecuzione.

## Struttura del libro

C'è un accordo unanime sulla divisione del libro in due grandi parti, dedicate alla sapienza rispettivamente: (a) nel destino di ogni uomo, (b) nell'opera compiuta da Dio nella storia di Israele. Il punto

preciso della divisione è però controverso: 10,1 o 11,2? La scelta dipende dall'interpretazione sintetica della seconda parte: la sapienza nella storia (come intende la Bibbia di Gerusalemme) oppure le prove dell'Egitto e confronto con i miracoli dell'esodo (come intende A. WRIGHT)? La prima parte in ogni caso è essa stessa scandita in due momenti successivi. Scegliamo questo schema di struttura:

A/ **La sapienza e il destino umano** (cc. 1-5): la forma del discorso, in terza persona, è qui quella di un confronto tra la diversa filosofia di vita, rispettivamente il diverso destino, dell'empio e del giusto.

B/ **Salomone e la ricerca della Sapienza** (cc. 6-9): la forma del discorso, in prima persona, è qui invece fondamentalmente quello della confessione e della preghiera.

C/ **La sapienza nella storia della salvezza** (cc. 10-19): questa parte propone un'architettura più complessa:

- Da Adamo a Mosè (10, 1-14)
- Esodo (10,15 – 11,1)
- La fedeltà di Dio nel deserto illustrata mediante 5 (o forse 7) esempi di contrappasso (11, 2 – 19,22): la struttura appare qui particolarmente complessa; il confronto antitetico è fatto tra le piaghe d'Egitto e i miracoli dell'Esodo, quasi suggerendo un parallelismo che trasgredisce la considerazione del tempo.

## Il nucleo elementare dell'insegnamento

La dottrina sulla sapienza proposta dal libro appare estremamente nitida. Viene da obiettare ch'essa è addirittura troppo nitida. Il libro appare scritto in bianco e nero; procede per contrasti perentori, che si riassumono in questa massima fondamentale: i giusti vivranno, gli empi moriranno. Per esempio:

*La speranza dell'empio è come pula portata dal vento,  
come schiuma leggera sospinta dalla tempesta,  
come fumo dal vento è dispersa,  
si dilegua come il ricordo dell'ospite di un sol giorno.  
I giusti al contrario vivono per sempre,  
la loro ricompensa è presso il Signore  
e l'Altissimo ha cura di loro.*(5, 14-15)

La coppia stolto / saggio è assimilata alla coppia empio / giusto; la sapienza è dunque identificata con la giustizia.

Della giustizia, d'altra parte, si parla come di una verità del tutto ovvia, la cui identità è semplicemente supposta. Manca - in particolare - un riferimento preciso alla Legge di Mosè e ai suoi contenuti. Essa è citata soltanto in termini assai generici e marginalmente (quattro volte in tutto), in passaggi senza rilievo. L'ovvietà della sapienza/giustizia è raccomandata in particolare da ripetute affermazioni simili a quelle che introducono il libro:

*Amate la giustizia, voi che governate sulla terra,  
rettamente pensate del Signore,  
cercatelo con cuore semplice.  
Egli infatti si lascia trovare da quanti non lo tentano,  
si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui.  
I ragionamenti tortuosi allontanano da Dio;  
l'onnipotenza, messa alla prova, caccia gli stolti.  
La sapienza non entra in un'anima che opera il male  
né abita in un corpo schiavo del peccato.  
Il santo spirito che ammaestra rifugge dalla finzione,  
se ne sta lontano dai discorsi insensati,  
è cacciato al sopraggiungere dell'ingiustizia.* (1, 1-5)

Dunque, la sapienza/giustizia si lascia trovare facilmente da chi è giusto; si nasconde invece a chi è empio. Dio stesso e rispettivamente il suo santo spirito (è il primo e l'unico testo dell'Antico Testamento nel quale è usata l'espressione destinata ad avere rilievo decisivo nella predicazione cristiana) si lasciano trovare soltanto da chi li invoca.

L'obiezione che nasce è questa: ma come può essere già giusto chi ancora è alla ricerca della

sapienza/giustizia? Non siamo in un circolo vizioso?

