

La sapienza biblica: dalla teologia della creazione alla teologia della storia

*Biblical Wisdom:
from Creation Theology to History Theology*

Luca Mazzinghi

Riassunto

Uno dei criteri per riconoscere l'esistenza di una tradizione sapienziale all'interno della Bibbia è la presenza di una chiara teologia della creazione. Per quanto riguarda la teologia della storia sembra, a prima vista, che essa sia assente da Proverbi, Giobbe e Qohelet, la sapienza in lingua ebraica. La dimensione della storia resta in realtà sullo sfondo del pensiero dei saggi ed emerge con chiarezza prima di tutto in Ben Sira che in Sir 44-50 rilegge in chiave sapienziale la storia di Israele. E' nel libro della Sapienza tuttavia che avviene un incontro fecondo tra teologia della creazione e teologia della storia, in una prospettiva che si apre anche a una dimensione escatologica.

Parole chiave: Sapienza. Creazione. Storia (della salvezza). Teologia. Escatologia.

Abstract

One of the criteria for recognising the existence of a wisdom tradition in the Bible is the presence of a clear creation theology. As far as the theology of history is concerned, it seems, at first sight, that history is absent from Proverbs, Job and Qohelet, the wisdom in Hebrew. The dimension of history actually remains in the background of the sages' thought and emerges clearly first of all in Ben Sira who in Sir 44-50 rereads the history of Israel in a sapiential key. It

is in the Book of Wisdom, however, that a fruitful encounter takes place between the theology of creation and the theology of history, in a perspective that also opens up to an eschatological dimension.

Keywords: Wisdom. Creation. (Salvation) history. Theology. Eschatology.

Introduzione: Esiste una tradizione sapienziale? Alcuni criteri per riconoscerla

Un luogo comune degli studi relativi alla sapienza biblica è l'affermazione che nei testi sapienziali sia per lo più assente il senso della storia; si afferma al contrario che la teologia dei saggi è principalmente una teologia della creazione, secondo un ben noto assioma di W. Zimmerli: "Wisdom theology is creation theology".¹ Senza voler negare questo assunto, è nostra intenzione mostrare in queste pagine come in realtà un certo interesse nei confronti della storia non è affatto assente dalla sapienza di Israele, in particolare nella sua fase più tarda, fino a poter parlare, almeno per il Siracide e la Sapienza, di una vera e propria teologia della storia.

Si impone tuttavia una nota preliminare. Recentemente, infatti, è stato messo in discussione il fatto stesso dell'esistenza di una tradizione sapienziale nell'antico Israele e si è giunti a mettere in guardia gli esegeti contro il rischio di un certo pansapienzialismo.² E' certamente vero che parlare di "letteratura sapienziale" significa utilizzare un concetto moderno, di per sé estraneo agli autori antichi;³ tuttavia è possibile individuare alcuni criteri che ci permettono di affermare l'esistenza di una vera e propria tradizione sapienziale, riflessa a livello letterario nei libri della Bibbia ebraica dei Proverbi, di Giobbe e del Qohelet, ai quali si aggiungono il Siracide e il libro della Sapienza.⁴

¹ ZIMMERLI, W., *The Place and the Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology*, p. 316; MURPHY, R. E., *The Tree of Life*, p. 118-121.

² SNEED, M. R., *Is the Wisdom Tradition a Tradition?*, p. 50-71; KYNES, W., *The Modern Scholarly Wisdom Tradition and the Threat of Pan-Sapientialism*, p. 11-38.

³ "Wisdom literature, in distinction, is a heuristic genre, a construct of modern scholarship": FOX, M. V., *Three Thesis on Wisdom*, p. 82.

⁴ Si vedano le indicazioni offerte da GILBERT, M., *Esiste la letteratura sapienziale?*. Conferenza tenuta al Pontificio Istituto Biblico di Roma il 25 gennaio 2015, non pubblicata. Non entriamo qui nella questione della canonicità del Siracide e della Sapienza.

Un primo criterio è il metodo utilizzato dai saggi che è principalmente un metodo legato all'esperienza; i saggi non fanno appello a rivelazioni divine, ad eccezione degli amici di Giobbe i quali tuttavia vengono condannati da Dio stesso nell'epilogo del libro (Gb 42,7-10). I saggi fondano le loro argomentazioni su ciò che essi hanno visto e sperimentato: Pr 6,6-11; 24,30-34; Gb 12,7-8; 21,29; Qo 1,13; 7,25.27; 12,9-10; Sir 18,19a; Sir 39,12.32; Sap 7,15-16.

Un secondo criterio: i testi sapienziali si presentano nel loro complesso come opere a sfondo educativo, centrate in modo molto chiaro sulla relazione tra maestro e discepolo; questo è evidente in modo esemplare nel libro dei Proverbi e nel Siracide. Il Qohelet è presentato anch'esso come un maestro (Qo 12,9-14); il libro della Sapienza è scritto con una chiara prospettiva didattica e diretto ai giovani ebrei di Alessandria. Il cuore del libro di Giobbe (Gb 4-27) è nella forma di un dibattito tra saggi, un testo da utilizzarsi nell'educazione dei saggi stessi.

Un terzo criterio che accomuna questi testi è la presenza della figura della sapienza che, ad eccezione del Qohelet, appare personificata in alcuni celebri testi chiave (Pr 1,20-33; 8; 9,1-6; Gb 28; Sir 24,1-22; Sap 7-9); in ogni caso il tema della sapienza attraversa tutti e cinque questi libri in una proporzione sconosciuta al resto dei libri biblici, sia della Bibbia ebraica che dei LXX.

Il criterio più sicuro che ci permette di parlare di una vera e propria tradizione sapienziale è tuttavia la presenza di una teologia comune, in modo particolare di una teologia dell'ordine del mondo e della creazione.⁵ Il saggio è perciò colui che sa leggere la realtà e sa scoprirvi un senso perché la legge come creazione:

La convinzione dei saggi era che Jahvé ha delegato alla creazione una tale dose di verità e che egli stesso è così presente in essa, che l'uomo è posto su un terreno morale solido se impara a decifrare questi ordinamenti e a conformare il suo atteggiamento alle esperienze acquisite.⁶

Per questa ragione, ancora con von Rad è possibile concludere che:

⁵ "Against the background of these diverse Old Testament texts that in one or another way reflect awareness that the order of the world might be shaken, it is noteworthy how strongly all five wisdom books affirm that the order of the world is stable": SCHELLENBERG, A., *Don't Throw the Baby out with the Bathwater*, p. 124.

⁶ RAD, G. VON, *La sapienza in Israele*, p. 88.

