

LINGUAGGIO EROTICO NEL CANTICO DEI CANTICI E IN PROVERBI

V. Cottini

In ricordo di Padre Bellarmino Bagatti, che per cinque anni mi insegnò con semplicità e arguzia francescane non solo l'amore della scienza ma soprattutto l'amore della Sapienza.

Alcuni commentari e studi recenti¹ mi hanno fornito lo spunto per ripensare la funzione del linguaggio erotico del Cantico dei Cantici nel libro dei Proverbi. La ricorrenza di alcuni termini tipici del linguaggio d'amore anche nei riguardi della Sapienza è significativa. Perché i sapienti hanno usato questa terminologia? Come si sposa la severità talora pedante dei Proverbi con la levità e la passione del Cantico?²

Non pretendo di dare risposte definitive ma solamente suggerire alcuni spunti di riflessione in qualche direzione che forse finora, per quanto so, è stata presa poco in considerazione. Gli studi presentati in bibliografia infat-

1. Bibliografia scelta. J.N. Aletti, "Séduction et paroles en Proverbes 1-9", *VT* 27 (1977) 129-144; A. Bonora, "La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10-31)", *RivBibIt* 36 (1988) 137-164; C.V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985; M.T. Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, Frankfurt am Main 1989; M.V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptians Love Songs*, Wisconsin 1985; M. Gilbert, "Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8. Structure et cohérence", in M. Gilbert (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979, 202-218; N.C. Habel, "The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9", *Int* 26 (1972) 131-157; O. Keel, *Das Hohelied*, Zürich 1986; R.E. Murphy, "Wisdom and Eros in Proverbs 1-9", *CBQ* 50 (1988) 600-603; M.H. Pope, *Song of Songs*, Garden City - New York 1977; S. Terrien, *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*, S. Francisco 1983; S. Terrien, *Till the Heart Sings. A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, Philadelphia 1985; N.J. Tromp, "Wisdom and the Canticle. Ct 8,6c-7b: Text, Character, Message and Import", in M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979, 88-95; G.A. Yee, "I Have Perfumed my Bed with Myrrh¹: The Foreign Woman (*ʿiššā zārā*) in Proverbs 1-9", *JSOT* 43 (1989) 53-58; F. Raurell, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato 1986, 185-226; G. Ravasi, *Cantico dei Cantici*, Milano 1985; D. Colombo, *Cantico dei Cantici*, Brescia 1985; R.J. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1982.

2. Lascio deliberatamente da parte problemi interessanti e complessi, quali, ad esempio, la cronologia dei due scritti. Mi basta ora sottolineare i rapporti tra i due scritti a partire dal linguaggio erotico.

ti trattano o Proverbi o Cantico e notano i paralleli, ma non si chiedono il “perché” Proverbi ha usato il linguaggio erotico del Cantico.

La ricerca è necessariamente limitata, prende infatti in considerazione solo alcuni termini più significativi.

Il linguaggio del Cantico: la terminologia del dialogo

Una delle caratteristiche principali del Cantico, che lo differenzia dalla poesia amorosa egizia, è il dialogo³. I due amanti si parlano continuamente, nella realtà o nel sogno, e si chiamano con appellativi tipici del linguaggio erotico⁴.

I due termini più importanti per dire l'amore nel Cantico sono דוד (דודים) e אהב (אהבה). Di gran lunga il più frequente è il primo. Il singolare דוד appare 31 volte nel Cantico, designa solamente il partner maschile ed è il modo abituale con cui egli viene chiamato dalla donna: per questo porta normalmente il suffisso pronominale⁵. Il plurale, eccetto in 5,1 dove appare in stato assoluto⁶, è pure munito di suffisso pronominale, che attribuisce i דודים tre volte alla donna (4,10; 7,13) e due volte all'uomo (1,2.4).

Il suffisso pronominale legato al termine singolare דוד esprime la relazione che la donna ha con il suo uomo e che cosa egli rappresenta per lei:

a) Egli è esclusivamente “suo”, come ella gli appartiene totalmente (2,16; 6,3; 7,11) e costituisce l'oggetto esclusivo del desiderio di lui (7,11b: על־תִּשְׁקֶתוֹ)⁷.

3. Fox, *Song*, 315-322; Elliot, *Literary Unity*, 240; Raurell, *Lineamenti*, 191.

4. Sarà bene chiarire subito il senso dell'aggettivo “erotico”, che, almeno in italiano, sembra e può avere un significato peggiorativo. “The word eros designates the whole of the human urge to go beyond the self. It covers not only the sexual aspect of the human wish to live fully but also the thirst for knowledge, scientific curiosity, aesthetic endeavor, religious instinct and an obscure longing for life beyond death. It is from this broad perspective that one may include sexuality within the whole realm of eros” (Terrien, *Till the Heart Sings*, 29).

5. Eccetto due volte in 5,9, dove viene introdotto un paragone sulla bocca delle “figlie di Gerusalemme”: מה־דודך מדוד.

6. La traduzione di דודים in 5,1 pone dei problemi, dato il parallelismo con רעים (amici, compagni) nel primo stico. Cf la discussione in Pope, *Song*, 507-509; Elliot, *Literary Unity*, 118-119.

- b) Egli è unico e incomparabile agli altri giovani (2,3; 5,9.10.16)⁸.
- c) L'unico paragone valido è con realtà animali o vegetali, che ne pongono in rilievo la grazia, la preziosità, lo splendore, il profumo, il potere inebriante⁹.
- d) Egli è "bello" (1,16). Questo aggettivo riassume nella sua semplicità come egli le appare e dice il valore e l'importanza della fisicità¹⁰ nell'amore.
- e) Ella riserva per lui tutti i suoi frutti migliori (7,14)¹¹.
- f) La sua voce si distingue da tutte le altre e ha la capacità di eccitarla (2,8.10: 5,2) o di acquietarla in un dolce riposo (7,10).
- g) Quando egli si avvicina per l'incontro d'amore, un'intima pace (6,12), una brama eccitata (4,16) o un turbamento profondo (5,4) la invade. Quando egli si allontana, è la disperazione, che la spinge ad una ricerca affannosa (5,6; cf 3,1ss). Egli dovrebbe portarla sempre via con sé (7,12; 8,14).
- h) Ella si sente bene ed è felice solo quando è con lui nel riposo (1,13b.14b; 2,3cd), nell'amore (2,16b; 6,3b)¹² o quando, immagine delicata e stupenda, può stare appoggiata a lui (8,5b).
- Al suo דוד, sentito in questo modo, la donna concede i suoi דודים, i suoi amori o, meglio, il suo amore, in una splendida cornice agreste, dove la natura partecipa festante alla gioia della coppia (7,12-13). L'uomo, che apprezza altamente l'amore di lei e ricorre, per descriverne la preziosità, ad immagini visive, gustative e olfattive (4,10), lo ricambia a sua volta, tanto che ella ne è come inebriata (1,2.4)¹³.

7. Il riferimento a Gen 3,16 (4,7) è d'obbligo. Il rapporto nel Cantico è invertito ma significativamente qui manca il verbo נשל (dominare), dato l'interscambio d'amore tra i due partners.