Rompe questo apparente circolo il ricorso alla opposizione tra *finzione* e *semplicità*. Saggio è chi non finge. La finzione infatti è forma della stoltezza; e la finzione è quella di chi, per conoscere, *mette alla prova* anziché invocare. Semplicità al contrario e sapienza è quella di chi, prima ancora di conoscere, *crede*; invoca quindi la sapienza come un dono. La formulazione più precisa di questo nesso tra sapienza e nella seconda parte, quella nella quale ricorre con più insistenza il registro della preghiera. Lì tra l'altro si dice:

*La sapienza è radiosa e indefettibile,  
facilmente è contemplata da chi l'ama  
e trovata da chiunque la ricerca.  
Previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano.  
Chi si leva per essa di buon mattino non faticherà,  
la troverà seduta alla sua porta. (...)  
Essa medesima va in cerca di quanti sono degni di lei,  
appare loro ben disposta per le strade,  
va loro incontro con ogni benevolenza.  
Suo principio assai sincero è il desiderio d'istruzione;  
la cura dell'istruzione è amore (...)  
Dunque il desiderio della sapienza conduce al regno. (6, 12-14.16-17.20)*

In termini meno rarefatti, lo stesso insegnamento è proposto nella terza parte, a commento e interpretazione dei miracoli dell'esodo. Per esempio:

*Quando ebbero sete, ti invocarono  
e fu data loro acqua da una rupe scoscesa,  
rimedio contro la sete da una dura roccia. (11, 4)*

Ma soprattutto eloquente è questo passo, che costituisce quasi una sintesi della dottrina del libro a proposito della provvidenza, illustrata ancora una volta nella forma del commento alle vicende dell'esodo, estremamente 'idealizzate', o tipizzate:

*La creazione infatti a te suo creatore obbedendo,  
si irrigidisce per punire gli ingiusti,  
ma s'addolcisce a favore di quanti confidano in te.  
Per questo anche allora, adattandosi a tutto,  
serviva alla tua liberalità che tutti alimenta,  
secondo il desiderio di chi era nel bisogno,  
perché i tuoi figli, che ami, o Signore, capissero  
che non le diverse specie di frutti nutrono l'uomo,  
ma la tua parola conserva coloro che credono in te. (16, 24-26)*

Occorre *prevenire il sole per renderti grazie, e pregarti allo spuntar della luce* (v. 27), perché soltanto così sarà possibile conoscere i tuoi benefici.

## La negazione della morte

Questo modo di leggere la correlazione tra sapienza/giustizia da un lato e forme assunte dalla creazione conduce ad affermazioni estremamente audaci a proposito destino infallibilmente felice del giusto. Ci riferiamo in particolare a questa precisa affermazione: non esiste la morte; perché Dio non l'ha creata, e non la vuole. Essa è conosciuta soltanto da chi la fa esistere mediante la sua empietà. Tale affermazione è proposta a due riprese nella prima parte del libro:

*Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra, perché la giustizia è immortale. (1, 14-15)*

*Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono. (2, 2, 23-24)*

Come si vede, la tesi è posta in esplicito raccordo con il racconto di Gen 2-3, un brano che è pure di genere sapienziale. Tra i rari testi dell'Antico Testamento che contengono un riferimento esplicito alla pagina della Genesi, quello di Sapienza è il più esplicito.

La correlazione tra creazione e sapienza, dunque tra opera originaria di Dio e rivelazione della via della vita, che è insistentemente affermata in tutta la tradizione sapienziale, che appariva stretta anche nel libro del Siracide come sopra abbiamo sottolineato, trova nel libro della Sapienza un'interpretazione radicale e sorprendente. Essa è infatti riferita subito al *tempo escatologico*, non invece soltanto al tempo storico, sia esso quello di Israele o quello del credente singolo.

Più precisamente, l'immagine escatologica della vita è quella che la intende come *vita eterna*. Con perentorietà quasi temeraria, viene qui proposta la tesi che la vita per sempre corrisponde appunto all'ovvia disposizione che Dio fin dall'inizio ha preso nei confronti di quelli che lo amano. La condizione *escatologica* è insieme la condizione *protologica* dell'uomo. La condizione dunque realizzata da Dio fin dal principio, fin dalla creazione del mondo, è incondizionatamente buona, e - quanto meno per quel che si riferisce all'opera di Dio stesso - non prevede in alcun modo la morte.