Ci si deve guardare da una concezione della sapienza che vedrebbe il suo carattere essenziale nell'attività di una ragione autonoma nei confronti della fede (...). Le esperienze del mondo erano sempre (per Israele) esperienze di Dio e le esperienze di Dio, esperienze del mondo.⁷

I saggi d'Israele erano dunque dei credenti; non ci troviamo di fronte a una sapienza profana, ma profondamente religiosa; ciò vale anche per gli autori di opere spesso ritenute "border line" come Giobbe e il Qohelet. Pur nel momento in cui gli autori di tali testi mettono in radicale discussione una determinata visione di Dio, legata soprattutto all'idea della retribuzione, essi non dimostrano mai di perdere la fede nel Dio di Israele, YHWH creatore del mondo. Lo scopo dei saggi è condurre i propri discepoli a vivere una vita felice, in armonia con l'intenzione del Creatore.⁸

1. La teologia della creazione come motivo unificatore della tradizione sapienziale⁹

Per molto tempo la letteratura sapienziale non ha goduto grande importanza nel campo esegetico, almeno sino alla comparsa dello studio fondamentale di G. von Rad, *Weisheit in Israel*;¹⁰ influenzata da posizioni teologiche come quelle di K. Barth, l'esegesi moderna ha spesso marginalizzato la letteratura sapienziale, dal momento che essa appare centrata sull'idea di creazione piuttosto che sulla storia della salvezza.¹¹ Ciò che oggi ancora manca è uno studio più ampio di teologia biblica che sia in grado di integrare il messaggio dei saggi sulla creazione all'interno di una più ampia teologia dell'Antico Testamento, in particolare con la teologia della Torah¹² e con la prospettiva storico-salvifica propria di gran parte della Bibbia ebraica.¹³

⁷ RAD, G. VON, La sapienza in Israele, p. 64.

⁸ GILBERT, M., Sagesse et histoire, p. 56-57.

⁹ MAZZINGHI, L., "Bellezza del cielo è la gloria degli astri" (Sir 43,9), p. 49-67.

¹⁰ Neukirchen Vluyn: Neukirchener 1970 (RAD, G. VON, La sapienza in Israele).

¹¹ Per una esauriente analisi di questo problema si veda l'ottimo studio di PERDUE, L. G., *Wisdom Literature*, p. 15-36.

¹² Pur se non mancano gli studi sul rapporto tra sapienza e Torah: SCHNABEL, E. J., *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*; FESTORAZZI, F. et al., *Sapienza e Torah*; BLENKINSOPP, J., *Wisdom and Law in the Old Testament*; SCHIPPER, B. U.; TEETER, A. (Edd.), *Wisdom and Torah*.

¹³ Si vedano le riflessioni conclusive di PERDUE, L. G., *Wisdom Literature*, p. 343-346.

I saggi di Israele sono convinti assertori che esiste un ordine del mondo e che tale ordine proviene da Dio; allo stesso tempo, sono anche consapevoli che l'essere umano non è in grado di penetrare del tutto il senso della creazione il quale resta comunque avvolto nel mistero. Si crea così nell'atteggiamento dei saggi nei confronti della realtà una dialettica feconda tra ciò che potremmo definire come un vero e proprio ottimismo epistemologico, che spinge i saggi stessi verso un sano realismo, e allo stesso tempo un chiaro senso del limite che rende i saggi consapevoli della parzialità della loro ricerca, peraltro sempre necessaria.¹⁴

Gli autori delle raccolte più antiche del libro dei Proverbi fondano la loro fiducia nella possibilità di comprendere la realtà proprio sul fatto che esiste un ordine del mondo, implicitamente presupposto da molti proverbi: “il ricco e il povero si incontrano in questo: il Signore ha creato l'uno e l'altro” (Pr 22,2). Il testo di Pr 16,4 è un esempio molto chiaro: “Il Signore ha fatto ogni cosa per il suo scopo, anche il malvagio per il giorno della sventura”; in questo *mashal* l'idea di un ordine della creazione si lega con la fiducia nell'esistenza di una retribuzione per le azioni umane.

E' soprattutto nei testi di Pr 1-9, senz'altro più recenti, che appare con maggior chiarezza l'idea di un Dio che crea il mondo con la sapienza (Pr 3,19-20); o meglio: la sapienza è presentata come una figura femminile, figlia di Dio, presente accanto al Signore mentre egli crea il mondo (Pr 8,22-31); conoscere la sapienza è perciò penetrare il mistero dell'ordine del mondo. Secondo alcuni autori la sapienza personificata di Pr 1-9 rappresenta esattamente questo,¹⁵ anche se in realtà essa è molto di più; “donna sapienza” è piuttosto una figura

¹⁴ MAZZINGHI, L., L'indagine e l'ascolto.

¹⁵ “(La sapienza) non è una qualità di Dio che viene oggettivata, ma una qualità del mondo, cioè questo misterioso elemento per mezzo del quale l'ordine cosmico si volge verso l'uomo per ordinare la sua vita. Israele si è quindi trovato di fronte allo stesso fenomeno di quasi tutte le religioni naturali, che ne sono rimaste affascinate: una provocazione religiosa dell'uomo da parte del mondo. Ma non si è lasciato andare fino a divinizzare o a trasformare in mito il fondamento del mondo. L'ha interpretato in modo del tutto diverso, perché si è limitato a considerare questo fenomeno nella prospettiva della fede in Jahvé come creatore. Questo qualcosa di immanente al mondo che i testi chiamano “sapienza”, lo possiamo semplicemente descrivere con una perifrasi. Sia che lo chiamiamo “ordine primordiale”, “mistero dell'ordine”, “ragione cosmica” o “senso” incorporato da Dio nel mondo della creazione, oppure “gloria” della creazione, ne parleremo in ogni caso solo nella forma di una personificazione figurata” (RAD, G. VON, La sapienza in Israele, p. 144-145).

di mediazione che permette di incontrare la trascendenza e l'immanenza divina proprio attraverso la presenza della sapienza nel creato.¹⁶ Tuttavia i saggi sono ben consapevoli dei limiti insiti in ogni esperienza umana (Pr 16,1-3.9; 19,21; 20,24; 21,30); considerarsi saggio è dunque segno sicuro di stoltezza: Pr 26,12; il creato rimane alla fine avvolto nel mistero (Pr 30,2-4).

Per quanto riguarda il libro di Giobbe, il poema di Gb 28, che qui consideriamo pienamente inserito all'interno del libro, nonostante vi siano molte opinioni contrarie,¹⁷ mostra come anche per l'autore di Giobbe l'immagine della sapienza è legata a quella dell'ordine insito nella creazione. In Gb 28,23-27, con un movimento simile a quello di Pr 8,27-29, la sapienza è strettamente legata da un lato a Dio dall'altro all'ordine del cosmo. L'essere umano non può avere accesso a questa sapienza misteriosa se Dio non gliela concede; tutto ciò ha per l'autore del poema conseguenze sia di carattere etico che squisitamente religioso; in Gb 28,28 il poema si chiude ricordando che la sapienza sfocia nel "temere Dio" e nell'essere "alieno dal male", esattamente due delle caratteristiche con le quali era stato presentato il personaggio di Giobbe sin dall'inizio dell'opera (Gb 1,1-2).

La doppia risposta di Dio a Giobbe (Gb 38,1-40,2 e 40,6-41,26) è interamente centrata sulla teologia della creazione: l'essere umano è in grado di conoscere il creato e, attraverso tale conoscenza, di conoscere qualche aspetto del volto di Dio; allo stesso tempo proprio la conoscenza del creato apre l'essere umano al rispetto di un mistero ben più grande di lui. Quello della creazione è in realtà un tema che percorre l'intero libro di Giobbe, sin dai chiari motivi anti-creazionali presenti in Gb 3, dove assistiamo fino dall'inizio del libro al dispiegarsi del tema della creazione, seppure in modo critico e ironico insieme.

