

La sfida educativa nella letteratura sapienziale di Israele

Luca Mazzinghi

I saggi d'Israele e la sfida educativa.

Affermare che oggi ci troviamo di fronte a una vera emergenza educativa e, dunque, a una sfida educativa, è senz'altro vero – si veda l'importanza che la *Amoris Laetitia* dà all'educazione dei figli, ma è pur vero che l'educazione è sempre stata una sfida e che l'emergenza educativa ha oggi semplicemente tratti diversi da quelli che poteva assumere nel passato. Lo scopriremo prendendo in mano la Parola di Dio, attraverso lo studio dei testi dei saggi d'Israele.

A essi poniamo una doppia questione: in che modo i saggi d'Israele si sono posti di fronte alla sfida educativa che il loro tempo proponeva, a chi si rivolgevano, quali vie intendevano percorrere. In secondo luogo, ci chiediamo quali aspetti del loro progetto educativo possano essere ritenuti ancora validi per noi che viviamo in un contesto storico e culturale evidentemente molto diverso.

I saggi d'Israele non ci hanno mai lasciato alcuna teoria educativa esplicita e da questo punto di vista conosciamo poco di loro; pur essendo degli educatori, il loro progetto e il loro metodo possono essere colti solo indirettamente attraverso i loro scritti. Sappiamo tuttavia che anche un testo antico può diventare attuale qualora ad esso vengano poste le domande giuste; nel caso della Bibbia, poi, tale attualità si trasforma per noi nella Parola che il Dio d'Israele vuole ancora oggi comunicare agli uomini.

Nello spazio limitato di questo intervento sarà impossibile offrire una indagine a vasto raggio; ci fermeremo soprattutto sulle suggestioni che provengono da un testo emblematico, i primi nove capitoli del libro dei Proverbi, testo che negli ultimi tempi ha suscitato un sempre maggior interesse tra gli studiosi, che ne hanno riscoperto il forte valore educativo.

Il contesto storico dei saggi

Quanto alla datazione, oggi si ritiene che Pr 1-9 sia un testo tardivo rispetto al resto del libro, originario forse della fine dell'epoca persiana, opera di un saggio o di un gruppo di saggi che con Pr 1-9 ci hanno voluto offrire l'edizione definitiva di una serie di raccolte di proverbi senz'altro più antiche, ovvero la parte centrale e più ampia del libro (Pr 10,1-31,9).

Un brevissimo sguardo al contesto storico di Pr 1-9 può aiutarci a entrare meglio nel testo. L'epoca persiana, nella quale nasce, insieme a Pr 1-9, l'ultima redazione del libro dei Proverbi è in realtà poco conosciuta.

Si tratta di un periodo segnato dall'ascesa del potere sacerdotale, la cui concezione del mondo è ben riflessa dalla cosiddetta tradizione sacerdotale del Pentateuco. La società umana dev'essere il riflesso di quella creazione ben ordinata, caratterizzata da distinzioni molto nette nel tempo e nello spazio che si traducono, nella realtà concreta di Israele, nella rigorosa gerarchia sacerdotale e nelle sue leggi di purità, nello spazio sacro del Tempio di Gerusalemme e nelle sue leggi cultuali. Il giudaismo sacerdotale crede fortemente nel valore della libertà umana e nella possibilità di accogliere o di non accogliere il messaggio divino espresso nella *Torah* sacerdotale. La stabilità della Legge, riflesso della stabilità del creato, diviene risposta e insieme proposta di fronte a un tempo di diffusa instabilità e di crisi.

A questa visione della realtà si affiancano tuttavia, in questo periodo, altre visioni proprie di movimenti paralleli, se non addirittura opposti. Il più celebre è forse quello che ha prodotto, nel corso del tempo, il libro di Enoch. La tradizione enochica ritiene l'ordine della creazione irrimediabilmente corrotto; l'osservanza della Legge non salva gli uomini. Solo un intervento escatologico di Dio potrà far nascere un mondo nuovo.

Un'ulteriore opposizione al giudaismo sacerdotale nasce proprio dai saggi di Israele; essi non hanno come eroe Mosè, il legislatore, né Aronne, il sacerdote, né Enoch, il veggente, ma piuttosto il saggio re Salomone. Per i saggi, il problema sta proprio nell'assenza di una corrispondenza effettiva tra l'ordine della creazione – affermato

dalla tradizione sacerdotale – e l'ordine morale, proclamato dalla *Torah* sinaitica. L'esperienza della vita nega di fatto la stabilità dell'alleanza (cf. Giobbe) e fa nascere il grande problema dell'accessibilità del Dio di Israele (cf. il Qohelet).

La via seguita dai saggi è diversa da quella dei sacerdoti: i saggi non cercano risposte in una rivelazione diretta di Dio, in una *Torah* che, con un linguaggio attuale, potremmo definire come costituita da valori non negoziabili. I saggi si rivolgono invece alla figura della sapienza, via di mediazione tra l'umano e il divino; benché critici di fronte alla *Torah* così come la tradizione enochica, al contrario di essa i saggi di Israele rifiutano tuttavia ogni fuga in avanti di carattere apocalittico, com'è evidente già nel Qohelet e, più tardi, nella escatologia anti-apocalittica del libro della Sapienza. Solo più tardi, con Ben Sira, si colmerà questa certa distanza tra sapienza e legge.

Anche per i saggi è urgente assumersi il compito di educare le nuove generazioni per rispondere alle sfide di un tempo di crisi; ma tale compito passa per loro, prima di tutto, attraverso la rivalutazione dell'esperienza, un'esperienza che non nega la fede, ma che anzi la fa crescere. I saggi non sono dei progressisti; per certi aspetti, eredi gelosi di una lunga tradizione, potremmo definirli come dei conservatori; in realtà essi sono piuttosto uomini che hanno riflettuto criticamente sul valore dell'esperienza, che hanno cercato di capire come rimanendo fedeli all'uomo è possibile rimanere fedeli anche a Dio. I saggi si presentano, di fronte alla tradizione, come un vero grido di libertà, un'istanza critica che non intende eliminare la tradizione, ma, proprio partendo da essa, aiutarla a crescere.