8. La domanda posta dalle "figlie di Gerusalemme" in 5,9 provoca la descrizione del corpo di lui, di cui è esaltata l'incomparabile bellezza (5,10-16).

9. 1,13: un sacchetto di mirra; 1,14: un grappolo di cipro; 2,9.17; 8,14: una gazzella o un capriolletto; 7,10: un vino inebriante...

10. Cf Raurell, *Lineamenti*, 214-215.

11. Che si tratti di frutti reali o di metafore per indicare la sua persona, in questo contesto è relativo.

12. Comunque venga inteso רעה בשנים (cf discussione in Pope, *Song*, 405-407), il senso è di un rapporto amoroso tra i due partners.

13. Sul richiamo al vino per suggerire il potere inebriante dell'amore cf 4,10 e 7,13 (dove viene nominata la vite). Cf anche Sir 40,20 ebr.

דוד (דודים) ha dunque una forte accezione erotica, intesa nella gamma più vasta delle sue sfumature fisiche e sentimentali¹⁴. Nessuna ombra di violenza nel rapporto della coppia ma una grande tenerezza unita ad una struggente intensità. L'ambiente è insieme concreto e rarefatto, reale e onirico¹⁵.

Ciò che mi interessa sottolineare in questo contesto è l'amore squisitamente umano che lega i due innamorati e il rapporto tra il singolare דוד e il plurale דודים: il singolare è l'oggetto e il soggetto del plurale, è la sua concretizzazione in una persona, tanto che ambedue i termini potrebbero essere tradotti sempre e semplicemente con "amore".

Una funzione analoga svolge nel Cantico la radice אהב, sia nella sua espressione verbale (sette volte) sia in quella sostantivale אהבה. La forma verbale viene usata prevalentemente come formula stereotipa, in una proposizione relativa apposizionale che è l'esatto corrispondente di דודי: דודי אהבה נפשי (1,7;3,1.2.3.4.)¹⁶.

La forma sostantivale אהבה viene usata in quattro ambiti che sono strettamente collegati tra loro:

a) Una prima caratterizzazione appare in 7,7: dopo la descrizione del corpo di lei, l'uomo identifica l'amore (אהבה) con la sua donna¹⁷.

b) Una seconda, inserita in un ritornello (2,7; 3,5; 8,4), è, a mio parere, volutamente ambigua: non è chiaro chi parla e a chi è indirizzato il termine אהבה. Se è l'uomo, אהבה può essere identificato con la donna; se è la donna, con l'uomo; se è il poeta, il termine אהבה può essere universale ma riferito concretamente al rapporto tra i due. L'indeterminatezza di signi-

14. Per l'accezione erotica e sessuale del termine דודים cf Ez 16,8; 23,17; Pr 7,18. Fox (*Song*, 97) rende דודים abitualmente con "caresses" e precisa che il termine "always refers to sex acts ... But *dodim* includes more than sexual intercourse", cf Cant 1,2.4. J.□Sanmartin-Ascaso (*šōd*", *TWAT* II, 152-167) attribuisce al termine singolare due significati fondamentali: zio paterno e "Liebling, Geliebter". Nel Cantico sia il singolare che il plurale hanno significato erotico, in particolare דודים "wird stets im Sinne von 'Liebe' gebraucht, und zwar als 'körperliche Liebesbeziehung'" (160) e in ogni caso indica sempre rapporto umano (166). Keel (*Das Hohelied*, 68) pensa che il significato originario del termine singolare sia quello di "zio", allargato poi a "figlio dello zio, cugino" (cf il matrimonio di Giacobbe con le cugine Lia e Rachele per preservare la razza); fa notare infine che in ugaritico *dd* significa "amore" e "piacere d'amore", un significato che è legato con l'ebraico דודים.

15. Terrien, *Till the Heart Sings*, 35-49.

ficato, in questo ambito fortemente erotico, è voluta dal poeta sia per la “dinamica speculare”, in forza della quale i due amanti si scambiano i medesimi appellativi o i medesimi motivi¹⁸, sia per rendere concreto l’amore generale e generale l’amore concreto.

c) Una terza caratterizzazione, inserita ancora in un ritornello (2.5; 5,8: אהבה חולת אני) segue la stessa dinamica. La donna è “malata d’amore”. Il termine è generale ma diventa concreto in quanto questa “malattia” si riferisce all’assenza dell’amato. La “malattia” è dunque legata strettamente alla presenza-assenza dell’uomo¹⁹, oggetto-soggetto dell’amore. In quest’ambito può essere inserito 2,4: l’immagine militare esprime la “conquista” d’amore subita da parte dell’uomo.

d) Un’ultima caratterizzazione appare in 8,6-7, dove il termine אהבה ricorre tre volte. Dato il loro carattere di *mashal* e la portata universalizzante, questi versetti possono costituire la “summa” del Cantico²⁰: l’amore umano è forza vitale che contrasta la potenza della morte, un valore inserito da Dio nell’uomo. Quando due persone di sesso diverso sono attratte l’una verso l’altra, la loro relazione erotica concretizza la forza vitale dell’amore.

16. In 1,3,4 il verbo indica l’amabilità oggettiva dell’uomo, non limitata solo alla sua donna. Naturalmente il fatto che anche tutti gli altri lo amino aumenta il suo valore per l’innamorata. Nel Cantico la gelosia non è una componente dell’amore.

17. Secondo Elliot (*Literary Unity*, 87-88) l’identificazione si troverebbe anche in 3,10.

18. Elliot, *Literary Unity*, 246-251.

19. Terrien, *Till the Heart Sings*, 48.

20. Tromp, “Wisdom and the Canticle”; Terrien, *Till the Heart Sings*, 48.

21. Cf J. Sanmartin-Ascaso, “*dôd*”, *TWAT* II: “Die Art von Liebe, die das Wort [*dôd*] darstellt, ist im Gegensatz zum teilweise breiteren Sinn von *’ah^abâh ...*” (166). Secondo J. Bergman-A. Haldar-G. Wallis (אָהָבָה etc.), *TWAT* I, 105-128), la radice אהב corrisponde in generale al significato classico greco di ἀγαπάω (110-111). “Im AT wird diese Wurzel ebenfalls als Bezeichnung der geschlechtlichen Liebe, der ehelichen Verbundenheit als schöpfungsgegebenen im positiven Sinne angewandt ... Die durch אהב gemachte Aussage liegt also nicht eigentlich auf der rein sexuellen, sondern stärker auf der Ebene der Liebesempfindens und -verlangens” (115). A parte la caratteristica matrimoniale, di cui parleremo tra poco, quest’ultimo significato di אהב può benissimo convenire anche alla radice דוד nel Cantico (cf Fox nella nota 14). In riferimento al Cantico, mi sembra pertinente il pensiero di Terrien: “The word *agapē*, so we have been told, ignores the aggrandizement of the self and is concerned with the welfare of ‘the other’. As many writers insist, it designates the altruistic movement of the *psychē*, a love which

Il significato della radice אהב, dunque, sia nella sua espressione verbale che in quella sostantivale, è analogo a quello della radice דוד. I due termini si illuminano a vicenda e sono, in fondo, corrispondenti²¹. Una divisione netta tra di loro, nonostante le versioni antiche e le speculazioni successive, secondo le quali דוד si riferirebbe all'amore come ἔρως e אהבה all'amore come ἀγάπη, mi sembra, almeno nel Cantico, arbitraria: ambedue contraddistinguono l'autentico amore umano²².