Nei due discorsi conclusivi, il Dio di Giobbe utilizza la logica dell'essere, del crescere, del divenire: è un Dio che cura la vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli che a noi paiono inutili o persino dannosi. In questo modo, il poeta ci aiuta a uscire da una visione esclusivamente antropocentrica della creazione: il Creatore presentato nel libro di Giobbe ama ogni vita; il cosmo sfugge al

¹⁶ GILBERT, M., Sapienza, p. 1440.

¹⁷ Per una serie di argomenti a favore dell'integrazione di Gb 28 nel corpo del libro: NICCACCI, A., Giobbe 28, p. 29-58; SEOW, C. L., Job 1-21, Interpretation and commentary, p. 29-31.

controllo dell'umanità, che pure sul cosmo stesso intenderebbe esercitare il suo dominio.¹⁸

Nel libro del Qohelet sembra prevalere l'idea di un mondo incomprensibile e apparentemente privo di senso; il poema iniziale ci orienta in questa direzione (Qo 1,4-11); come avviene anche altrove nel libro il Qohelet sembra entrare in polemica con l'ottimismo tipico della tradizione sacerdotale del Pentateuco (si pensi al poema di Gen 1)¹⁹; l'esperienza umana non è in grado di scorgere l'esistenza di un ordine del mondo. Il Qohelet è tuttavia pienamente consapevole del fatto che Dio "ha fatto bella ogni cosa a suo tempo" (3,11); Dio ha inoltre dato agli esseri umani *hă 'ölām*, "il mistero del tempo"; ha dato cioè la possibilità della conoscenza di una visione d'insieme, la percezione di una globalità dei singoli *'ittîm* (3,1). Esiste dunque una logica del tempo (ma anche del creato), di cui Dio stesso fa intuire all'essere umano l'esistenza; ma l'essere umano può concretamente sperimentare il tempo soltanto come *'êt*, come singolo momento opportuno.²⁰ E' per questa ragione che, nonostante l'intuizione di un tale *'ölām*, neppure il saggio riesce a comprendere, nella sua totalità, l'opera di Dio; si veda in particolare il testo di Qo 8,16-17. E tuttavia il Dio del Qohelet è un Dio che "fa tutto" (11,5) e questo suo "fare" è un "fare" vitale, paragonabile al crescere del feto nel grembo di una donna incinta.

Il non comprendere appieno l'opera di Dio da parte dell'essere umano non fa cadere il Qohelet nello scetticismo come spesso si è pensato; si tratta in realtà di un acuto senso del limite, sulla linea dei saggi di Israele che lo hanno preceduto. Il libro del Qohelet si chiude con l'invito a ricordarsi del "tuo creatore" (12,1) e di conseguenza a gioire, prima che arrivi la morte, godendo di quelle piccole ma concrete gioie della vita che Dio dona all'essere umano (si vedano anche Qo 3,13-14; Qo 5,17-19). Sotto i colpi della critica del Qohelet cadono le convinzioni della teologia tradizionale, basata sui criteri della retribuzione, ma il Qohelet resta in ogni caso convinto che pur se avvolto nel mistero Dio rimane il creatore e il mondo possiede una sua logica anche nel

¹⁸ LEVEQUE, J., L'argument de la création dans le livre de Job, p. 261-299; FISCHER, G., Spuren des Schöpfers, p. 157-166; PERDUE, L. G., Creation in the Dialogues between Job and His Opponents, p. 197-216.

¹⁹ DELL, K., Exploring intertextual links between Ecclesiastes and Genesis 1-11, p. 3-14.

²⁰ Su tutto questo L., MAZZINGHI, Ho cercato e ho esplorato, p. 216-227.

momento triste (Qo 7,13-14). Anche per il Qohelet è dunque possibile parlare di una teologia della creazione.

Il tema della creazione sta certamente al cuore anche del pensiero di Ben Sira; in particolare la figura della sapienza appare legata al tema della creazione sin dall'inizio del libro; la sapienza è creata da Dio (Sir 1,4), è presente nel mondo e donata da Dio agli esseri umani (1,9-10).

Proprio al centro del libro (Sir 24) Ben Sira celebra l'autoelogio della sapienza personificata, strettamente legata all'ordine della creazione (24,3-6) alla quale in realtà essa preesiste (24,9a). Com'è noto, si tratta del passo in cui la sapienza viene anche accostata alla Torah, senza tuttavia essere identificata con essa (24,23); in questo modo la stessa Torah viene collegata a una dimensione profondamente creazionale.

La riflessione sulla creazione diviene inoltre per Ben Sira l'occasione per una riflessione sulla teodicea;²¹ l'ordine della creazione riflette infatti l'agire di Dio e giustifica il senso del bene e del male; si vedano in particolare i testi di Sir 33,14-15, 39,16-35 e ancora Sir 42,24-25: tutto ciò che Dio ha creato ha un senso e nella creazione non vi è nulla di incompleto. Il creato, considerato nell'ottica certamente ottimistica propria di Ben Sira, permette così la conoscenza del Creatore, pur non esaurendola (anche Sir 43,28.32). Tale conoscenza sfocia nell'ammirazione e nella lode, temi che costituiscono il motivo di fondo della presentazione del creato fatta in tutto il capitolo 43: "nel glorificare il Signore esaltatelo quanto più potete, perché non sarà mai abbastanza" (43,30).

L'intero pensiero di Ben Sira è in realtà governato dalla riflessione sulla creazione; ad esempio nella ampia sezione di Sir 16,24-18,14 il tema della creazione è strettamente legato con quello dell'elezione e insieme con quello della Legge: l'ordine del cosmo non dipende soltanto dalla presenza in esso della sapienza, ma anche dall'ubbidienza del creato stesso alle leggi stabilite dal Creatore.²²

Sulla scia di Sir 24, ma anche di Gb 28, è necessario ricordare almeno di passaggio anche il testo di Bar 3,9-4,4, forse composto poco dopo Ben Sira, verso

²¹ Si veda l'opera ancora fondamentale di G. L., PRATO, Il problema della teodicea in Ben Sira.

²² PERDUE, L. G., *Wisdom Literature*, p. 240-242.

la fine del II sec. a.C.²³ Qui il problema non è che cosa sia la sapienza, ma chi possa trovarla; come in Gb 28, solo al Creatore è nota la via della sapienza (Bar 3,32-4,1). Il popolo di Giacobbe / Israele diviene il mediatore di questa sapienza che, alla luce di 4,1, sembra pressoché identificata con la Legge, fonte di vita, o di morte, per chi l'abbandona; il linguaggio è qui chiaramente deuteronomico (Dt 4,5-14). Il testo nel suo complesso oscilla tra un certo universalismo (c'è un chiaro legame tra sapienza e creazione; Bar 3,38: "per questo è apparsa sulla terra e ha vissuto tra gli uomini") e un chiaro particolarismo: soltanto a Israele, infatti è dato di conoscere la via della sapienza.