L'affermarsi di una speranza per l'uomo che riguarda la vita oltre la morte - proposta qui in forma così esplicita e perentoria - è propiziata dalla esperienza del martirio. Ad essa - non a caso - si fa abbastanza esplicito riferimento nel libro della Sapienza. La morte prematura del giusto, di cui è detto in 4, 7-19, non si dice espressamente che sia morte del martire; e tuttavia basta poca attenzione per riconoscere in quel brano appunto il ritratto di colui che muore a motivo della propria fede. Il suo destino diventa cifra del destino di ogni credente che - anche senza essere evidentemente martire - conosce in questo mondo malvagio ostilità e persecuzione:

*Il giusto, anche se muore prematuramente, troverà riposo.  
 Divenuto caro a Dio, fu amato da lui  
 e poiché viveva fra peccatori, fu trasferito.  
 Fu rapito, perché la malizia non ne mutasse i sentimenti  
 o l'inganno non ne traviasse l'animo,  
 poiché il fascino del vizio deturpa anche il bene  
 e il turbine della passione travolge una mente semplice.  
 Giunto in breve alla perfezione,  
 ha compiuto una lunga carriera.  
 La sua anima fu gradita al Signore;  
 perciò egli lo tolse in fretta da un ambiente malvagio.  
 I popoli vedono senza comprendere;  
 non riflettono nella mente a questo fatto  
 che la grazia e la misericordia sono per i suoi eletti  
 e la protezione per i suoi santi.  
 Il giusto defunto condanna gli empi ancora in vita;  
 una giovinezza, giunta in breve alla perfezione,  
 condanna la lunga vecchiaia dell'ingiusto.  
 Le folle vedranno la fine del saggio,  
 ma non capiranno ciò che Dio ha deciso a suo riguardo  
 né in vista di che cosa il Signore l'ha posto al sicuro. (4, 7. 10-17)*

La speranza del giusto viene dunque formulata facendo ricorso alla categoria di *immortalità*. Lessicalmente, la nozione è soltanto greca; per essa non esistono sinonimi nella lingua ebraica. Essa è annunciata, più precisamente, come il destino dell'*anima* del giusto. La stessa associazione tra *immortalità* e *anima* pare deporre nel senso della recezione dell'idea greca, secondo la quale ciò che non è materiale ma spirituale non muore. In realtà, nel libro della Sapienza l'*immortalità* non è intesa quasi costituisse un attributo 'naturale' dell'*anima*; essa è invece la *speranza* riservata all'anima del giusto, alla quale darà attuazione Dio stesso: *Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza è piena di immortalità* (3, 4).

## La visione 'dualistica'

L'affermazione di tale speranza escatologica del giusto diventa il principio sintetico a procedere dal quale è tracciato il quadro della condizione presente degli uomini. Tale quadro prevede la netta distinzione, e anzi opposizione, di due parti, o di due 'partiti': gli empi e i giusti. La loro contrapposizione è netta, senza alcuna possibilità di zone incerte intermedie.



A questa separazione ‘dualistica’ corrispondono anche le altre: quella tra presente e futuro, quella tra questa vita e l’altra, quella tra questo *ambiente malvagio* (4, 34) e le *mani di Dio*, nelle quali sono ricoverate le anime dei giusti poste al sicuro ormai da ogni tormento (3, 1).

L’insistente schema ‘dualistico’ a cui fa ricorso la Sapienza, prevedibilmente, concorre per la sua parte ad alimentare il sospetto di una dipendenza del libro dall’influsso greco. Nel medesimo senso depongono altri indizi, di carattere lessicale assai più che dottrinale. Tale ‘dualismo’ minaccia di rendere il libro stesso notevolmente lontano dalla diffusa sensibilità moderna. Esso appare anche per questo di fatto poco studiato<sup>19</sup>; in particolare poca attenzione è dedicata ai suoi tratti sintetici e ai suoi contenuti dottrinali.