Se il termine דוד è l'appellativo abituale del partner maschile, questi chiama la sua donna con una terminologia più varia. Gli appellativi più qualificanti sono: אהות, כלה, רעיה²³.

a) אהות ricorre nel Cantico sette volte, di cui cinque sulla bocca dell'innamorato. In questi casi il termine è sempre provvisto di suffisso pronominale (אהתי) e si trova in coppia quattro volte con l'appellativo כלה (4,9.10.12; 5,1) e una volta con רעיה (5,2). E' chiaro che il termine "sorella" non indica un legame di sangue. In 8,1 la donna esclama: "Magari tu fossi mio fratello!", e in 8,8 il termine compare sulla bocca dei fratelli "veri". L'espressione forte e intensa dell'innamoramento in 4,9 non lascia dubbi sul tipo di legame che unisce la coppia, rafforzato dal suffisso pronominale e dal rapporto di esclusività rivendicato dall'uomo sulla "sorella" (4,12). L'appellativo אהות è dunque un'espressione del linguaggio erotico, comune anche nella poesia d'amore egizia e mesopotamica, che sfrutta tutto il registro affettivo per mettere in parole l'intensità e la varietà di sfumature dell'esperienza dell'amore²⁴.

b) Il significato di legame esclusivo si cela anche sotto l'appellativo כלה. Esso ricorre sei volte: quattro in coppia con אהתי (4,9.10.12; 5,1) e due volte da solo (4,8.11). Non porta mai il suffisso pronominale. Il ter-

may go as far as self-sacrifice. Not a few theologians have made fashionable this contrast between *erōs* and *agapē*. Classical Greek usage of the two words does not justify it. Nor does modern psychology. An intermeshing of emotions and motivations – pleasure given is pleasure received – basically characterizes the human being. Indeed, the Bible knows that true *erōs* is *agapē* (*Till the Heart Sings*, 29). Cf anche Raurell, *Lineamenti*, 187-190; 222-226.

22. L'equivalenza in negativo delle due radici דוד e אהב è data dallo stretto parallelismo di Pr 7,18, sul quale ritorneremo più avanti.

23. Dico i più qualificanti perché esprimono relazioni interumane. A questi si potrebbero aggiungere gli epiteti tratti dal regno animale e vegetale, come, ad esempio, יונה (2,14; 5,2).

mine ha due significati di base: nuora e sposa²⁵ e normalmente viene tradotto nel Cantico con “sposa”. Questa accezione tuttavia non va intesa in senso giuridico, tanto più che manca completamente il relativo maschile²⁶. Ancora una volta, כלה indica il “tipo” di relazione, con la connotazione di entusiasmo e di sorpresa per l’incontro con l’unica donna della propria vita: una realtà meravigliosa e misteriosa, che “viene dal Libano” e dall’Ermon (4,8), le cui labbra stillano dolcezza, il cui profumo è delizioso (4,11) e che è come un giardino rigoglioso e inesplorato (5,1).

c) L’appellativo più usato per la donna è רעיה: una volta in coppia con אחתי (5,1) e otto volte da solo (1,9.15; 2,2.10.13; 4,1.7; 6,4). Il termine è reperibile solo nel Cantico²⁷ e porta sempre il suffisso pronominale (רעיית). Può essere considerato il corrispettivo femminile di דוד, di cui ripete le caratteristiche: per l’uomo la sua donna è incomparabile “come un giglio tra le spine” (2,2), senza difetti (4,7). Potrebbe essere paragonata solo con la leggiadria e l’eleganza di una cavalla del cocchio del faraone (1,9) o con la bellezza unica di città come Tirza e Gerusalemme (6,4). E’ la sua bellezza che l’ha conquistato (1,15; 2,10.13; 4,1.7; 6,4) e i suoi occhi, simili a colombe (1,15; 4,1), lo hanno fatto impazzire d’amore (4,9). Come דוד può essere considerato il “nome” dell’anonimo innamorato, così רעיה può essere considerato il “nome” dell’innamorata nella relazione d’amore (cf 5,2). L’appellativo רעיה infine fa riferimento al registro dell’amicizia, con la sua caratteristica di tenerezza e di fedeltà²⁸.

A questa breve ricerca sulla terminologia erotica del Cantico aggiungo una nota su un motivo comune della poesia d’amore, cioè quello della ricerca e del ritrovamento (altrimenti detto: dell’assenza-presenza). La coppia di verbi classica di questo motivo, בקש-מצא, ricorre esplicitamente in due passi importanti del poema, che potremmo definire onirici: 3,1-4;

24. Secondo Fox (*Song*, XII-XIII) i termini fratello e sorella nella poesia egizia e sorella nel Cantico vengono usati dagli amanti come espressioni di affetto. “The usage probably arose because siblings are the closest blood relations; only the closeness of that relationship is implied by the epithets” (8). Lo stesso significato si trova anche nei canti d’amore sumerici: “Sie [il vocabolo “sorella”] ist als Metapher zu verstehen, die ein intensives Verwandtschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl zum Ausdruck bringt, wie es Liebende zu alle Zeiten beseelt hat” (Keel, *Das Hohelied*, 152).

25. J. Conrad, “*klh*”, *TWAT* IV, 174-178.

26. Secondo Keel, il termine potrebbe indicare un titolo di onore, dal momento che nel Cantico gli aspetti giuridici in generale non hanno alcun peso (vedi la totale assenza del padre) (*Das Hohelied*, 145). A proposito di Cant 4,8, Fox annota: “This affectionate epithet does not show that the Song, or even this unit in itself [da 4,8 a 5,1 è l’unica sezione nella

5,2-8²⁹. Ma il motivo è più ampio. Elliot lo riconosce anche in 2,9.14; 4,8; 8,1-2.13³⁰. Non solo. Nella sua divisione del poema in sei parti, ognuna di esse “inizia con una situazione in cui gli amanti sono in qualche maniera separati; ognuna di esse termina con una rinnovata unione”³¹. Ma anche la conclusione del Cantico (8,13-14) è una fine aperta³², che promette ed aspetta altre ricerche e altri ritrovamenti, secondo l’illogica logicità dell’amore.

Alcune conclusioni

1. Il linguaggio del Cantico dei Cantici è linguaggio erotico. Rivela che il tema centrale del poema è l’amore, in tutta la varietà psicofisica delle sue manifestazioni. L’equivalenza di fatto tra דוד (דודים) e אהב (אהבה) mostra che non c’è distinzione netta tra vari tipi di amore: ad esempio, tra amore erotico e amore agapico. Il linguaggio d’amore comprende tutto l’ambito della relazione uomo-donna.