Il libro della Sapienza, infine, si apre con un vero e proprio "manifesto" teologico relativo al tema della creazione che in quest'opera ha una rilevanza del tutto particolare; in Sap 1,12-15 l'autore del libro dichiara che Dio non ha fatto la morte, ma ha fatto tutto per l'esistenza (*eis to eînai*) e aggiunge che le generazioni del mondo sono portatrici di salvezza (*sôtêrioi*). La morte è dunque un'intrusa nel progetto divino. La creazione è così una realtà positiva, uno strumento in mano a Dio per punire o per salvare, come è ben chiaro nella terza parte del libro (Sap 10-19); si vedano in particolare i testi di Sap 11,14-15 e 16,24; ma già in 5,17-20 il creato è descritto in chiave escatologica come un'arma in mano a Dio per punire i malvagi. La creazione non è lo sfondo sul quale si svolge la storia della salvezza, ma ne è protagonista attiva; la ragione profonda, espressa in Sap 11,24-26, è l'amore di Dio per ogni realtà creata, un amore legato alla presenza, in tutte le cose, dello "spirito" di Dio (12,1).²⁴

Anche per l'autore di quest'opera la figura della sapienza personificata è una realtà strettamente collegata con la creazione; anzi, essa è vista come lo strumento del quale Dio si è servito per creare il mondo; si veda in particolare l'inizio della preghiera di "Salomone" per ottenere la sapienza (Sap 9,1-2), collocata proprio al centro del libro; qui la sapienza è posta in stretto parallelo con la parola di Dio.²⁵ Ma, come vedremo più avanti, la vera novità del libro della Sapienza è la capacità del suo autore di collegare in modo strettissimo creazione e storia e dunque creazione e salvezza.²⁶

²³ BARGELLINI, F., La Torah e la sapienza in Bar 3,9-4,4, p. 474-492; CALDUCH-BENAGES, N., "Beati siamo noi", p. 133-153.

²⁴ GILBERT, M., Il cosmo secondo il libro della Sapienza, p. 189-199.

²⁵ MAZZINGHI, L., Il libro della Sapienza, p. 379-380.

²⁶ KOLARCIK, M., Creation and Salvation in the Book of Wisdom, p. 97-107.

Infine, in dialogo con il mondo ellenistico, l'autore della Sapienza è convinto che ogni essere umano è in grado, attraverso lo strumento della ragione, di leggere il mondo come "creazione" e di arrivare così alla conoscenza del Creatore; in 13,1-9 e in particolare in 13,5 il nostro saggio si serve del principio di analogia noto già alla filosofia stoica per esprimere la sua convinzione relativa alla possibilità di conoscere il Creatore a partire dalle sue opere. In questo modo la teologia della creazione si collega, nel libro della Sapienza, con la ricerca umana propria della filosofia del suo tempo.

2. Proverbi, Giobbe, Qohelet: assenza della storia?

La presenza, nei testi sapienziali, di una chiara teologia della creazione è certamente evidente; lo è molto meno quella di una dimensione storico-salvifica, in particolare nella letteratura sapienziale scritta in ebraico, ovvero nei Proverbi, in Giobbe e nel Qohelet. Si tratta di capire se dietro questa assenza c'è un vuoto, una carenza, un rifiuto, o se ci troviamo di fronte a una prospettiva teologica diversa, non per questo in contrasto con la prospettiva storico-salvifica. Osserviamo prima di tutto che l'assenza di una dimensione storico-salvifica non significa affatto mancanza di attenzione da parte dei saggi nei confronti della storia reale; la sapienza di Pr 1-9, ad esempio, ha una forte dimensione politica; essa è arte del buon governo (Pr 8,15-16); il libro dei Proverbi ha come destinatari privilegiati quei giovani ebrei destinati ad essere i futuri responsabili della comunità di Israele. Presente nel Qohelet, in Ben Sira, questa dimensione politica propria dei saggi ritorna in modo ancor più evidente nel libro della Sapienza.

Abbiamo in precedenza notato che il metodo utilizzato dai saggi è legato prima di tutto all'esperienza;²⁷ caratteristica dei saggi è la ricerca di relazioni tra gli eventi, di cause e di conseguenze, fino al tentativo di elaborare una vera e propria teodicea, almeno nella fase più antica della sapienza.²⁸ Si tratta di un

²⁷ Il ruolo esatto dell'esperienza all'interno dell'epistemologia sapienziale è discusso; con accenti diversi si vedano CRENSHAW, J. L., *The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature*, p. 245-252; FRYDRYCH, T., *Living under the Sun*, p. 53-66; FOX, M. V., *The Epistemology of the Book of Proverbs*, p. 669-684.

²⁸ Si tratta di ciò che i tedeschi chiamano "Tun – Ergehen - Zusammenhang"; si veda la nota tesi, seppure molto criticata, di KOCH, K., *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament*, p. 1-42; e, dello stesso autore, KOCH, K., *Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?*,

approccio alla realtà che conduce il saggio a valutare gli eventi alla luce delle loro cause e dei loro effetti; radice di una lettura sapienziale della storia, quale si può scorgere ad esempio nella storia di Giuseppe (Gen 37-50) le cui radici sapienziali sono note sin dalla lettura proposta da G. von Rad.²⁹

Nel libro dei Proverbi è certamente assente la prospettiva storico-salvifica che attraversa i testi della Torah o le grandi narrazioni di scuola deuteronomistica; manca anche l'interesse che i profeti rivelano verso la storia del loro tempo; mancano nel libro i grandi temi dell'elezione e dell'alleanza nonché ogni riferimento alla teologia davidica e di Sion. Va in ogni caso tenuto presente il fatto che il libro dei Proverbi, pur offrendo l'idea di una sapienza per molti aspetti atemporale, riflette molto spesso un preciso contesto storico nel quale i diversi *meshalîm* debbono essere collocati.³⁰

E' poi molto forte nei Proverbi la fiducia nell'azione della provvidenza divina nella vita quotidiana degli esseri umani. Per i saggi autori dei Proverbi il Signore è ad esempio il difensore dei diritti dei poveri ed è colui che punisce i malvagi (Pr 17,5; 22,22-23). Di fronte al problema della ricchezza e della povertà i saggi non utilizzano argomenti provenienti dalla teologia esodica, come avviene nel codice dell'alleanza o in quello deuteronomico, né assumono posizioni di condanna come fanno i profeti. Tuttavia i saggi sono profondamente convinti che YHWH non è un Dio estraneo alla storia, ma che in ogni caso interviene per giudicare e per punire (Pr 2,21-22; 10,30; 21,13; 22,16; 24,20; 28,20). Ciò che è interessante è poi il fatto che i saggi argomentano sempre a partire dalla creazione: così, "chi deride il povero, offende il suo creatore" (Pr 17,5).³¹ Proprio la riflessione sulla creazione conduce tuttavia i saggi alla scoperta di un Dio provvidente e dunque realmente presente nella storia quotidiana delle persone; una scoperta che in ogni caso non è mai frutto di una rivelazione diretta di Dio.³²

Quanto alla figura della sapienza personificata, è senz'altro vero che specialmente in Pr 8,22-31 tale figura è legata prima di tutto e in modo molto

p. 57-87, oltre alla discussione da lui stesso stimolata in KOCH, K., (Ed.), *Um das Prinzip des Vergeltung*; FREULING, G., "Wer eine Grube gräbt...".