Scontando tutte le considerazioni che si dovrebbero fare a proposito del genere letterario<sup>20</sup> e quindi delle difficoltà differenziali che esso propone in ordine ad una retta comprensione del testo, è importante sottolineare come il ‘dualismo’ della Sapienza non possa essere in alcun modo ricondotto ad uno schema di carattere ‘metafisico’ greco (anima, corpo); deve invece essere inteso sullo sfondo dell’altro dualismo, quello di carattere propriamente morale, quello dunque che oppone il bene al male, la giustizia all’empietà. Esattamente nei confronti di questo ‘dualismo’ la cultura moderna mostra un’allergia nascosta; essa soltanto in forma pretestuosa viene di solito argomentata per riferimento all’altro dualismo, quello caratteristico appunto della ‘metafisica’ greca, e della tradizione platonica in specie<sup>21</sup>.

Parliamo di ‘dualismo’ per riferimento alla distinzione tra bene e male, per insinuare che tale distinzione non sopporta alcuna ‘mediazione’. La logica del pensiero moderno - storica e non escatologica - preferisce di regola lo schema ternario a quello binario: tra ogni tesi e la sua antitesi dev’essere sempre cercata una sintesi; questa sarebbe la condizione indispensabile perché possa essere superato il ‘fanatismo’ caratteristico della tradizione religiosa. In tal senso, nessun *male* potrebbe essere mai contrapposto in termini semplicemente alternativi rispetto al *bene* corrispondente; ogni cosiddetto *male* sarebbe invece da riconoscere come un *bene* parziale; sarebbe dunque sufficiente incrementare la prospettiva, per stemperare insieme ogni rigida antitesi che oppone il bene e il male. Bene e male incondizionatamente tali non esistono; esistono invece sempre molteplici condizionamenti dell’agire umano. Attraverso il progressivo superamento di tali condizionamenti dovrebbe essere approssimato in maniera asintotica un bene, che non è mai suscettibile d’essere perfettamente raggiunto.

Il libro della Sapienza - in questo del tutto conseguente rispetto alla intera tradizione biblica - propone invece l’immagine di un rapporto incondizionatamente alternativo tra bene e male; come anche, e di conseguenza tra giusto ed empio. Il senso di tale alternativa è svolto, più concretamente, ricorrendo a figure simboliche più caratteristiche della tradizione della fede, quindi in termini di alternativa tra fede e il sospetto, tra umiltà e superbia, tra speranza e disperazione.

## Giusti ed empi, due diverse ‘alleanze’

La simmetria antitetica delle due figure dell’empio e del giusto trova riscontro nella descrizione della vita dell’empio quasi realizzasse a sua volta una paradossale *alleanza*, e precisamente la figura dell’*alleanza*

<sup>19</sup>Così nota M. GILBERT, nella sua Prefazione a P. BIZZETTI, *Il libro della Sapienza*, Paideia, Brescia 1984, p. 9; è questa una delle poche opere di carattere sintetico sul libro, ma si occupa più di questioni di carattere letterario (analisi della struttura, e soprattutto genere letterario) che di carattere dottrinale; successivamente sono usciti alcuni commentari: il monumentale C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 voll., Gabalda, Paris 1983-1985; G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, 2 voll., Brescia 1989 e 1996 (con più distesa introduzione dedicata anche alle questioni ermeneutiche); J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza* (1989), Borla, Roma 1990; bibliografia ulteriore si può trovare in M. GILBERT, *Comment lire les écrits sapientiaux de l’Ancien Testament*, in *Morale et Ancien Testament*, Intr. di Ph. DELHAYE, Cerfeaux-Lefort, Louvain-la-Neuve 1976, pp. 131-163, alle pp. 157-161.

<sup>20</sup>Pensiamo ai canoni retorici della letteratura ‘epidittica’ o anche dell’encomio; vedi in proposito la diffusa messa a punto della complessa questione proposta da P. BIZZETTI, *op. cit.*, pp. 113-180, che segue nelle linee generali precedenti lavori (non pubblicati) di M. Gilbert e P. Beauchamp.