«Per conoscere sapienza e formazione»: Pr 1,1-7 e la missione educativa dei saggi.

Uno sguardo ai versetti iniziali del libro dei Proverbi ci aiuta a entrare ancor più a fondo nel metodo dei saggi.

¹Proverbi di Salomone, figlio di David, re d'Israele.

²Per conoscere sapienza e formazione,

per comprendere i detti dell'intelligenza.

³Per ottenere una intelligente formazione,
giustizia, diritto e rettitudine.

⁴Per dare agli inesperti accortezza
e al giovane conoscenza e sagacia.

⁵Ascolti il saggio e accrescerà il sapere
e l'intelligente acquisterà la capacità di progettare,

⁶per comprendere proverbi e parabole,
le parole dei saggi e i loro enigmi.

⁷Il timore del Signore è principio della conoscenza;
sapienza e formazione disprezzano gli stolti.

Sottolineiamo prima di tutto la presenza del termine ebraico *mûsar*, tradotto con “formazione”, un termine che contiene in sé una doppia idea: *mûsar* indica prima di tutto il “castigare”, il “correggere”, poi il “formare” o l’ “educare”.

Se intendiamo *mûsar* nel senso di “correggere” ci si riferisce in questo caso a un principio educativo tipico dell'antichità: la punizione corporale è il miglior strumento educativo: su questo i testi del libro dei Proverbi sono ben chiari: «chi risparmia il bastone, odia suo figlio» (cf. Pr 13,24; 22,15; 23,13). Come dicono gli inglesi, *spare the rod, spoil the child*. Lasciamo ai pedagogisti discutere se tale proposta biblica può essere ancora oggi accettata; a mio parere si manifesta qui uno dei tanti segni del condizionamento storico e culturale dei saggi che ci impediscono di accettare acriticamente la loro proposta educativa; pur se dobbiamo ammettere che il tema della disciplina conserva – al di là del castigo corporale – un certo suo valore.

Una seconda idea contenuta nel termine *mûsar* è piuttosto quella di “istruire”, “educare”; il termine porta in sé, pertanto, il senso di ciò che adesso noi potremmo chiamare “educazione” o, meglio ancora, “formazione”: questo è dunque lo scopo del libro, dichiarato due volte sin dall'inizio (vv. 3.7): formare alla sapienza, educare.

La quantità di sinonimi che vengono accostati alla “sapienza” e alla “formazione” ci mostra poi l’ampiezza del progetto educativo dei saggi: si tratta di acquistare intelligenza, giustizia, diritto, rettitudine, accortezza, conoscenza, sagacia, sapere, capacità di progettare. Ognuno di questi aspetti meriterebbe un’attenzione particolare; ci troviamo di fronte a capacità eminentemente pratiche, capacità intellettuali, virtù morali molto spiccate. E, accanto a tutti questi elementi, il v. 7 introduce un tema solo in apparenza slegato dai precedenti: il timore del Signore; noi diremmo piuttosto la fede in Dio, un aspetto sul quale ritorneremo ma che, alla luce dell’inclusione con la fine del testo di Pr 1-9, in Pr 9,10, acquista un valore programmatico fondamentale.

Il v. 4 ci presenta infine quelli che sono i destinatari del libro dei Proverbi: i giovani, qui significativamente qualificati come gli “inesperti”, un termine tipico di Pr 1-9 che indica appunto il giovane inteso come colui che, privo appunto di esperienza, ha urgente necessità di un cammino di formazione. Da tale cammino, come ci dice il v. 5, non sono debbono sentirsi esenti neppure i saggi, i quali sono anch’essi chiamati a progredire nella via intrapresa. Il maestro non è perciò chi dice «fai così», ma è colui chi dice «fai con me»; un testimone che vive per primo il cammino da lui proposto.

«Figlio mio, se accoglierai le mie parole...» (Pr 2,1): il valore della metafora genitoriale.

Dopo i primi sette versetti, il testo di Pr 1-9 ci presenta dieci istruzioni sapienziali ciascuna delle quali si apre in un modo significativo: il maestro di sapienza si rivolge al giovane chiamandolo «figlio mio» (Pr 2,1; 3,1,21; 4,1.20; 5,1; 6,20; 7,1). Si tratta evidentemente di una metafora; in 1,8 e 6,20 accanto al padre appare anche la madre, che era già presente nelle parti più antiche del libro (cf. le istruzioni di Lemuel in 31,1); dovremmo parlare più esattamente di metafora parentale, con fortissima prevalenza dell’immagine paterna.

Il presentarsi, da parte del maestro, come un genitore e in particolare come padre, ha senz'altro un doppio scopo: prima di tutto, si tratta di sottolineare l'autorità di chi parla in un contesto nel quale la figura paterna non poteva essere messa in discussione. In secondo luogo la metafora genitoriale serve a mostrare come il padre/maestro è stato a sua volta figlio, come si esprime ad esempio il testo di Pr 4,3-9 («Anch'io sono stato un figlio per mio padre...»), ed è perciò egli stesso inserito in una tradizione di cui si fa portatore. Non si dimentichi a questo riguardo il ruolo che, nella tradizione deuteronomica, hanno le cosiddette “catechesi eziologiche” (Es 12,27-28; 13,8.14; Dt 6,20-25: quando tuo figlio ti chiederà...) nelle quali il ruolo del genitore come trasmettitore della fede è assolutamente prioritario.