²⁹ Sull'atteggiamento dei saggi nei confronti della realtà: RAD, G. VON, *La sapienza in Israele*, p. 109-128.

³⁰ PERDUE, L. G., *The Sword and the Stylus*, p. 85-116.

³¹ PERDUE, L. G., *Wisdom Literature*, p. 61-62.

³² "Wisdom is not revelation": FOX, M. V., *Proverbs 10-31 (AB 18B)*, p. 949-950.

forte alla creazione; tuttavia la sapienza è anche *reshît*, “origine” di ogni opera divina (8,22), collegandosi così idealmente con l’inizio temporale della creazione (Gen 1,1) e indirettamente anche della storia; non tanto però quella di Israele, quanto piuttosto quella dell’intera umanità.

Il libro di Giobbe affronta il problema di un Dio che permette il dolore e la sofferenza da un punto di vista più universale; Giobbe è intenzionalmente presentato come un non-israelita e, a partire da Gb 3, scompare dal libro il Tetragramma, pur presente in Gb 1-2 e che riapparirà solo a partire dagli interventi di Dio in Gb 38,1. La grande storia di Israele è anch’essa volutamente assente dal libro ed anche nei due interventi conclusivi il Signore ricorre esclusivamente ad argomenti legati alla creazione. Come poi già in Pr 8,22-31, anche in Gb 28,23-27 la sapienza è agganciata al tempo legandola al momento primordiale della creazione; per descrivere il tempo si ricorre a una metafora di carattere spaziale, creazionale.³³

In Gb 3-27 il poeta autore del libro, attraverso le parole del personaggio Giobbe mette tuttavia in discussione proprio l’idea di un Dio provvidente che ha cura dell’umanità; l’esperienza della vita quotidiana sembrerebbe infatti indicare il contrario; i capitoli 21 e 24 in particolare costituiscono una critica alle troppo ottimistiche convinzioni relative alla provvidenza divina nella storia (in particolare il testo di Gb 24,1). L’esperienza sembra dimostrare piuttosto il contrario. Si tratta di un’idea che tuttavia viene recuperata, nei due discorsi conclusivi di Dio nei termini però di una profonda teologia della creazione (v. sopra). Se poi consideriamo autentici i due interventi divini circa Behemot e Leviatan (Gb 40,15-41,26) è possibile leggere queste due figure come metafore del caos che YHWH è in grado di dominare e controllare, esercitando così la sua azione provvidente anche nelle parti più “oscuere” della creazione. Nella sua risposta conclusiva (Gb 42,1-6) Giobbe ammette che Dio opera “cose meravigliose”, non soltanto nella creazione, ma evidentemente anche nel tempo e nella storia. La dimensione della storia resta così sullo sfondo del libro di Giobbe, ma non è del tutto assente da esso.

Nel libro del Qohelet è ugualmente assente ogni riferimento esplicito a fatti e personaggi propri della storia di Israele, pur tenendo conto della parodia

³³ PRATO, G. L., Il tempo come metafora spaziale, p. 69-71.

salomonica che governa la sezione di Qo 1,12-2,26. Tentativi di rintracciare allusioni più o meno nascoste a eventi reali della storia di Israele non si sono rivelati del tutto convincenti.³⁴ Il libro del Qohelet non è certamente privo, tuttavia, del senso della storia; fin dall'inizio il Qohelet è anzi ben consapevole del senso del tempo; si veda in particolare Qo 1,9-11. Nel libro non mancano poi le critiche a situazioni tipiche dell'epoca nella quale il Qohelet si trova a vivere, molto probabilmente il III secolo a.C., sotto il dominio tolemaico (ad esempio Qo 5,7-8).³⁵

Il Qohelet sa bene che l'essere umano non è in grado di trovare un senso in tutto ciò che accade; in particolare egli non può conoscere nulla del suo futuro (7,14.24). L'esperienza della vita, che costituisce il punto di partenza dell'epistemologia del Qohelet (1,13-15),³⁶ sembra mostrare all'essere umano un tempo come impazzito in cui sorte e caso la fanno da padrone (9,11). Il ben noto poema dei tempi (Qo 3,1-8) è tuttavia un ottimo esempio di come il Qohelet non sia affatto né uno scettico né un determinista; il Dio in cui egli crede non è affatto un Dio assente dalla storia dell'umanità (Qo 7,14): il problema per il Qohelet è piuttosto di natura epistemologica: l'essere umano non è infatti in grado di cogliere il senso profondo dell'agire divino nella storia; si veda in special modo il testo di Qo 8,16-17.

3. Il Siracide e la rilettura sapienziale della storia d'Israele

Il libro di Ben Sira si chiude con la lode dei padri (Sir 44-50), ove l'autore ricorda gli antenati di Israele da Adamo sino al sommo sacerdote Simone II. Non va dimenticato, prima di tutto, che questi capitoli costituiscono in realtà la seconda pagina di un dittico la cui prima parte, come abbiamo già ricordato, è dedicata alla creazione (Sir 41,15-43,33). In questo modo Ben Sira crea già a livello letterario uno stretto legame tra creazione e storia ed è il primo autore ebraico a offrire in modo così esplicito una tale connessione. Non conosciamo infatti alcun altro testo precedente a Ben Sira che rifletta in modo così ampio e a partire da una prospettiva tipicamente sapienziale sulla storia di Israele; come

³⁴ BARBOUR, J., The Story of Israel in the Book of Qohelet; si veda la recensione di MAZZINGHI, L. in *Bib* 95 (2014) 250-254.

³⁵ CRENSHAW, J. L., Qohelet in Historical Context, p. 285-299.

³⁶ Sulla epistemologia del Qohelet: MAZZINGHI, L., Ho cercato e ho esplorato, p. 176-188.

antecedenti all'opera di Ben Sira si possono ricordare i Salmi 78 e 105-106, salmi che presentano tratti di carattere sapienziale.³⁷

Il motivo che spinge Ben Sira ad aprirsi a questo interesse nei confronti della storia, e in particolare alla storia del suo popolo, è prima di tutto di carattere apologetico; come A. A. Di Lella ha ben dimostrato, Ben Sira intende invitare i suoi lettori a resistere all'interno di un mondo ellenizzato e a sfuggire alle tentazioni che da esso provengono, rimanendo così fedeli alla fede dei padri, imitandone le virtù e i valori: "facciamo l'elogio degli uomini illustri, dei nostri padri nelle loro generazioni" (Sir 44,1).³⁸ Ma l'influsso dell'ellenismo, benché innegabile in questi capitoli, non costituisce una spiegazione sufficiente a spiegare l'interesse di Ben Sira nei confronti della storia. Già il libro dei Proverbi rivela in realtà un interesse nei confronti della storia, almeno nel senso che il libro dei Proverbi si occupa di singoli individui (giusti e malvagi, saggi e stolti), considerati nella loro vita concreta e reale; così fa anche Ben Sira che in gran parte riprende l'impostazione dei saggi più antichi.