2. Il linguaggio erotico è linguaggio globale: comprende tutti i registri dell’amore interumano nelle sue espressioni più semplici e più belle: דוד significa zio e amore, כלה nuora e sposa, אחות dice la relazione fraterna, רעיה la relazione amicale. E’ tutta la persona, con la ricchezza di tutte le sue relazioni, che viene coinvolta nel rapporto d’amore. L’amore in generale (familiare o amicale o sessuale) si concentra e si concretizza in una figura singola, che è quella della persona amata. Il Cantico gioca continuamente sui due piani: l’universale e il particolare, l’astratto e il concreto. L’uno non esiste senza l’altro: non esiste l’amore senza la persona amata.

3. La relazione d’amore consiste in un alternarsi continuo di ricerca e di ritrovamento, di ansia e di riposo. Non si tratta di una relazione tranquilla. Il poema canta piuttosto una relazione che rimane aperta ad un compimento sempre più intenso e profondo, un desiderio solo in parte appagato. La

quale il termine appare], is a wedding song. This setting does not suggest a wedding, nor is there any hint of present marriage. ‘Bride’, like ‘sister’, is an expression of affection and intimacy, suggesting also a hope for the future” (*Song*, 135).

27. Fuori dal Cantico il termine si incontra solamente in Gdc 11,37 *Ketib*.

28. Cf Fox, *Song*, 103.

29. Il verbo מצא ricorre anche in 8,1 e, forse, in 8,10; il verbo בקש in 6,1.

30. Elliot, *Literary Unity*, 51; Camp lo riconosce in 1,7-8; 2,8-9; 3,1-4; 4,16-5,1; 5,2-8; 6,1-3; 8,1.5-6 (*Wisdom*, 99).

ricerca non è mai finita e promette sempre qualche cosa di più, anche se sulla stessa linea del compimento appena raggiunto.

4. Il linguaggio si rivela al tempo stesso estremamente concreto e rarefatto. Il וְרוּחַ הַבַּיִת la וְרוּחַ הַבַּיִת sono persone reali eppure anonime. Sono persone regali eppure sono tutte le persone, anche le più oscure, che iniziano un rapporto d'amore³³. Il linguaggio d'amore trasforma ogni relazione d'amore concreta in un poema universale. Chiunque ama può riconoscersi e specchiarsi nel Cantico.

5. L'amore presentato nel Cantico è colto in un momento di piena, fresca felicità. Nessun accenno ad una istituzionalizzazione giuridica costringente, nessuna minaccia a causa dell'infedeltà; anzi, una ricerca continua della persona amata senza paura e senza vergogna. I due amanti si danno e si ricevono totalmente. La fedeltà non è richiesta ma offerta³⁴.

6. Il rapporto d'amore è completo in se stesso, senza lo sbocco naturale nella fecondità. Ai due innamorati basta il loro amore, senza la preoccupazione delle conseguenze³⁵.

7. Non solo il rapporto maschio-femmina è paritetico nel Cantico, ma addirittura invertito. Basta confrontare le ricorrenze del termine וְרוּחַ rispetto agli altri termini e la dinamica del poema per rendersi conto che il ruolo principale nel rapporto d'amore e l'iniziativa sono prerogativa particolare della donna³⁶.

31. Elliot, *Literary Unity*, 40-41.

32. "There is a tension between 'go away' and 'come' in the Beloved's words. Fox resolves the dilemma by saying she is telling him to leave his friends and come to her. It seems better to retain the tension in the Beloved's imperative, and to allow the Cantic to conclude in an open-ended way. She is telling him to go off quickly, but implies that his going is a way of coming again; that absence is a way of presence; that their love is never static and meant to linger long in one embrace, but dynamic and continuously developing. Just as the Cantic began 'in medias res', with the imperative *yīššaqēm*, it ends 'in medias res' with *b'rah*" (Elliot, *Literary Unity*, 210).

33. "Love makes lovers noble, even royal, and even greater than royalty" (Fox, *Song*, 288). Il Cantico gioca su figure nobili e regali. Non è difficile notare, ad esempio, che וְרוּחַ ha le medesime consonanti di David, che sono frequenti i riferimenti a Salomone e che in 7,1 la

Il linguaggio erotico in Proverbi

Sia Cantico che Proverbi appartengono all'ambito sapienziale³⁷. Questo fatto permette di stabilire, senza eccessivo pericolo di svarioni ermeneutici³⁸, paralleli letterari. Praticamente tutti i commenti e gli studi su ciascuno dei due libri riportano motivi o espressioni comuni, anche se la ricerca rimane finora limitata quasi esclusivamente ai primi nove capitoli di Proverbi. Il motivo è evidente: è soprattutto nella prima collezione di Proverbi che emergono in primo piano due figure femminili, che attirano con il loro messaggio erotico: la Sapienza e la Stoltezza. Si vedrà tuttavia che la terminologia erotica si estende a tutte le altre collezioni e che quindi si può forse parlare di un *pattern* comune (anche se non esclusivo) della letteratura sapienziale.

La scelta dei termini, che ha guidato finora la presente indagine, limita il campo. Mi auguro tuttavia che sia sufficiente a mostrare l'affinità di linguaggio tra i due scritti.

Concordo con B. Lang nell'individuare il luogo di nascita del linguaggio erotico in Proverbi nell'ambiente educativo³⁹. I maestri di sapienza avrebbero presentato ai loro discepoli la Sapienza come figura femminile per vari motivi: 1) perché il termine חכמה è femminile; 2) per analogia con altre personificazioni femminili già note nella cultura ebraica (cf le "figlie di Sion"); 3) perché Madama Sapienza ("Frau Weisheit") può essere intesa come la divinità protettrice della scuola, come lo era dei re e dei funzionari; 4) perché il rapporto con la "donna" Sapienza può così essere presentato con linguaggio erotico⁴⁰. L'ultima motivazione è particolarmente interessante perché apre la strada ai paralleli letterari con Cantico, limitati alla terminologia scelta nel presente articolo.

donna viene chiamata שולמית, le medesime consonanti di Salomone al femminile, ecc. (cf Fox, *Song*, 157-158; Elliot, *Literary Unity*, 163).

34. Ciò non significa, naturalmente, il libero amore nell'accezione moderna del termine ma piuttosto che l'amore è di per sé fonte di gioia e di vita; cf anche A.-M. Dubarle, "L'amour humain dans le Cantique des Cantiques", *RB* 61 (1954) 82-84.

35. Questo dato è a prima vista sorprendente all'interno dell'Antico Testamento ma non unico, cf ad esempio Gen 2,23-25. I richiami alla situazione paradisiaca, d'altra parte, abbondano nel Cantico (cf Elliot, *Literary Unity*, 264).