<sup>21</sup>Sul tema del «dualismo» della Sapienza, rimandiamo alle considerazioni più diffuse proposte nel nostro contributo *Le evidenze semplici della Sapienza e la complessità dell’uomo moderno*, AA. VV., *Fede e cultura nel libro della Sapienza*, EDB, Bologna 1987, pp. 55-99.

con la morte (1, 16); essa è il risultato obiettivo di una scelta, anche se certo preferisce invece rappresentarsi quasi fosse resa ad un'evidenza innegabile raccomandata dall'esperienza:

*Dicono fra loro sragionando:  
«La nostra vita è breve e triste;  
non c'è rimedio, quando l'uomo muore,  
e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi.  
Siamo nati per caso  
e dopo saremo come se non fossimo stati.  
Un fumo il soffio delle nostre narici,  
il pensiero è una scintilla  
nel palpito del nostro cuore.  
Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere  
e lo spirito si dissiperà come aria leggera. (2, 1-3; cfr. anche i vv. 4-5)*

Il motivo che alimenta questa resa alla morte, che suggerisce di apprezzarla addirittura come un'*amica* (1, 16), è questo: soltanto essa consentirebbe all'empio di godere dei beni presenti, senza essere intralciato dal fastidioso pensiero della loro caducità, e dunque dalla improbabile ricerca di un *per sempre* (2, 6-9)<sup>22</sup>. I beni *presenti* sono tali non soltanto in accezione superficialmente cronologica, ma anche e soprattutto in senso ontologico: sono *beni subito a disposizione*. Più precisamente, essi si raccomandano come tali da sé soli, senza necessità che l'uomo debba interrogarsi a proposito di realtà troppo sfuggenti e inconsistenti, come sarebbero l'*anima*, o il pensiero, o lo spirito.

La morte è in tal senso accettata, molto prima che come un destino futuro ineluttabile, come quella certezza che sola consente di mettere il presente a disposizione dell'uomo. Essa riduce la complessità della vita. La «alleanza con la morte» assume obiettivamente i tratti di una *fuga dalla libertà*; da quella libertà s'intende che, per realizzarsi, avrebbe effettivamente necessità di riferirsi al 'per sempre'.

L'alleanza con la morte, sotto altro profilo, corrisponde al rifiuto della necessità di invocare per vivere. Il *per sempre*, la cui conoscenza soltanto potrebbe in ipotesi realizzare l'obiettivo della sapienza, di conoscere cioè la via vera della vita, si dischiude infatti soltanto a colui che, prima ancora di conoscerlo, lo invoca; si nasconde invece a colui che cerca di metterlo alla prova.

*Egli infatti si lascia trovare da quanti non lo tentano,  
si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui.  
I ragionamenti tortuosi allontanano da Dio;  
l'onnipotenza, messa alla prova, caccia gli stolti. (1, 2-3)*

Torna in tal modo ancora una volta, con diverso linguaggio e proprio per questo con tanto più convincente corrispondenza di pensiero, la tesi fondamentale di tutta la tradizione della fede, e della sapienza credente in specie: quella cioè del nesso radicale che lega *libertà e verità*. Chi crede, anche vedrà; chi pretende invece prima di vedere e giudicare, vedrà confondersi lo spettacolo tutto del reale, fino a che esso apparirà assolutamente impraticabile per il desiderio umano di vivere.

Appunto in quest'ottica debbono essere intese le stesse sorprendenti affermazioni, già riportate, circa la non sussistenza della morte per l'uomo giusto.

<sup>22</sup>Soltanto una considerazione superficiale potrebbe pensare che qui il libro condanni un progetto di vita simile a quello che abbiamo visto invece raccomandato da Qoèlet come l'unico accessibile all'uomo, e addirittura come quello nel quale deve manifestarsi il *timor di Dio*; ci riferiamo alla rinuncia dell'uomo a inseguire l'opera di Dio dall'inizio alla fine; Qoèlet invita espressamente ad approfittare dell'età giovanile, esattamente come dicono gli empi in Sap 3, 6; le affermazioni dei due libri non sono però immediatamente comparabili: il saggio triste intende mettere in guardia nei confronti di un'illusoria sapienza ('teorica') che, presumendo di edificarsi a monte rispetto alla vita effettiva, di fatto lascia passare inutilmente i tempi opportuni alla vita stessa; la Sapienza invece non si occupa di teorie, ma di programmi esistenziali effettivi, quali quelli segretamente formulati appunto dagli empi.