L'interesse di Ben Sira verso la storia del suo popolo nasce tuttavia anche dalla sua peculiare impostazione teologica. Una caratteristica fondamentale della visione della storia offerta da Ben Sira è infatti la convinzione che la figura della sapienza è prima di tutto legata alla creazione; come già si è visto, essa è presente fin dalle origini (Sir 1,1-10; 24,9). Proprio il legame profondo tra sapienza e creazione permette a Ben Sira di rileggere la storia di Israele in chiave di creazione; così avviene già in Sir 24,25-28 ove la sapienza è descritta presente in Israele con una serie di metafore che richiamano il racconto delle origini in Gen 2. Nelle parole di P. Beauchamp:

Ben Sira offrait aussi à ses lecteurs le fruit de la Sagesse dans un nouvel Éden, nouveau en ce que le Jourdain (Si 24,26) y conflue avec les quatre Fleuves de l'ancien, comme l'histoire avec son origine et comme l'élection avec l'universalité des peuples: le fruit d'une sagesse irriguée ainsi était Loi et Prophétie.³⁹

³⁷ WHYBRAY, R. N., *Ben Sira and History*, p. 137-145; si veda poi il fondamentale lavoro di: GILBERT, M., *The Review of History in Ben Sira 44-50 and Wisdom 10-19*, p. 343-345; l'articolo di M. Gilbert contiene una ampia e ulteriore bibliografia su Sir 44-50.

³⁸ DI LELLA, A. A., *Ben Sira's Praise of the Ancestors of Old* (Sir 44-49), p. 151-170.

³⁹ BEAUCHAMP, P., *L'un et l'autre Testament I*, p. 222.

Anche l'accostamento che Ben Sira propone tra sapienza e Torah (accostamento, e non tanto identificazione) va letto all'interno della sua teologia della creazione; la sapienza, per Ben Sira, è prima della creazione e dunque prima anche della Torah. In quest'ottica, la storia riproposta in Sir 44-50 viene riletta dal nostro saggio nell'ottica di una tale sapienza e diviene così esemplare per tutto Israele.⁴⁰

4. Il libro della Sapienza: la saldatura tra creazione e storia in una prospettiva escatologica

Nel libro della Sapienza la rilettura sapienziale della storia si apre a nuovi orizzonti. La terza parte del libro (Sap 10-19) offre una rilettura degli eventi della storia della salvezza; il capitolo 10 rilegge in particolare la figura di otto giusti, da Adamo a Mosè;⁴¹ i capitoli 11-19 contengono sette quadri antitetici nei quali l'autore del libro rilegge eventi dei libri dell'Esodo e dei Numeri relativi agli Egiziani e agli Israeliti. Questa rilettura presenta alcune caratteristiche peculiari: prima di tutto il nostro saggio mette a confronto le azioni antitetiche di Dio che punisce gli Egiziani e salva gli Israeliti; tali azioni divine vengono tuttavia attualizzate nel contesto della situazione vitale degli Ebrei di Alessandria alla fine del I sec. a.C., la probabile epoca di composizione del libro della Sapienza. Ma non basta: secondo i principi enunciati in 11,5 e 11,15-16, le azioni storiche di Dio passano attraverso il cosmo che ha dunque un ruolo attivo nel processo di salvezza (vedi anche sopra).⁴² Infine, i capitoli 11-19 rimandano continuamente alla prima parte del libro (Sap 1-6), nella quale l'autore ha esposto il progetto di salvezza che Dio ha nei confronti dei giusti. In questo modo, la riflessione congiunta sul cosmo e sulla storia si salda con l'escatologia.⁴³

Fin dall'inizio del libro della Sapienza, come già si è detto, il nostro saggio ha enunziato la sua tesi programmatica: il creato è una realtà salvifica e la morte non fa parte del progetto di Dio (Sap 1,13-15); anzi, Dio si servirà

⁴⁰ "Thus the preceding creation hymn and this recounting of the praise of the pious ancestors are integrally connected into one grand mythic of creation, history and fulfillment in the celebration of Tabernacles in the temple": L. G., PERDUE, *Wisdom Literature*, p. 261.

⁴¹ GLICKSMAN, A. T., *Wisdom of Solomon* 10.

⁴² GILBERT, M., "On est puni par où l'on pêche" (Sg 11,16), p. 183-191.

⁴³ "De la sorte le sage qu'il était ne s'est pas mis au service de l'histoire. C'est l'inverse qui est vrai: l'histoire a été requise par lui au service de la sagesse": GILBERT, M., *Sagesse et histoire*, p. 77.

appunto del creato per combattere i malvagi (5,17-20). Le sette antitesi in Sap 11-19 servono a mostrare come tale progetto di salvezza passa in realtà anche attraverso la storia: così, il Dio che crea è lo stesso Dio che salva.⁴⁴ Il capitolo conclusivo (Sap 19) lega poi storia e creazione attraverso la rilettura in chiave genesiaca del testo esodico del passaggio del mare e degli eventi ad esso connessi (19,1-6). Un'attenta analisi di Sap 19,1-6 rivela come l'autore della Sapienza costruisca la riflessione sul passaggio del mare con un duplice rapporto, sia con Es 14 che con Gen 1: "Al momento dell'esodo il cosmo si è organizzato in una specie di nuova creazione, per assicurare la vita e l'alimento di immortalità ai giusti".⁴⁵ Il capitolo 19 risponde perciò alla domanda implicitamente posta nella prima parte del libro: hanno forse ragione gli empi di Sap 2, per i quali oltre questa vita non vi è alcuna speranza?⁴⁶ E su cosa si fonda, al contrario, la speranza dei giusti, che già la riflessione sull'esodo offerta in Sap 11-19 ha rivelato essere ben radicata nella storia?

Al progetto iniziale del Creatore risponde in Sap 19 il tema della creazione rinnovata. La salvezza consiste nel riportare il mondo al progetto originario di Dio. "Così il tema della creazione diviene criterio ermeneutico per mostrare come l'azione di Dio, pur nella sua valenza e significato escatologici, si svolge nella storia, non fuori o contro di essa".⁴⁷ La teologia della storia proposta dal libro della Sapienza si fonda non tanto su una teologia della rivelazione, come nel libro dell'Esodo che pure la Sapienza ben conosce e utilizza, ma piuttosto su una solida teologia della creazione. Il ricorso alle origini, costantemente presente nel libro della Sapienza,⁴⁸ conferma come la rilettura della storia è strettamente legata alla teologia della creazione; gli eventi esodici presentati in Sap 10-19 sono universalizzati e resi esemplari per ogni lettore del libro. Così si spiega anche il fatto che l'autore della Sapienza evita ogni riferimento esplicito a nomi propri e a citazioni precise dei testi biblici, lasciando ai suoi lettori il gusto (e la fatica!) della scoperta e allo stesso tempo rendendo tipiche e universali le figure e i fatti da lui presentati.

⁴⁴ VOGELS, W., *The God who Creates is the God who Saves*, p. 315-335; KOLARCİK, M., *Creation and Salvation in the Book of Wisdom*, p. 97-107.

⁴⁵ GILBERT, M., *La relecture de Genèse 1 à 3 dans le livre de la Sagesse*, p. 326.

⁴⁶ MAZZINGHI, L., *Il libro della Sapienza*, p. 753-758, anche per le osservazioni che seguono.

⁴⁷ PASSARO, A., *Escatologia, profezia e apocalittica*, p. 111-112.

⁴⁸ GILBERT, M., *The Origins According to the Wisdom of Solomon*, p. 171-185.