In Pr 1-9 quello del maestro-genitore appare come un ruolo certamente forte, dotato di autorità, ma allo stesso tempo appare anche come un ruolo debole, perché tale autorità non ha effetto se non viene accolta dal figlio/discepolo; qui entra in gioco, come vedremo tra poco, il campo della libertà. Oggi, in un tempo nel quale ogni autorità sembra essere in crisi, questo secondo aspetto mi sembra più importante: l'educatore ha urgente necessità di recuperare una autorevolezza che deve tener conto – non troppo paradossalmente - della debolezza, e non della forza, di chi propone il cammino educativo.

La metafora genitoriale presente in Pr 1-9 è in realtà molto più ricca; essa permette all'educatore di proporsi all'allievo all'interno di una relazione realmente interpersonale; il maestro, che si presenta come padre e madre, non appare più qualcuno che insegna dall'alto di una cattedra, ma come una persona familiare, situata all'interno di un circolo di relazioni ben stabilite. Così, per applicare tutto ciò alla missione educativa propria della chiesa, essa è maestra proprio in quanto è madre.

I saggi e la valorizzazione dell'esperienza.

Ma veniamo adesso al cuore del metodo educativo proprio dei saggi d'Israele: la valorizzazione dell'esperienza. Non di rado i saggi d'Israele sono stati accusati di avere

della realtà una visione soltanto pragmatica, persino cinica. Oggi ci è più chiaro come il loro approccio alla realtà è piuttosto un approccio tipicamente esperienziale, che li conduce ad essere, prima di tutto, dei realisti.

Fin dalle sezioni più antiche del libro dei Proverbi (Pr 10,1-21,16 in particolare) il saggio appare caratterizzato da una grande fiducia nelle possibilità della conoscenza. Si tratta di qualcosa che potremmo definire “ottimismo epistemologico”, che tuttavia non va confuso con la fiducia cieca nelle possibilità di una conoscenza razionale, autonoma della realtà. La natura stessa del *mashal*, il “proverbio”, la forma letteraria privilegiata della tradizione sapienziale, è testimone di un tale entusiasmo: il saggio è capace di confrontare una realtà con un’altra cercando di ricavarne un senso e di scoprire costanti all’interno della vita umana. Ma questo è possibile soltanto se nel mondo esiste già un ordine delle cose che appunto il saggio cerca ed è capace di scoprire; nelle parole di von Rad, “la convinzione dei saggi era che Jahve 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”. Per questo si può concludere, ancora con von Rad, che “per Israele le esperienze del mondo erano sempre esperienze di Dio e le esperienze di Dio esperienze del mondo”. Pertanto, se è forse possibile parlare di pragmatismo - ma sarebbe preferibile il termine ‘realismo’ - alla base della fiducia dei saggi resta l’idea che esiste un ordine delle cose posto nel mondo da Dio stesso e che è necessario, prima di tutto, cercare di comprendere tale ordine per poter poi vivere in armonia con esso. Si pensi, a questo riguardo, alla vicinanza con ciò che Francesco dice a partire dalla *Evangelii Gaudium*: che la realtà è superiore all’idea; l’idea si elabora, la realtà semplicemente è. Il cristiano è così un realista, nel senso sapienziale del termine.

Un esame attento dei proverbi più antichi ci mostrerebbe come il metodo educativo dei saggi passi prima di tutto proprio attraverso la valorizzazione dell’esperienza: il

giovane è invitato a guardare un determinato fatto, a riflettervi e a trarne una lezione per la propria vita.

Conoscere la realtà, tuttavia, non è cosa tanto semplice e i saggi lo sanno molto bene; la realtà, infatti, è spesso complessa. E' vero ad esempio che lo sperpero dei propri soldi conduce inevitabilmente alla miseria (cf. Pr 21,17), ma è altrettanto vero che a risparmiare troppo si diventa ugualmente poveri: "C'è chi largheggia e la sua ricchezza aumenta; c'è chi risparmia oltre misura e finisce nella miseria" (Pr 11,24).

Non esiste perciò una soluzione preordinata per ogni cosa; con una forte carica di ironia gli autori delle raccolte del libro dei Proverbi hanno accostato due bei testi solo in apparenza contraddittori:

⁴Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza,
per non divenire anche tu simile a lui.

⁵Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza,
perché egli non si creda saggio (Pr 26,4-5).

Che fare, allora? Devo o non devo rispondere a uno stupido che mi parla? Già gli antichi commentatori ebrei si erano accorti della contraddizione. E' ovvio che a questa domanda la risposta non potrà essere né un sì né un no. Sarà il saggio a discernere quale potrà essere la risposta giusta nelle diverse situazioni in cui si trova; in alcuni casi sarà necessario rispondere allo stupido, in altri invece no. Non si tratta di un'etica relativistica, dettata solo dalla convenienza del momento; si tratta piuttosto di una prassi animata da convinzione ben più profonda: la realtà è appunto complessa, talora persino ambigua, e non sempre è possibile individuare una soluzione semplice e univoca. A questo riguardo, come nei due proverbi sopra menzionati, il saggio si serve non di rado dell'ironia, come utile strumento educativo (cf. in particolare il libro del Qohelet).

La complessità e l'ambiguità del reale divengono ancor più evidenti soprattutto per tutto ciò che tocca l'intimo dell'uomo: infatti «anche fra il riso il cuore prova dolore e

la gioia può finire in pena» (Pr 14,13). I saggi d'Israele sarebbero oggi molto cauti nel lanciare accuse di relativismo; essi stessi, proprio in quanto saggi, ci istruirebbero a non dare mai giudizi di valore assoluti su una realtà che oggi è certamente ben più complessa e mutevole di quanto non lo fosse ai loro tempi.