36. Elliot, *Literary Unity*, 237-238.

37. Per quanto riguarda il Cantico, vedi la bibliografia scelta all'inizio del presente articolo.

Il termine דוד singolare, basilare in Cantico per identificare la figura maschile, non compare mai in Proverbi. Compare invece una sola volta il plurale דודים⁴¹, in un contesto interessante e con un parallelo altrettanto significativo. Pr 7,6-22 descrive l'adescamento di un giovane da parte della "straniera". Il punto chiave della seduzione viene raggiunto, nel gustoso e terribile quadretto, dall'invito esplicito della donna a seguirla:

Pr 7,18 לכה נרוה דדים עד-הבקרת-עלסה באהבים

Il significato del versetto è chiaro: la donna invita il malcapitato giovane stolto (נער חסר-לב, 7,7) a gustare con lei una notte d'amore (l'invito לכה e la locuzione temporale עד-הבקר si riferiscono anche al secondo stico). Notiamo lo stretto parallelismo דודים//אהבים. Come in Cantico, non c'è differenza di significato tra i due termini e il senso è chiaramente erotico-sessuale⁴². Ma Pr 7 ha altri parallelismi con Cantico: anche in questo caso l'iniziativa parte dalla donna, infatti è lei che esce in strada per incontrare il giovane all'aperto (Pr 7,10-12; cf Cant 3,1-4; 5,6-7) e per portarlo in casa sua (Pr 7,14ss; Cant 2,4; 8,2); ritornano i motivi della ricerca-ritrovamento (Pr 7,15), dei profumi (Pr 7,17; cf Cant 4,14) e della parola come strumento di seduzione (Pr 7,5.14-20.21; 16,24; cf Cant 4,11)⁴³. Quest'ultimo aggancio permette un altro parallelo letterario:

	נפת	תטפנה	שפתי	זרה וחלק	משמן	חכה
כ י						
Pr 5,3-4	ואחריתה	מרה	כלענה חדה	כחרב	פיות	
	אכל-בני	דבש	כי-טוב ונפת	מתוק	על-החך	
	כן דעה	חכמה	לנפשך			
Pr 24,13-14	אם-מצאת	ויש	אחרית ותקותך	לא	תכרת	
Cant 4,11ab	שפתותיך	כלהדבש	והלב	תחת	לשונך	
נ פ ת						

Il contesto in cui è inserito Cant 4,11 è una lunga ed entusiastica dichiarazione d'amore da parte dell'innamorato, che inizia con la descrizione del corpo di lei (4,1-5) e si conclude con l'incontro d'amore in 4,16-5,1. Il pas-

38. Senza parlare ancora di genere letterario comune, Dubarle ("L'amour humain", 67-86) aveva già intuito che i paralleli letterari più immediati e più rispettosi del senso del Cantico andavano fatti con i libri sapienziali. Egli mette in guardia invece dai paralleli con altre teologie, come quella, ad esempio, dei Profeti.

so di Pr 5 fa parte della presentazione descrittiva della זרה (vv. 3-6), che viene contrapposta alla “donna della giovinezza” (vv. 15-19). Pr 24,13-14 è un’istruzione sapienziale della terza collezione del libro dei Proverbi (22,17-24,22).

Cant 4,11 è il passo più “neutro”. Non ha niente da dimostrare, nulla da promettere o da cui mettere in guardia. E’ solamente espressione di amore intenso per la “sposa” (כלה) ed esalta il piacere erotico mediante immagini di tenerezza e di dolcezza. E’ linguaggio erotico puro, che fornisce il supporto verbale e simbolico per ogni tipo di amore. Elliot nota che una delle caratteristiche del Cantico è di intensificare i motivi (qui primariamente quello della dolcezza del cibo) rovesciandoli, cosicché la bocca (labbra e lingua) può esprimere l’organo del gusto e l’organo che viene gustato⁴⁴.

Ma la bocca, oltre che uno degli organi più importanti dell’amore, è anche il luogo tipico della parola⁴⁵. In questo senso il linguaggio erotico diventa veicolo di un messaggio più ampio, che svela la pericolosità della “straniera” in Pr 7 e in Pr 5: la donna seduce non solo mediante la bellezza (cf Pr 6,25) e la promessa implicita o esplicita di tenerezze amorose ma soprattutto mediante la parola melliflua, che propone una via contraria a quella della Sapienza (Pr 2,16; 6,24).

Ancora il medesimo tipo di linguaggio viene adoperato per la Sapienza stessa nell’istruzione di Pr 24,13-14, dove la bocca, questa volta, è quella del discepolo, invitato a gustare le dolcezze della Sapienza come si gusta la bontà del miele o la donna amata. E’ questa la seduzione femminile alla quale il discepolo (o figlio) deve cedere, il richiamo amoroso al quale deve rispondere (cf Pr 8,6-8)⁴⁶. Il linguaggio erotico del Cantico quindi viene utilizzato in Proverbi come veicolo della seduzione sia da parte della “straniera” sia da parte della Sapienza. Da notare inoltre che il medesimo linguaggio unisce la prima collezione di Proverbi con la terza. Il rapporto amoroso con la bocca della “donna” ha tuttavia esiti (אחרית) diversi. Nel Cantico si apre all’amore totale (Cant 4,16; 5,1), in Pr 5 ad una fine amara (Pr 5,5.22-23), in Pr 24 alla vita⁴⁷.

39. B. Lang, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975; *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined*, New York 1986 (rifacimento dell’edizione tedesca).

40. Lang, *Frau Weisheit*, 171. Questa classificazione non appare più in *Wisdom*. Se concordo con Lang sull’ambiente di origine, non concordo invece su altri punti della sua interpretazione, qui con il motivo numero 3.

Un altro parallelo tra il linguaggio di Cantico e quello di Proverbi lo troviamo in Pr 7,4:

אמר לחכמה אחתי אתומדע לבינה תקרא

La disposizione chiastica del versetto sottolinea i due appellativi centrali dati rispettivamente alla Sapienza (חכמה) e all'intelligenza (בינה): מדע e אחתי. L'analisi del vocabolario del Cantico ha riconosciuto la valenza erotica del termine "sorella", che anche nel passo di Proverbi ricorre con il suffisso pronominale di prima persona, per significare il legame esclusivo. Si è visto anche che la caratteristica del linguaggio d'amore nel Cantico comprende tutto il registro dei rapporti affettivi: in Pr 7,4 all'appellativo אחתי corrisponde מדע, inteso come "amica" o "parente"⁴⁸. L'invito all'ascolto, all'interno del quale il versetto è inserito (7,1-5), rafforza la sua portata erotica: la relazione con la Sapienza, "sorella" e "amica" o "parente", protegge dalle lusinghe della "straniera", di cui si è notata l'attività nei confronti del giovane inesperto e stolto.