Occorre ricordare a questo punto come la teologia della creazione, nella Sapienza, debba tener conto anche del ruolo della sapienza e dello spirito presentati nella parte centrale del libro (Sap 7-9): il cosmo intero verrà rinnovato a favore dei giusti perché in esso è presente lo “spirito” della sapienza (Sap 7,22-23; 8,1); in tutto ciò non è assente un chiaro influsso della filosofia ellenistica, soprattutto dello stoicismo.⁴⁹ E’ l’aspetto mediatore della sapienza, collegata con Dio e con gli uomini proprio attraverso il cosmo, che crea questo profondo legame: la sapienza, infatti, “specchio dell’attività di Dio” (Sap 7,26) “rinnova l’universo”, “entrando nelle anime sante (...) forma amici di Dio e profeti” (7,27).

La storia illustra secondo il libro della Sapienza la struttura del cosmo e in questa visione della storia si innesta anche l’escatologia; il futuro non sta al di là della creazione né consiste nel negarla o nel trascenderla, ma piuttosto nell’incontrarla in un modo nuovo; l’autore della Sapienza non attende una apocalittica “fine del mondo” e neppure una “nuova creazione” che annulli la vecchia, ma una creazione rinnovata.⁵⁰ C’è continuità tra passato, presente e futuro. L’essere umano è chiamato a saper leggere la presenza nel mondo e nella storia di un Dio personale, e a vivere tale presenza nel concreto della propria vita: ecco il dono della sapienza che sta al cuore del libro (Sap 7-9).

Conclusiones – La proposta dei saggi: la storia in chiave di creazione

La sapienza biblica sembrerebbe a prima vista ignorare quasi del tutto la storia, come del resto sembra mettere da parte sia la Legge che la profezia; il saggio non fa mai appello infatti a una rivelazione divina e il rapporto dei saggi con la *Torah* sarà evidente solo con Ben Sira (anche Bar 3,9-4,4).

La dimensione della storia, tuttavia, non è del tutto assente dall’orizzonte dei saggi.⁵¹ Lo sviluppo della teologia sapienziale, dalla teologia creazione all’interesse per la storia, non avviene solo per ragioni culturali, ovvero per l’influsso dell’ellenismo peraltro evidente in Ben Sira e ancor più nel libro della

⁴⁹ MAZZINGHI, L., Il libro della Sapienza, p. 336-338.

⁵⁰ “Wisdom does not look for a future age but rather expects the work of creation, bringing the wicked to their knees and the judgment seat of the righteous. In this sense, eschatological hope is found to be realized in the operation of the cosmos, and the ongoing judging role for the righteous”: EDWARDS, M., *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*, p. 200.

⁵¹ Si vedano anche le riflessioni di GIBERT, P., *Sagesse et histoire*, p. 214-227.

Sapienza. L'accento posto sulla creazione conduce già la sapienza più antica, contenuta nel libro dei Proverbi e, seppure in modi diversi in Giobbe e nel Qohelet, a riflettere sulla presenza provvidente di Dio nella vita concreta degli esseri umani; non tanto nei grandi eventi della storia di Israele, quanto nell'esperienza del vivere quotidiano. Quando poi Ben Sira e con più decisione il libro della Sapienza si aprono a una riflessione più ampia sulla storia della salvezza lo fanno anch'essi a partire dalla teologia della creazione e dall'idea di una sapienza che Dio stesso ha posto nel creato.

Il libro di Ben Sira si caratterizza per la sua capacità di integrare creazione e storia all'interno di una più ampia riflessione sul rapporto tra sapienza e Legge. Il libro della Sapienza, invece, fondando la teologia della storia su quella della creazione si apre a una più chiara prospettiva escatologica. D'altra parte, l'interesse verso il passato, sia nel Siracide che nella Sapienza, è legato alla lezione che la storia di Israele può lasciare all'oggi dei destinatari delle due opere, nei diversi contesti nei quali esse sono state composte. In questo modo la storia in essi contenuta è in ogni caso storia al servizio della sapienza.

Riferimenti bibliografici

BARBOUR, J. **The Story of Israel in the Book of Qohelet**. Ecclesiastes as Cultural Memory, Oxford: Oxford University Press, 2012.

BARGELLINI, F. La Torah e la sapienza in Bar 3,9-4,4: quale rapporto? **RivBibIt**, n. 60, p. 474-492, 2012.

BEAUCHAMP, P. **L'un et l'autre Testament I**. Essai de lecture. Paris: Seuil, 1976.

BLENKINSOPP, J. **Wisdom and Law in the Old Testament**. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism. New York: Oxford Univ. Press, 1995.

CALDUCH-BENAGES, N. "Beati siamo noi". La sapienza di Israele, dono di Dio e luce per l'umanità (Bar 3,9-15.32-4,4). In: SONNET, J. P. (Ed.). *La Bibbia si apre a Pasqua*. Roma: GBPress, 2016. p. 133-153.

CRENSHAW, J. L. Qohelet in Historical Context. **Bib**, n. 88, p. 285-299, 2007.

CRENSHAW, J. L. The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature. **Word and World**, v. 7, n. 3, p. 245-252, 1987.

DELL, K. Exploring intertextual links between Ecclesiastes and Genesis 1-11. In: DELL, K.; KYNES, W. (Edd.). **Reading Ecclesiastes Intertextually**. London: Bloomsbury, 2014. p. 3-14.

DI LELLA, A. A. Ben Sira's Praise of the Ancestors of Old (Sir 44-49): The History of Israel as Parenetic Apologetics. In: CALDUCH BENAGES, N.; LIESEN, J. (Edd.). **History and Identity: how Israel's Later Authors Viewed its Later History**. Berlin: De Gruyter, 2006. p. 151-170.

EDWARDS, M. **Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. (FRLANT 242).

FESTORAZZI, F. et al. **Sapienza e Torah**. Atti XXIX Settimana Biblica Italiana. Bologna: EDB, 1987.

FISCHER, G. Spuren des Schöpfers. Zur Rolle der Natur im Ijobbuch. In: FISCHER, G. u.a. (Ed.). **Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen**. Berlin: de Gruyter, 2003. p. 157-166. (FS Johannes Marböck; BZAW 331).

FRYDRYCH, T. **Living under the Sun**. Examination of Proverbs and Qohelet. Leiden: Brill, 2002. p. 53-66. (VT.S. 90).

FOX, M. V. **Proverbs 10-31** (AB 18B). New Haven / London: Yale Univ. Press, 2009.

FOX, M. V. The Epistemology of the Book of Proverbs. **JBL**, v. 126, n. 4, p. 669-684, 2007.

FOX, M. V. Three Thesis on Wisdom. In: SNEED, M. R. (Ed.). **Was There a Wisdom Tradition?** Atlanta: SBL Press, 2015. p. 69-86.

FREULING, G. **“Wer eine Grube gräbt...”**. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 2004. (WMANT 102).

GILBERT, M. **Esiste la letteratura sapienziale?** Quali sono i criteri per riconoscere un testo sapienziale? La sapienza come prospettiva educativa. Conferenza tenuta al Pontificio Istituto Biblico di Roma il 25 gennaio 2016, non pubblicata.