L'esperienza della vita diviene così per i saggi un vero e proprio luogo teologico; è nella realtà della vita che il giovane si incontra con Dio; una occupazione che può anche diventare penosa come ci dice il Qohelet (cf. 1,13-18), precisamente nel momento in cui l'esperienza sembra contraddire la fede, ma che pure resta il compito che Dio ha dato all'uomo: quello di cercare ed esplorare (Qo 1,13; cf. anche 3,10-11). L'apparente profanità della tradizione sapienziale è perciò, in realtà, l'espressione di una fiducia profonda nella bontà intrinseca della creazione e nella possibilità, per l'uomo, di esplorarne il senso.

Aggiungiamo ancora un'osservazione, come corollario a questa riflessione relativa all'esperienza. L'accento sul valore dell'esperienza conduce i saggi di Israele a porre, come fondamento del loro progetto educativo, quelle che potremmo chiamare virtù umane, valori che già si trovano molto chiaramente nella tradizione sapienziale extrabiblica, specialmente in quella egiziana (v. oltre circa il rapporto dei saggi con le culture vicine).

E' facile rendersi conto qual è soprattutto nel libro dei Proverbi e in quello del Siracide il modello di uomo che i saggi hanno in mente: un uomo capace di silenzio, di autocontrollo, di pazienza, di affabilità e di amicizia, un uomo capace di guardare alla realtà con ottimismo e fiducia, onesto e retto, laborioso e non pigro. Nel libro della Sapienza il quadro antropologico si approfondirà alla luce delle virtù classiche proprie della cultura ellenistica: giustizia, forza, prudenza, temperanza (cf. Sap 8,7), virtù greche che divengono anche virtù dai saggi d'Israele. I saggi costruiscono il loro *ethos* non tanto a partire dal dato rivelato, ma da quello creazionale, comune a tutti gli

uomini; anche in questo caso si ritorna al valore dell'esperienza, che è in realtà la fede stessa nella creazione.

La ricerca della felicità come metodo e fine della formazione.

Insistendo sul valore dell'esperienza, proprio per questo motivo il saggio non ha precetti da dare ai suoi discepoli, quanto piuttosto esortazioni e consigli; egli non intende parlare in nome di Dio, ma in nome della propria esperienza. L' "io" del saggio, già più che evidente in Pr 1-9, lo diviene ancor più nel Qohelet, interamente scritto in prima persona; ma anche Ben Sira, in apparente contrasto con le contestazioni qoheletiche, continua a parlare a nome della propria esperienza. Già nel libro di Giobbe il protagonista contrappone al dogmatismo degli amici una visione critica della realtà che nasce dall'esperienza (cf. ad esempio Gb 21).

Consapevoli di non offrire dei precetti, ma piuttosto consigli ed esortazioni, i saggi cercano di metterne in luce le motivazioni; cercano cioè la persuasione piuttosto che la costrizione; in questo consiste precisamente lo specifico dell'etica dei Proverbi; i saggi dei Proverbi utilizzano temi provenienti dal Decalogo e dalla predicazione profetica, ma li rileggono in chiave tipicamente sapienziale; manca del tutto in loro – con pochissime eccezioni – la forma del precetto. Oggi diremmo che i saggi cercano di creare quel senso critico e quella appartenenza più grande che evita ai giovani il doppio scoglio del cinismo carrierista o del conformismo gregario, i frutti prodotti in Italia dalla classe politica che l'ha governata nel recente passato e ancor più di quella che oggi la governa.

Ma torniamo ai saggi di Pr 1-9; essi più volte sottolineano che i loro consigli dovrebbero essere seguiti perché essi portano la vita; non seguirli significa invece morire. Il consiglio dei saggi non vale per la sua autorità, ma per la bontà dei suoi effetti, come si esprime ad esempio Pr 5,1-2:

^{5,1}Figlio mio, non dimenticare il mio insegnamento
e il tuo cuore custodisca i miei precetti,
²perché lunghi giorni e anni di vita
e tanta pace ti porteranno...

Nella decima istruzione sapienziale (Pr 7), l'ultimo ammonimento contenuto in Pr 1-9 rivolto ai giovani perché non seguano la donna straniera, la questione di fondo è proprio questa: vivere o morire; detto in termini esistenziali, su tratta di realizzare la propria vita, oppure rischiare di perderla completamente. Così Pr 3,17 ci ricorda che le vie della sapienza sono deliziose e che i suoi sentieri conducono al benessere. Seguire i saggi, dunque, è trovare la felicità; scoprire e far così proprie le motivazioni che stanno alla base dei loro ammonimenti.

Questo obiettivo – trovare la felicità, la gioia – è ancor più evidente nel libro del Qohelet. Questo saggio, che scrive verso la metà del III secolo, si confronta con una domanda tipicamente greca, caratteristica delle filosofie post-aristoteliche: che cosa è bene per l'uomo? (cf. Qo 6,10-12; domanda, proprio al centro del libro). E la risposta del Qohelet indica la via per ritrovare, in una vita sin troppo effimera e molto spesso persino assurda, qualche segno di autentica gioia, seppur semplice e limitata. La proposta del Qohelet è in fondo quella di insegnare ai giovani a vivere la propria vita come dono di Dio, trovando così la possibilità di essere felici, evitando il rischio mortale di cercare dalla vita stessa un *yitrôn*, un profitto, che alla fine lascia solo un radicale *hebel*, un soffio, il ritornello più celebre del Qohelet: «tutto è un soffio e un inseguire il vento».

Educare il giovane a cercare la felicità, a cogliere il valore positivo della vita intesa come dono di Dio: questo è un altro aspetto significativo del metodo dei saggi, ulteriore aspetto del loro approccio esperienziale, che ha senz'altro risvolti di enorme importanza per il nostro mondo contemporaneo – un tema che papa Francesco affronta

spesso. A mio parere una sana educazione non può non passare da questa riscoperta di come è possibile vivere una vita bella, buona e beata vissuta in compagnia degli uomini, per parafrasare una terminologia cara a Enzo Bianchi.