In 7,1-3 il maestro di sapienza (o padre) invita il discepolo (o figlio) a custodire il suo insegnamento con espressioni caratteristiche:

Pr 7,1-3	אתך	תצפן	ומצותי	אמר י	בנ ש מ
(cf Pr 3,3; 6,20-23)	עיניך	כאישון	וחיה ותורת		מצותי
ש מ ר			על-אצבעתיך	כתבם	קשרם
	לבך	על-לוח			

Il modo in cui l'insegnamento del maestro deve essere custodito dal discepolo non richiama solo il contesto deuteronomico (Dt 6,6-9) ma anche il punto culminante del Cantico: 8,6-7. La donna del Cantico invita il suo innamorato a porla come sigillo sul suo cuore (על-לבך), come sigillo sul suo braccio (v.6). Il motivo dell'unione d'amore, per cui due persone aderiscono intimamente e profondamente l'una all'altra, è uguale. Ma il testo del Cantico prosegue esaltando la proprietà fondamentale dell'amore: la capacità di opporsi e di vincere le forze della morte. Allo stesso modo la personalizzazione e l'amore ai precetti della Sapienza, trasmessi dal saggio,

41. In Pr 5,19 il TM דדיה va lasciato com'è, cf V. Cottini, "Sulla composizione di Proverbi 5" *LA* 37 (1987) 41-42.

42. E' l'unico caso in cui anche la LXX traduce אהבים con ἔρωσ (cf Bergman-Haldar-Wallis, "אהב", 111).

garantiscono la vita al discepolo (שמר מצותי וחייה)⁴⁹. Il motivo della vita e della morte, legato all'amore della Sapienza e della Stoltezza, ricorre più volte in Pr 1-9.

Qualche esempio tra i più evidenti: in 1,20-33 l'amore per la Stoltezza e l'odio per la Sapienza (vv. 22,29) hanno conseguenze mortali; la Sapienza è albero di vita per chi si stringe ad essa (3,18)⁵⁰; l'amore per la Sapienza e le sue conseguenze vitali sono espresse con linguaggio altamente erotico ed evocativo del Cantico in 4,5-9⁵¹; al destino triste del discepolo traviato dagli amori della "straniera" (5,4-6,9-11,21-22) corrisponde una vita gioiosa nell'amore per la donna della giovinezza (5,15-19)⁵²; invece l'amore per la donna altrui (6,24) porta ad una fine amara (6,26-35), come la frequentazione della "straniera" in 7,6-27; la Sapienza ama colui che l'ama (8,17) e si identifica con la vita, mentre coloro che la odiano amano la morte (8,32-36); essa prepara un banchetto di festa che assicura la vita (9,1-6), mentre la Stoltezza prepara un banchetto avvelenato che conduce alla morte (9,13-18).

Vita e morte dunque, in Pr 1-9 come in Cant 8,6-7, sono legate all'amore. La prima all'amore per la Sapienza, la propria moglie o le parole dei maestri; la seconda all'amore per la Stoltezza o per la "straniera".

Un'ulteriore indagine sulla terminologia dell'amore (אהבה) e sul motivo della ricerca (מצא או שחרר o בקש), ancorché un po' ripetitivo, porta a conclusioni analoghe⁵³. L'amore per la Stoltezza (1,22) ha conseguenze terribili: nel momento del bisogno, quando gli stolti cercheranno la Sapienza, essa non si lascerà trovare (1,28)⁵⁴. La ricerca e l'amore per la Sapienza fanno trovare il timore del Signore e la conoscenza di Dio (2,4-5). L'ascolto delle parole dei maestri fa trovare gra-

43. Elliot, *Literary Unity*, 305, note 122 e 124; 325, nota 286; Yee, "Foreign Woman", 61-64.

44. Elliot, *Literary Unity*, 241,246.

45. Aletti, "Séduction", 129-144.

46. In Pr 8,6-8 alle parole (אדבר) della Sapienza corrispondono l'apertura delle labbra (מפתח שפת), il palato (חכי) e le parole della bocca (אמרי פי).

47. Sull'identità dell'approccio seduttivo e la diversità delle conseguenze, cf Aletti, "Séduction", spec. 136-138.

48. Per il primo significato cf B. Gemser, *Sprüche Salomos*, Tübingen 1963, 40; per il secondo cf W. McKane, *Proverbs. A New Approach*, London 1970, 220.

49. Sull'antidoto alla seduzione, cf Aletti, "Séduction", 140-143.

zia e acutezza d'ingegno presso Dio e gli uomini (3,4) e la correzione pedagogica del Signore è un suo dono d'amore (3,12). L'uomo che ha trovato la Sapienza e che acquista l'intelligenza è beato (3,13). L'amore per le parole dei maestri e per la Sapienza è garanzia di protezione per la vita del discepolo (4,6), perché esse sono vita per coloro che le trovano (4,22). Se la felicità è garantita dal rapporto d'amore con la propria donna (5,19), l'adultero trova solamente rovina, percosse e disonore (6,31-33). La "straniera" lancia il suo richiamo erotico cercando e trovando l'oggetto del suo amore tra gli uomini (7,15), uscendo sulle pubbliche vie della città per invitare le sue prede a gustare nell'intimità con essa, nella sua casa, i suoi piaceri (7,18), che conducono alla morte (7,22-23.27), così come fa normalmente Madama Follia (9,13-18).

La Sapienza non si comporta diversamente. Sulle pubbliche piazze essa invita (1,20-23; 8,1-3; 9,1-3) a cercarla, a trovarla, ad ascoltare le sue parole e ad amarla (8,9.12.17.21), perché "chi trova me trova la vita e ottiene il favore del Signore, ma chi pecca contro di me ferisce se stesso, tutti quelli che mi odiano amano la morte" (8,35-36; cf 9,6).

Nella prima collezione di Proverbi dunque, ancora una volta, il dialogo tra i discepoli e la Sapienza o la Stoltezza, mediante l'ascolto delle parole dei maestri o, rispettivamente, mediante l'ascolto della "straniera", è sostenuto da un linguaggio erotico, basato sull'amore reciproco e sulla dinamica del motivo ricerca-ritrovamento.

Motivi analoghi ricorrono anche nelle altre collezioni. Prenderò in considerazione solo alcuni versetti più significativi:

10,13	חסר-לב	לגו	חכמהושבט	תמצא	נבון	בשפתי
12,1 (cf 13,24)	בער	תוכחת	דעת ושנא	אהב	מוסר	אהב
15,14	או ל ת	ירעה	כסילים (ketib)	יבקש-דעתו פני	נבון	לב
18,15	תבקש-דעת	חכמים	יקנה-דעת ואון	נבון	לב	
21,21	וכבוד	צדקה	חיים	ימצא	וחסד	רדף
28,5	כל	יבינו	יהוה	ומבקשי	משפט	לא-יבינו
	א נ ש י ר ע					
29,3	יאבד-הון	זונות	ורעה	אביו	ישמח	חכמה
	א י ש א ה ב					

Al contrario:

14,6	נקל	לנבון	ואין ודעת	חכמה	בקש-לץ
------	-----	-------	-----------	------	--------

L'ambito della presente ricerca non consente l'esegesi dettagliata dei singoli detti. Basterà mettere in parallelo il soggetto e l'oggetto dell'amore, della ricerca e del ritrovamento per avere un'idea di come la sapienza cosiddetta più antica non sia qualitativamente diversa da quella che si trova nella prima collezione di Proverbi. La Sapienza si trova sulle labbra del saggio (10,13) e contemporaneamente (o perché?) egli l'ama (12,1; 29,3), la cerca (15,14; 18,15b; 21,21) e l'acquista (18,15a; cf 4,5.7; 23,23). Gli stolti (o i malvagi) non possono comprendere nulla perché non ricercano il Signore (28,5): anche quando cercano la Sapienza non possono trovarla (14,6). Colui che cerca la Sapienza (צדקה וחסד) trova la vita, la giustizia e l'onore (21,21; cf 3,18; 4,22; 8,35; 8,17-21).