GILBERT, M. Il cosmo secondo il libro della Sapienza. In: De GENNARO, G. (Ed.). **Il cosmo nella Bibbia**. Napoli: Dehoniane, 1982. p. 189-199.

GILBERT, M. La relecture de Genèse 1 à 3 dans le livre de la Sagesse. In: DEROUSSEAU, L. (Ed.). **La Création dans l'Orient Ancien**. Congrès de l'ACFEB, Lille 1985. Paris: Cerf, 1987. p. 326. (LeDiv 127).

GILBERT, M. Sagesse et histoire. In: HERMANS, M.; SAUVAGE, P. (Edd.). **Bible et histoire**. Ecriture, interpretation et action dans le temps. Bruxelles: Lessius, 2000. p. 56-82.

GILBERT, M. Sapienza. In: GIRLANDA, D.; RAVASI, G.; ROSSANO, P. (Edd.). **Nuovo Dizionario di Teologia Biblica**. Cinisello Balsamo (MI): Paoline, 1988. p. 1440.

GILBERT, M. "On est puni par où l'on pêche" (Sg 11,16). In: CACQUOT, A. (Ed.). **Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor**. Münster: Butzon & Bercke, 1985. p. 183-191. (AOAT 215).

GILBERT, M. The Origins According to the Wisdom of Solomon. In: CALDUCH-BENAGES, N.; LIESEN, J. (Edd.). **History and Identity**. How Israel's Latter Authors Viewed Its Earlier History. Berlin / New York: De Gruyter, 2006. p. 171-185. (DCLY 2006).

GILBERT, M. The Review of History in Ben Sira 44-50 and Wisdom 10-19. In: GILBERT, M. **Ben Sira**. Recueil d'Etudes – Collected Essays. Leuven: Peeters, 2014. p. 331-345. (BETL 264).

GIBERT, P. Sagesse et histoire. Sur l'histoire idéalisée de Salomon. In: MIES, F. (Ed.). **Toute la sagesse du monde**. Hommage à Maurice Gilbert. Namur: Lessius, 1999. p. 214-227.

GLICKSMAN, A. T. **Wisdom of Solomon 10**. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses. Berlin / Boston: De Gruyter, 2011.

KOCH, K. Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament? In: CRENSHAW, J. L. (Ed.). **Theodicy in the Old Testament**. London / Philadelphia: Fortress, 1983. p. 57-87.

KOCH, K. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? **ZTK**, n. 52, p. 1-42, 1955.

KOCH, K. (Ed.). **Um das Prinzip des Vergeltung.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

KOLARCIK, M. Creation and Salvation in the Book of Wisdom. In: CLIFFORD, R. J.; COLLINS, J. J. (Edd.). **Creation in the Biblical Tradition.** Washington: Catholic Biblical Association of America, 1992. p. 97-107. (CBQ Mon. Ser. 24).

KYNES, W. The Modern Scholarly Wisdom Tradition and the Threat of Pan-Sapientialism: a Case Report. In: SNEED, M. R. (Ed.). **Was There a Wisdom Tradition?** Atlanta: SBL Press, 2015. p. 11-38.

LEVEQUE, J. L'argument de la création dans le livre de Job. In: DEROUSSEAU, L. (Ed.). **La création dans l'Orient Ancien.** Paris: Cerf, 1987. p. 261-299.

MAZZINGHI, L. "Bellezza del cielo è la gloria degli astri" (Sir 43,9). Lo sguardo sulla creazione dei saggi di Israele. **PATH**, v. 17, n. 1, p. 49-67, 2018.

MAZZINGHI, L. **Il libro della Sapienza.** Introduzione, traduzione, commento. Roma: GBPress, 2020. (AnBib Studia 13).

MAZZINGHI, L. **L'indagine e l'ascolto.** Metodo e sguardo dei saggi di Israel. Bologna: EDB, 2014.

MAZZINGHI, L. **Ho cercato e ho esplorato.** Studi sul Qohelet. Bologna: EDB, 2007.

MAZZINGHI, L. recensione a BARBOUR, J. The Story of Israel. **Bib**, n. 95, p. 250-254, 2014.

MURPHY, R. E. **The Tree of Life.** An exploration of biblical wisdom literature. New York: Doubleday, 1990.

NICCACCI, A. Giobbe 28. **Liber Annuus**, n. 31, p. 29-58, 1981.

PASSARO, A. Escatologia, profezia e apocalittica. Indagine su Sap 19. In: MANFREDI, S.; PASSARO, A. (Edd.). **Abscondita in lucem.** Fs. B. Rocco. Palermo: Sciascia, 1998. p. 103-117.

PERDUE, L. G. Creation in the Dialogues between Job and His Opponents. In: KRUGER, Th. et al. (Edd.). **Das Buch Hiob und seine Interpretationen.** Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 2007. p. 197-216. (ATHANT 88).

PERDUE, L. G. **The Sword and the Stylus**. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2008. p. 85-116.

PERDUE, L. G. **Wisdom Literature**. A Theological History. Louisville (KY): Westminster John Knox, 2007. p. 15-36.

PRATO, G. L. **Il problema della teodicea in Ben Sira**. Roma: Biblical Institute Press, 1975. (AnBib 85).

PRATO, G. L. Il tempo come metafora spaziale. In: PRATO, G. L. **Gli inizi e la storia**. Le origini della civiltà nei testi biblici. Roma: Carocci, 2013. p. 69-71.

RAD, G. Von. **La sapienza in Israele**. Torino: Marietti, 1971.

SCHELLENBERG, A. Don't Throw the Baby out with the Bathwater: on the Distinctness of the Sapiential Understanding of the World. In: SNEED, M. R. (Ed.). **Was There a Wisdom Tradition?** Atlanta: SBL Press, 2015. p. 115-144.

SCHIPPER, B. U.; TEETER, A. (Edd.). **Wisdom and Torah: The Reception of "Torah" in the Wisdom Literature of the Second Temple Period**. Leiden / Boston (Mass.): Brill, 2013.

SCHNABEL, E. J. **Law and Wisdom from Ben Sira to Paul**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. (WUNT 16).

SEOW, C. L. **Job 1-21, Interpretation and commentary**. Grand Rapids (Mich.) / Cambridge (UK): Eerdmans, 2013.

SNEED, M. R. Is the Wisdom Tradition a Tradition? **CBQ**, n. 73, p. 50-71, 2011.

VOGELS, W. The God who Creates is the God who Saves: the Book of Wisdom's reversal of the Biblical Pattern. **Eglise et Théologie**, n. 22, p. 315-335, 1991.

WHYBRAY, R. N. Ben Sira and History. In: CALDUCH BENAGES, N.; VERMEYLEN, J. (Edd.). **Treasures of Wisdom**. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert. Leuven: Peeter, 1999. p. 137-145. (BETL 143).

ZIMMERLI, W. The Place and the Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology. In: CRENSHAW, J. L. (Ed.). **Studies in Ancient Israelite Wisdom**. New York: KTAV, 1976. p. 314-326.



ISSN 2596-2922

DOI: 10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p167

Luca Mazzinghi

Dottore in Esegesi biblica presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma

Docente na Pontificia Università Gregoriana

Roma – Itália

E-mail: lucamazzinghi@tin.it

Recebido em: 15/03/21

Aprovado em: 23/06/21