D'altra parte, non è tutt'oro quello che luccica; l'ottimismo dei saggi ha anche un risvolto pessimista. C'è un aspetto che colpisce negativamente il lettore moderno dei testi sapienziali: ai discepoli non viene mai concessa la parola. Quando nei libri sapienziali si concede la parola a qualcuno, lo si fa in genere per motivi polemici. Nel libro di Giobbe il dialogo tra il protagonista e gli amici è un dialogo tra sordi. Chi parla, nel libro dei Proverbi, fa parte di quei cattivi maestri che non devono essere ascoltati; i giovani che frequentano cattive compagnie (Pr 1,11-14), oppure la donna straniera (specialmente Pr 7,14-20). Così accade ancora nel libro della Sapienza dove si concede per due volte la parola agli empi, ma soltanto per confutarne le argomentazioni (cf. Sap 2,1-20).

Non si tratta di scarsa fiducia nelle possibilità di dialogo dei giovani discepoli; si tratta piuttosto di realismo; nel mondo esistono infatti i malvagi, ma ancor più gli stupidi già ricordati sin da Pr 1,7; «stultorum infinitus est numerus», come Girolamo traduceva Qo 1,15. Se i malvagi sono pericolosi, gli stupidi lo sono ancor di più, come affermano numerosi testi sapienziali: cf. Pr 17,10-12.16 e Sir 22,9-15; cercare di educare uno stupido è come tentare di incollare cocci rotti; si rileggano al riguardo le acute considerazioni di Bonhöffer sulla stupidità, ben più rovinosa della cattiveria; dalla cattiveria ci si può difendere, dalla stupidità no. D'altra parte in testi come Pr 1,22 e 9,4 la sapienza si rivolge anche agli stupidi; magari a forza di botte, come si esprime Pr 22,15, ci può essere anche per loro una qualche speranza di rinsavire.

«Il timore del signore è principio della conoscenza» (Pr 1,7): il ruolo della fede.

Valorizzazione dell'esperienza e ricerca della felicità sono due cardini del metodo dei saggi, che non sarebbero completi senza un terzo e fondamentale aspetto, il ruolo di

Dio nel processo educativo. Abbiamo già ricordato la fiducia che per i saggi le esperienze della vita hanno un senso perché inserite nel quadro di una creazione nella quale Dio è presente. Del resto la ricerca della felicità, come appare evidentemente dal libro del Qohelet, ha anch'essa senso soltanto se ricevuta come dono del Creatore.

Se ci fermiamo poi sulla figura della sapienza, soprattutto quale emerge dai discorsi della sapienza personificata in Pr 1, 8 e 9, fino al libro della Sapienza (Sap 7-9), scopriamo che essa è sostanzialmente una figura di mediazione, una realtà che è allo stesso tempo proveniente da Dio e insieme ben radicata nel mondo degli uomini. Ecco perché quando Pr 1,7 (cf. anche 9,10) propone come cardine del progetto educativo dei saggi il fatto che «il timore del Signore è principio della conoscenza», i saggi intendono insegnarci che ogni esperienza umana ha senso proprio perché garantita da Dio.

Val la pena di fermarsi al riguardo sul testo di Pr 2,1-6 per comprendere meglio questo aspetto: l'educazione nasce dallo sforzo combinato degli educatori, dei figli, di Dio; l'educazione è ricerca umana e dono di Dio insieme.

¹Figlio mio, se tu accoglierai le mie parole
e custodirai in te i miei precetti,
²tendendo il tuo orecchio alla sapienza,
inclinando il tuo cuore alla prudenza,
³se appunto invocherai l'intelligenza
e all'intelligenza rivolgerai la tua voce,
⁴se la ricercherai come l'argento
e per essa scaverai come per i tesori,
⁵allora comprenderai il timore del Signore
e troverai la conoscenza di Dio,
⁶perché il Signore dà la sapienza,
dalla sua bocca conoscenza e intelligenza.

In questo testo, la sapienza appare come uno dei beni più preziosi che il giovane deve ricercare, un tema presente anche altrove nel libro (cf. 3,4; 8,19; 16,16); la ricerca sincera della sapienza consente di ottenerla come dono (v. 6) e di acquistare con essa la relazione fondamentale necessaria all'uomo di fronte a Dio: il timore di lui (v. 5). Cercare la sapienza, cercare Dio: la vita dell'uomo è continua ricerca e non presunzione di aver trovato; come i vescovi italiani ci hanno qualche anno fa ricordato, siamo così tutti "cercatori di Dio". «Cerca, scava, indaga e troverai, ma quando l'avrai presa, non lasciartela scappare», dice Ben Sira a proposito della sapienza (Sir 6,27).

Così per il saggio non è importante tanto il contenuto del suo insegnamento, quanto piuttosto che il discepolo si impegni a cercare la sapienza. Lo scopo dell'educazione non è quello di riempire zucche vuote, ma formare la responsabilità personale del discepolo: creare «una testa ben fatta», nelle parole di un celebre libro di Edgar Morin.

Notiamo ancora come il v. 6 potrebbe essere, secondo alcuni autori, una correzione teologica che di fatto si oppone quanto detto in 2,1-5: qui infatti la sapienza è frutto degli sforzi dell'uomo; in 2,6 è piuttosto dono di Dio. A mio parere il v. 6 presenta piuttosto una prospettiva diversa da quella di 2,1-5, ma allo stesso tempo complementare. In Pr 2,1-6 abbiamo perciò una bella sintesi tra iniziativa divina e attività umana; da un lato l'essere umano che cerca e mette a frutto la propria esperienza; dall'altro, la sapienza intesa come dono di Dio. Nell'etica dei Proverbi, del resto, le motivazioni religiose servono in realtà a rafforzare motivazioni di carattere antropologico.

Il problema e la sfida della libertà.