## Il giusto povero

Il patto che gli empi stringono con la morte, e quindi la loro accettazione lucida e intenzionalmente serena di una gioia senza speranza, sono compromesse dalla presenza del *giusto povero* (2, 10): come accade in genere nei Salmi, giustizia e povertà sono qui rappresentate come legate da un vincolo necessario. Nei confronti della figura dell'uomo devoto e praticante della legge, pur entro un contesto sociale che non conosce la legge, gli empi mostrano all'improvviso un inaspettato volto violento. Esso a tutta prima sorprende; non si vede infatti in che modo il *giusto povero* possa minacciare il loro disegno di vita. Il libro pone la spiegazione di tale violenza sulla stessa bocca degli empi:

*Tendiamo insidie al giusto, perché ci è di imbarazzo  
ed è contrario alle nostre azioni;  
ci rimprovera le trasgressioni della legge  
e ci rinfaccia le mancanze contro l'educazione da noi ricevuta.  
Proclama di possedere la conoscenza di Dio  
e si dichiara figlio del Signore.  
E' diventato per noi una condanna dei nostri sentimenti;  
ci è insopportabile solo al vederlo,  
perché la sua vita è diversa da quella degli altri,  
e del tutto diverse sono le sue strade.  
Moneta falsa siamo da lui considerati,  
schiva le nostre abitudini come immondezze.  
Proclama beata la fine dei giusti  
e si vanta di aver Dio per padre. (2, 12-16)*

La testimonianza del *giusto povero* sembra avere questo sorprendente potere, di rompere la censura che gli empi avevano cercato di stendere sulla loro *anima*. Essi debbono in tal senso confutare la speranza del giusto, perché quella speranza li rimprovera; essi dimostrano in tal modo di non essere riusciti a cancellare la legge nella quale sono stati educati; appunto questo è il motivo della loro persecuzione nei confronti del giusto.

Più precisamente, la persecuzione ha i tratti del *mettere alla prova* (cfr. i vv. 17 e 19): ancora una volta, mediante la prova dovrà essere confutata la speranza. Il testo della Sapienza assume qui i trasparenti tratti di una profezia a proposito del destino del Figlio dell'uomo (cfr. vv. 17-20); anche così trova conferma la concordia stretta tra questa forma più 'secolare' della parola di Dio che è la sapienza e le altre due forme che sono quelle della legge e dei Profeti.

La prospettiva della Sapienza è ormai quella escatologica; e tuttavia essa non elimina l'interesse per il destino storico dell'uomo. Non solo il futuro escatologico dei giusti è pieno di immortalità; ma già il loro cammino in questo mondo è appianato. Infatti:

*La creazione infatti a te suo creatore obbedendo,  
si irrigidisce per punire gli ingiusti,  
ma s'addolcisce a favore di quanti confidano in te.  
Per questo anche allora, adattandosi a tutto,  
serviva alla tua liberalità che tutti alimenta,  
secondo il desiderio di chi era nel bisogno,  
perché i tuoi figli, che ami, o Signore, capissero  
che non le diverse specie di frutti nutrono l'uomo,  
ma la tua parola conserva coloro che credono in te. (16, 24-26)*

I cc. 10-19 propongono un'interpretazione allegorizzante degli eventi dell'esodo, attraverso la quale sono concretamente rappresentati i tratti di questa sorprendente conversione degli elementi della creazione ad opera della sapienza credente.

Con diversa attenzione - più rivolta ai tratti della molteplice esperienza quotidiana nel caso del Siracide, affrettata invece in direzione escatologica e quindi concentrata sulle leggi supreme dell'esperienza umana la Sapienza -, e certo anche con diversa attrezzatura concettuale, i due ultimi libri sapienziali svolgono una tesi fondamentalmente comune: l'uomo può effettivamente conoscere quel cammino della vita che fin dall'inizio appariva aperto davanti ai suoi passi. Può farlo però unicamente a condizione che abdichi

all'atteggiamento di chi s'immagina come un ispettore generale dell'universo, per riconoscersi invece quale ospite della Sapienza creatrice che da sempre lo precede e che per sempre lo attende alla sua mensa.