Ancora due passi:

18,22; cf 19,14 מיהוה רצון טוביפק מצא אשה מצא
 31,10a⁵⁵ מי מצא אשת חיל

Il vocabolario mette in parallelo la ricerca e il ritrovamento della Sapienza e della donna (o moglie). Anche questo è un dato di cui tener conto.

50. Cf Cant 7,8-9; Pr 11,30; 13,12; 15,4. Evidente il richiamo all'albero edenico.

51. אהבה nel v. 6, cui fanno "pendant" nel v. 8 סלסלה e תחבנה (cf Pr 5,20); il v. 7 richiama da vicino Cant 8,7cd e il v. 9 Cant 3,11. Da notare ancora la "dinamica speculare" tipica del Cantico (cf Elliot, *Literary Unity*, 246-251) per cui ad una iniziativa d'amore da parte del primo partner ne corrisponde un'altra da parte del secondo.

52. Sui rapporti tra la "donna della giovinezza" e il Cantico, cf A. De Nicola, "La moglie della tua giovinezza (Prov. 5,15-19)", *BeO* 12 (1970) 153-183.

53. Il verbo אהב ricorre in Pr 1,22; 3,12; 4,16; 8,17.21.36; 9,8; 12,1; 13,24; 14,20; 15,9.12; 16,13; 17,17.19; 18,21.24; 19,8; 21,17; 22,11; 27,6; 29,3. Il sostantivo אהבה in Pr 5,19; 10,12; 15,17; 17,9; 27,5. Il verbo בקש in Pr 2,4; 11,27; 14,6; 15,14; 17,9.11.19; 18,1.15; 21,6; 23,35; 28,5; 29,10.26. Il verbo שחר in Pr 1,28; 7,15. Il verbo מצא in Pr 1,13.28; 2,5; 3,4.13; 4,22; 6,31.33; 7,15; 8,9.12.17.35; 10,13; 16,20; 17,20; 18,22; 19,8; 20,6; 21,1; 25,16; 28,13; 31,10.

54. Da notare l'equivalenza tra la Sapienza e il timore del Signore in 1,29-30.

55. La domanda מי מצא si trova anche in Pr 20,6 e ha come oggetto l'uomo fedele (איש אמנים) ma il contesto del primo stico è completamente diverso. La conclusione tratta da Qohelet 7,23-28 sulla ricerca-ritrovamento della donna è invece molto amara.

Alcuni rilievi

a) Il vocabolario erotico è disseminato in tutto il libro dei Proverbi. Ma i termini hanno sempre il medesimo significato?⁵⁶ Si può trovare una donna (18,22) come si può trovare la Sapienza (8,35)⁵⁷ e in ambedue i casi non è una cosa semplice, perché si tratta di realtà molto preziose (Pr 31,10; Gb 28,12), che hanno a che fare con Yahweh⁵⁸. Pr 29,3 parla dell'amore della Sapienza in un contesto marcatamente erotico, come suggerisce il secondo stico del versetto⁵⁹ e come si è visto nella prima collezione. Credo quindi che si possa parlare di linguaggio erotico anche al di fuori di Pr 1-9 (cf ancora Pr 22,14; 23,26-28).

b) La figura della Sapienza come donna (e il suo contrapposto, la Stolttezza) è nata nell'ambiente dell'educazione, prettamente maschile. Questo spiega il linguaggio erotico adoperato in Proverbi, che fa leva sul primo e principale istinto dei discepoli e che diventa strumento pedagogico⁶⁰.

c) La Sapienza personificata è la presenza di Dio, immanente e trascendente, nell'ordine della creazione (Pr 8,22-31; Gb 28,23-28)⁶¹. Essa è la via della comunione con Dio mediante la creazione. La Stolttezza parimenti è il disordine della creazione, la via alternativa a quella di Dio. Decifrando il

56. A proposito del verbo מצא, cf A.R. Ceresko, "The Function of Antanaclasis (*ms*' 'to find' // *ms*' 'to reach, overtake, grasp') in Hebrew Poetry, especially, in the Book of Qohelet", *CBQ* 44 (1982) 551-569. A proposito di אהב, "Durch einen stilistischen Kunstgriff kann dann das aus innerem Antrieb geborene Handeln durch die begehrte Sache selbst angedeutet werden. Man beschreibt nicht das Vorgehen, sondern das durch dieses Handeln angestrebte Ziel selbst, d. h., grammatikalisch gesehen, man verbindet das Verb אהב mit einem sachlichen Objekt, das einen ethisch-religiösen Wert oder eine bestimmte Verhaltensweise bezeichnet" (Wallis, "אהב", 114).

57. Murphy, "Wisdom and Eros", 601.

58. Sul rapporto tra Pr 31,10-31 e la Sapienza, cf Bonora, "La donna eccellente". Il vocabolario erotico è presente proprio nel primo versetto, 31,10.

59. A proposito di Pr 29 29,3b e i rapporti con il Cantico: "Three homophonic roots are fused in *R^cH*: (1) desire and will (from Aramaic *R^cY*); (2) friendship and companionship, as in *ra^cyah* 'darling, companion', and *re^cim*, 'companions, lovers' (a byform of *R^c*); and (3) feeding, both as a transitive verb in the sense of pasturing flocks and as an intransitive verb meaning 'to eat'... The youth is a shepherd (*ro^ceh*) who 'grazes' or 'feeds' (*ro^ceh*) among the lilies (lips?) of his companion (*ra^cyah*). She desires him and he her, and he 'eats' – enjoys sexual pleasures – with her. (The sexual connotation of 'eating' is clear in 5,1; see also Prov 30,20. The sexual connotation is clear too in the phrase *ro^ceh z^onot*, 'consort with harlots', Prov 29:3)" (Fox, *Song*, 103).

linguaggio dei saggi, potremmo dire che la Stoltezza è la creazione che si ferma a se stessa, non mette più in comunicazione con Dio. Questo spiega la fondamentale ambiguità della stessa realtà creata⁶². Lo scimmiettamento della Sapienza da parte della Stoltezza (Pr 9,1-6.13-18) indica questa radicale ambiguità.

d) La personificazione dell'ambiguità della creazione mediante le due figure femminili spiega l'intrecciarsi della ricerca e dell'amore tra Sapienza (Stoltezza) e discepolo: l'iniziativa è sempre della donna. L'uomo è "già immerso" nella creazione e quando "trova", di fatto scopre che è già stato "trovato" prima. La sua non può essere che la risposta ad un richiamo che lo precede, sia in senso cronologico che logico⁶³.

e) Il rapporto tra la Sapienza e Dio spiega che comprensione (intellettuale) e pietà non possono mai essere disgiunte. Si capisce la creazione e il suo ordine solo mediante il "timore del Signore" (Pr 1,7; 9,10; Gb 28,28), che si identifica con la Sapienza e insieme è la via per raggiungerla. In questo modo è possibile intuire il valore delle istruzioni sull'acquisto preliminare della Sapienza per diventare sapienti (Pr 4,5.7; 23,22) e le delizie e la vita che si sperimentano nel rapporto d'amore con la Sapienza. Cercare-trovare-amare la Sapienza equivale a cercare-trovare-amare Dio o

60. Cf note 39.40. Qui poco importa l'ambito dal quale i sapienti di Israele abbiano tratto lo spunto per la personificazione delle due figure.