Abbiamo già compreso come il problema della libertà sia realmente fondamentale per i saggi, senza che tuttavia essi ci offrano considerazioni su un tema che, come tale, non appare mai esplicitamente nei loro testi.

Il fatto stesso di servirsi della forma letteraria del *mashal*, del "proverbio", è al riguardo estremamente indicativo: il proverbio, infatti, non prescrive né ordina;

piuttosto suggerisce, fa pensare; il proverbio è un appello rivolto a chi lo ascolta perché ci rifletta e ne tragga le conseguenze per la sua vita. Se poi il libro dei Proverbi fosse davvero nato in ambito scolastico, uno dei suoi scopi potrebbe essere stato quello di suscitare dibattiti, come certamente intendeva fare l'autore di Giobbe. Il discepolo del Qohelet, autore dell'epilogo (Qo 12,9-14), ci ricorda che il saggio maestro «ascoltò, ricercò e raddrizzò [cioè: corresse] molti proverbi» (Qo 12,9), utilizzò un metodo tipicamente esperienziale e soprattutto entrò in un serrato dibattito critico con la tradizione nella quale egli stesso viveva.

Aprire gli occhi: questo è dunque il primo compito che si prefigge il maestro; educare la libertà del discepolo e scommettere su di essa, il padre / maestro attende il discepolo e allo stesso tempo sa anche prenderne le distanze. Come ben si esprime il testo di Pr 4,25, «i tuoi occhi guardino sempre in avanti e le tue pupille mirino dritto davanti a te»; Qo 2,14 ci ricorda ancora che «il saggio ha gli occhi in fronte, ma lo stolto cammina nel buio».

Il saggio ha ben compreso che l'educazione è innanzitutto una questione di libertà: un cammino che presuppone la libertà del discepolo e allo stesso tempo sa educarla. Il saggio sa proporre il valore di una tradizione della quale egli stesso sa tuttavia essere sanamente critico; sa usare la propria autorità (meglio: sa essere autorevole) non per bloccare la libertà del discepolo o peggio per occuparne astutamente gli spazi, ma per renderla ancora più grande e più vera.

La voce della sapienza e quella della follia.

Assumendosi il compito di aprire gli occhi del discepolo, di scommettere sulla sua libertà e di educarla, il saggio deve compiere un passo ulteriore; deve saper insegnare al discepolo stesso come poter discernere la voce giusta da seguire. L'educazione diviene allora anche un problema di linguaggio e di comunicazione; di discernimento, come più volte afferma il documento finale del sinodo sui giovani.

In Pr 1-9 appare a più riprese (2,16-22; 5,1-23, in particolare 5,3-6 e 15-23; 6,20-35 e l'intero capitolo 7 che ne costituisce il *climax*) una voce che contrasta apertamente con quella della sapienza: si tratta della voce della donna straniera, che sfocia in Pr 9,13-18 in quella della follia personificata. Ma già in Pr 1,10-14, proprio all'inizio del libro, si ode come già si è osservato la voce dei cattivi compagni che invitano il giovane a venire con loro per trovare, a prezzo della violenza, un facile successo ovviamente di natura economica.

Lasciamo da parte una lunga discussione relativa a chi può essere, in Pr 1-9, la donna straniera. Notiamo soltanto come più volte (2,16-17; 7,21) il testo insista non tanto sulle azioni della donna, quanto piuttosto sulle sue parole seducenti. La straniera incarna così tutte quelle “agenzie educative” del tempo che intendevano distogliere il giovane dai valori della vita proposti dai saggi e indirizzarlo piuttosto verso un facile successo e una felicità a buon mercato; nel contesto di Pr 1-9 si tratta della seduzione proveniente da altri modelli culturali e religiosi che circolavano in Israele alla fine dell'epoca persiana. Oggi è fin troppo facile pensare alle parole seducenti e spesso false utilizzate dai politici e dai *media*; si pensi alle cosiddette *fake news*.

A questa voce seducente della donna straniera i saggi contrappongono la voce della sapienza personificata che, fin dal suo primo intervento in Pr 1,20-33 appare in modo davvero singolare: essa parla in questo testo con la voce che, nei libri profetici, è piuttosto la voce di Dio. Alla voce della straniera non si contrappone, pertanto, la voce diretta del Dio del Sinai che proclama verità e valori indiscutibili, ma la voce mediata della donna sapienza. Essa non si impone ai giovani ascoltatori con la sua autorità, ma con la solidità del suo doppio legame con il mondo creato e con Dio (cf. in particolare Pr 8). In altre parole, la sapienza si trova sia sul lato dell'esperienza che su quello della fede. La sapienza è credibile perché profondamente inserita nella creazione – e dunque nell'umano.

Ma c'è di più: la sapienza, personificata come donna che si rivolge a un pubblico maschile, si impone ai giovani anche attraverso il fascino del suo linguaggio caldo e persuasivo. Già Pr 8,17 utilizza per la sapienza il registro dell'amore di coppia: «io

amo coloro che mi amano»; la sapienza, come apparirà più tardi nel grande testo di Sap 7-9, è insieme sposa, amica, consigliera, maestra: una persona da amare – e per questo è persona degna di essere seguita. Il saggio sa bene che il discepolo lo ascolterà non perché convinto dalla verità delle sue argomentazioni o dall'autorità del suo insegnamento, ma perché prima di tutto persuaso da un linguaggio coinvolgente che propone una visione positiva della vita, ben più attraente di quella offerta dalle voci che vorrebbero guadagnare il giovane ai propri progetti. La seduzione, dunque, è un vero e proprio strumento educativo. E' possibile osservare come la sapienza può permettersi di essere seducente perché sia lei che la straniera operano in un orizzonte comune e accettato da tutti, anche da chi lo rifiuta nei fatti: l'orizzonte di una fede nel Dio creatore e salvatore. Oggi che questo orizzonte sembra estraneo ai più appare più difficile utilizzare un linguaggio seducente senza cadere nella trappola del linguaggio pubblicitario. Eppure i saggi ci insegnano ad avere una fiducia di fondo nell'umano e nella sua capacità di essere positivamente "sedotto".

Chi può appassionarsi alla sapienza, se prima non chi la considera una realtà da amare? Si tratta, come ben si comprende, di una proposta davvero attuale.

Due esempi ci aiutano a comprendere meglio questo aspetto; nel libro della Sapienza, scritto ormai alla fine del I sec. a.C., un anonimo saggio giudeo alessandrino sceglie di scrivere servendosi di un genere letterario ben preciso, il genere cosiddetto epidittico, un genere proprio della retorica greca. Si serve cioè dell'elogio con il quale nelle scuole del tempo si proponeva ai giovani una determinata virtù. Così, nel libro della Sapienza la forza dell'argomentazione sta prima di tutto nella capacità persuasiva del linguaggio utilizzato con il quale propone ai giovani un ideale più bello e più attraente del modello che essi erano tentati di perseguire, offerto dal mondo ellenistico nel quale essi si trovavano a vivere.

Un secondo esempio è rappresentato dal Cantico dei Cantici; esso è un poema d'amore diretto ai giovani nel contesto della nascente cultura ellenistica, scritto forse

alle soglie del III sec. a.C. Il poeta utilizza un linguaggio di grande poesia, e insieme altamente erotico, per cantare la bellezza dell'amore visto nella sua più profonda umanità. Il Cantico appare senz'altro come un testo "sovversivo" (da qui il tentativo della tradizione ebraica e cristiana di addomesticarlo attraverso l'allegoria), un poema che è in realtà un preciso indizio del metodo educativo proprio dei saggi. Nel Cantico, infatti, il poeta intende mostrare ai giovani, con un linguaggio seducente, la bellezza dell'amore di coppia e lo fa evitando di insistere sui rischi o sui pericoli dell'amore (del resto mai assenti dal Cantico), ma cantandone il fascino e scoprendone la dimensione "teologica", proprio attraverso la valorizzazione dell'umano. Anche questa è una lezione importante che oggi non può essere lasciata cadere.

L'attenzione alle altre culture.

All'interno del progetto educativo dei saggi non è possibile ignorare, per completare la nostra presentazione, un ulteriore aspetto, essenziale per i saggi e davvero molto attuale. L'apertura dei saggi all'esperienza, intesa come vero e proprio luogo teologico, li conduce all'apertura nei confronti degli apporti delle culture circostanti.

Non possiamo far altro che limitarci qui ad alcuni richiami di fondo. E' ben noto il fatto che il libro dei Proverbi mostra rapporti davvero molto stretti con gli scritti sapienziali propri del mondo egiziano detti "Istruzioni". E' altrettanto noto come il libro di Giobbe ha notevoli contatti con una vasta serie di opere del Vicino Oriente Antico simili per il problema affrontato e persino per la forma letteraria. Il libro del Qohelet rivela una nascente conoscenza del mondo culturale del primo ellenismo e, insieme, la capacità di confrontarsi e di rispondere ai problemi da esso posto. Il libro di Ben Sira, solo in apparenza rigidamente conservatore, è in realtà più aperto agli apporti dell'ellenismo di quanto si possa pensare. Il libro della Sapienza è senza dubbio l'esempio più bello di quella che potremmo chiamare una vera e propria inculturazione della fede giudaica in ambito ellenistico, con una attenzione critica, ma alla fine positiva, alla cultura e alla filosofia del tempo.

I saggi d'Israele rivelano di non aver paura delle altre culture, dal momento che hanno iniziato a comprendere due cose fondamentali. La prima, che la fede nel Dio d'Israele è in grado di incarnarsi anche in altre culture; la seconda, che ciò che esiste di veramente umano non può essere considerato un pericolo per la fede, ma piuttosto un'opportunità. In entrambi i casi si tratta di conseguenze dirette della valutazione dell'esperienza, da parte dei saggi, come luogo teologico.

Gli esempi potrebbero essere molteplici; offro soltanto due suggestioni molto rapide. Il testo di Sir 32,1-13, contiene consigli su come comportarsi nei "simposi", ovvero nei banchetti celebrati anche a Gerusalemme secondo lo stile ellenistico. Il saggio israelita non deve aver paura di calarsi in usi culturali estranei alla propria tradizione. Se ai giovani Ben Sira raccomanda la moderazione ("comportati come uno che sa e che tace"; cf. Sir 32,7-9), agli anziani consiglia di parlare, sì, ma di non disturbare la musica (32,3). Consiglia cioè non esagerare con sentenze e giudizi, e lasciare così che i giovani si divertano...

Un secondo esempio ci viene dal libro della Sapienza. I destinatari dell'opera sono quei giovani giudei d'Alessandria chiamati ad essere i futuri responsabili della comunità giudaica alessandrina. Il libro della Sapienza è stato scritto come si è detto utilizzando il genere letterario dell'elogio, che si usava nelle scuole per educare i giovani ad apprezzare un determinato valore, oppure una virtù. Anche il linguaggio utilizzato si piega perciò alla necessità di farsi intendere da un pubblico che è ormai imbevuto di una cultura realmente molto diversa, quella ellenistica, ma non per questo necessariamente nemica *a priori* dell'ebraismo. La finzione regale utilizzata nel libro – è il giovane Salomone che parla – deve poi molto all'idea stoica del saggio come re. Il libro della Sapienza - ma la cosa è evidente sin da Pr 1-9 - attribuisce molta importanza all'educazione alla vita pubblica, quella che chiameremmo oggi «educazione politica» del giovane; la sapienza d'Israele, infatti, ha anche un ruolo eminentemente sociale e politico che si mostra oggi un aspetto di una estrema attualità: cercare la sapienza, infatti, è anche cercare la giustizia (cf. Sap 1,1).

In conclusione, i saggi ci offrono un cammino di educazione aperto e per nulla dogmatico, ben capace di recepire tutto ciò che vi è di autenticamente umano nei popoli vicini. I saggi fanno ciò con estrema naturalezza, ben sapendo di essersi assunti un compito che è relativo al far crescere la fede della loro comunità, gettando i semi di quell'atteggiamento dialogico tra chiesa e mondo che, *mutatis mutandis*, caratterizzerà la straordinaria proposta di Paolo VI nella *Ecclesiam Suam*, in gran parte ripresa dalla *Gaudium et Spes* e recuperata da Francesco nella *Evangelii Gaudium*.

Umili di fronte al mistero.

In conclusione, non dobbiamo mai dimenticare un aspetto vitale per la figura dei saggi, che ha un enorme riflesso sul loro atteggiamento educativo: l'umiltà. Già nella fase più antica della sapienza il saggio è ben consapevole dei limiti della conoscenza; come si esprimono molti passi dei Proverbi, non c'è sapienza di fronte al Signore (cf. Pr 16,1-3.9; 19,21; 20,24; 21,30); la vera sapienza sta alla fine nel negare se stessa. Considerarsi saggio è segno sicuro di stoltezza (Pr 26,12; cf. Pr 3,5.7). Non si tratta, com'è facile comprendere, di una limitazione di carattere quantitativo; ci troviamo di fronte a un apparente dualismo: se da un lato è presente nei saggi un forte ottimismo epistemologico, d'altra parte essi sono pienamente consapevoli che in Dio ogni sapienza trova il suo limite; ritroviamo qui, di nuovo, l'idea che il timore del Signore è realmente il principio di ogni sapienza (Pr 1,7; 9,10).

Verso la fine del libro dei Proverbi troviamo un proverbio numerico che, a mio parere, costituisce uno degli esempi più belli di questo atteggiamento dei saggi e dei riflessi che esso ha sulla loro proposta educativa; si tratta di Pr 30,18-19:

Tre cose mi sono difficili,
anzi, quattro che io non comprendo:
il sentiero dell'aquila nell'aria,

il sentiero del serpente sulla roccia,
il sentiero della nave in alto mare,
il sentiero dell'uomo in una giovane.

I saggi propongono ai loro ascoltatori una serie di osservazioni invitandoli a porre la loro attenzione sull'ultima ("tre cose, anzi quattro"), che, come in questo caso, è il vero centro dell'attenzione. I primi tre elementi della serie (aquila/aria; serpente/roccia; nave/mare) ci fanno scoprire esseri o cose che si muovono nel loro ambiente naturale in maniera senz'altro sorprendente. Per analogia, scopriamo un movimento ancora più straordinario e misterioso: quello dell'amore di coppia, che suscita nei saggi uno stupore ancor più grande. Di fronte a queste meraviglie della vita e del mondo, il poeta si limita a suggerire e rivela la propria limitatezza nel momento stesso in cui descrive ciò che dice di non conoscere appieno.

Per concludere, i saggi sono ben consapevoli che tutta l'educazione, il *mûsar* da loro offerto ai giovani, è l'invito ad aprirsi al grande mistero della vita e a quello di Dio, un mistero che non può mai essere spiegato appieno, ma dev'essere piuttosto vissuto e testimoniato, senza alcuna pretesa di esaurirlo né da parte del maestro né da parte del discepolo. Il saggio non è così il detentore della verità, non vuole a tutti i costi far conoscere il "senso religioso" della realtà, non pretende di far sì che gli uomini vivano *etsi Deus daretur*; il saggio d'Israele vuole piuttosto che i suoi discepoli imparino a innamorarsi di fronte al mistero di quel Dio che, parafrasando il libro della Sapienza, «ama tutte le cose esistenti e nulla disprezza di quanto ha creato» (cf. Sap 11,24). Ma per innamorarsi di Dio e della sua sapienza, e quindi per innamorarsi dell'uomo, c'è una sola strada da percorrere, ed è la vita stessa; è nella vita, infatti, che Dio si fa incontro all'uomo.

Bibliografia essenziale

- A. BONORA, «Il metodo "educativo" sapienziale», PdV 31 (1986) 28-37.
C. BISSOLI, *Bibbia ed educazione. Contributo storico-critico ad una teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1981.

- J. CARROLL, *Il crollo della cultura occidentale*, tr. it., Roma 2009.
- Card. C. CASTILLO MATTASOGLIO, *Joven, a ti te digo, ¡levántate!.* *Perspectivas sobre los jóvenes en el Nuevo Testamento*, Lima 2009.
- M. CIMOSA, «Educazione e insegnamento nei libri sapienziali», in A. BONORA (ed.), *Libri sapienziali ed altri scritti*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1997, 399-411.
- COMITATO per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, *La sfida educativa*, Bari 2009.
- J.L. CRENSHAW, *Education in Ancient Israel*, New York 1998.
- D.J. ESTES, *Hear, My Son. Teaching and Learning in Proverbs 1-9*, Grand Rapids (MI) 1999.
- M. V. FOX, *Proverbs 1-9*, AB 18A, New York 2000 (cf. spec. pp. 309-318: «Who can learn and how? A debate in ancient pedagogy»).
- M. GILBERT, «A l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël», *Gregorianum* 85,1 (2004) 20-42.
- S. PINTO, «Ascolta, figlio». *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, Città Nuova, Roma 2006.
- M. SIGNORETTO, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Assisi 2006.
- J. TRUBLET, «L'éducation à l'éthique selon les Proverbes», in: F. MIES (ed.), *Toute la Sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert*, Namur 1999, 143-166.
- G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, ed. it. Casale Monferrato (AL) 1975.