61. Come è noto, questo è uno dei nodi più difficili da sciogliere. Cf G. von Rad, *La Sapienza in Israele*, Torino 1975, 134-161; Terrien, *The Elusive Presence*, 350-389; *Till the Heart Sings*, 87-101; Camp, *Wisdom and the Feminine*, 23-68 (panoramica delle interpretazioni), 209ss. Credo che sia von Rad sia Terrien abbiano intuito giusto, ciascuno a proprio modo, e che le loro posizioni siano più complementari che alternative. A mio parere, i saggi hanno intuito che il Dio creatore si manifesta nel mondo e che quindi è possibile scoprirlo nella sua opera creata. Si tratta di una intuizione, probabilmente mutuata dalle culture circostanti, a cui i saggi non hanno voluto dare intenzionalmente contorni precisi e di qui nasce la difficoltà degli interpreti. La presenza di Dio nel mondo è sempre presenza elusiva (Terrien, ma anche von Rad, cf 57-74. 94-105), cf Gb 28; 38ss. Voler "definire" in qualche modo la Sapienza, sarebbe come voler "definire" i limiti di Dio. "Quando Dio tocca terra, egli si sdoppia" (P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, Brescia 1985, 134).

62. Cf N.C. Habel, *The Book of Job*, London 1985, 65.

63. Questo spiega perché sia Sapienza che Stoltezza parlino e lancino il loro richiamo d'amore nei luoghi frequentati, in pubblico, cioè nella vita (Pr 1,20-21; 8,1-3; 9,1-3; 7,6-14; 9,13-15) e perché il discepolo (l'uomo) non possa sottrarsi. Se la Sapienza come figura nasce nella scuola, essa però non si limita alla scuola ma si esprime nella vita. I maestri di sapienza insegnavano a vivere. Come il rapporto tra i due amanti nel Cantico, anche il rapporto Sapienza-discepolo è sempre "open-ended" (cf n. 32).

meglio, secondo la “dinamica speculare” o reciprocità, tipica del linguaggio erotico, aprirsi ad essere cercati-trovati-amati dal Signore, presente nella sua creazione⁶⁴.

f) La “via” della Sapienza o della vita e la “via” della Stoltezza o della morte, nell’ambiente educativo, vengono esemplificate rispettivamente mediante il rapporto erotico con la propria donna (Pr 5,15-19) e con la “straniera”⁶⁵. La fedeltà alla propria donna a sua volta trova immediata eco nella fedeltà alle parole dei maestri, mediante i quali è la stessa Sapienza che si esprime⁶⁶. La “via della Sapienza” dunque percorre le strade della quotidianità di un duro insegnamento dato goccia a goccia⁶⁷. Come per l’amore nel Cantico, non esiste la percezione dell’universale senza quella del singolare; non esiste amore per la Sapienza senza amore per l’insegnamento dei saggi.

g) Non c’è sostanziale differenza tra la prima collezione di Proverbi e le altre. I detti e le istruzioni che si trovano in Pr 10,1ss costituiscono la sostanza delle istruzioni e dei discorsi di Pr 1-9⁶⁸. Ogni feriale esperienza distillata nei detti è già un incontro con la medesima Sapienza di Pr 8, che rimanda continuamente ad altri e più profondi incontri, secondo la dinamica dell’amore espressa dal linguaggio erotico del Cantico. Nessuno di questi incontri e nemmeno la loro somma può abbracciare tutta la Sapienza: la pre-

64. Pr 8,17 (Cf Gilbert, “Le discours”, 208-209); 24,13-14; 8,35-36. La stessa dinamica del cercare-trovare la Sapienza e il rapporto con il Signore lo si può notare mettendo in relazione Pr 10,13a con 18,15b e 21,21: il sapiente contemporaneamente cerca e trova la Sapienza; lo stolto non trova la Sapienza (14,6) e non capisce nulla (28,5) perché non è in rapporto con Dio. Il rapporto corretto con la Sapienza quindi è rapporto corretto con il Signore, e viceversa.

65. Molti studi sono stati dedicati alla figura della “straniera” e al suo rapporto con la Stoltezza. Tra questi: L.A. Snijders, “The Meaning of נָר in the Old Testament”, *OTS* 10 (1954) 60-110 (studio fondamentale); Yee, “The Foreign Woman”; B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede*, Stuttgart 1972, 87-99. P.J. Nel (*The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, Berlin - New York 1982, 120-121) scrive: “... thezārâ has become symbolized evil – the zārâ is the evil *an sich*. In the wisdom the zārâ is the best exemplification of evil and its nature”.

66. Effettivamente la “donna della giovinezza”, pur presentata in maniera molto viva e colorita, non ha un peso quantitativamente molto rilevante nel complesso. Si penserebbe ad esperienze matrimoniali non proprio esaltanti, come quelle che emergono in Pr 21,9; 27,25-25. Questo spiegherebbe bene dal punto di vista pratico Pr 18,22. L’antidoto contro la “straniera” (cf nota 49) è costituito dunque dalle parole dei saggi, strettamente apparentate con quelle della Sapienza (cf Pr 5,1, dove i termini sapienziali hanno il suffisso pronominale del maestro, mentre nel v. 2 sono generali; la stessa sequenza in Pr 6,20-22 e 23; 7,1-3 e 4; 4,5bc e 4,5a + 4,6). Sull’argomento, vedi anche Bonora, “La donna eccellente”, 160-161 (io penserei all’insegnamento dei sapienti piuttosto che al sapiente per se stesso).

67. Sul simbolismo della “via”, cf Habel, “The Symbolism”.

68. Giustamente Gilbert (“Le discours”, 205. 215. 218) nota che in Pr 8 il discorso della Sapienza è più un invito all’ascolto che una presentazione di contenuti. Questi andrebbero cercati nelle raccolte di Proverbi successive.

69. Cf Bonora, “La donna eccellente”, 161.

senza di Dio nel mondo rimane sempre “elusiva”, è presenza-assenza. Il frammento partecipa però del tutto, anche se non lo esaurisce⁶⁹.

h) In quest’ottica, scompare ogni distinzione netta tra “sacro” e “profano”, “religioso” e “laico” nella Sapienza di Proverbi⁷⁰; come per l’amore in Cantico, l’approccio umano alla realtà del mondo è approccio globale. Ogni esperienza del mondo è esperienza di Dio e viceversa⁷¹.

Qualche spunto conclusivo

Il linguaggio erotico di Cantico può costituire una chiave di lettura (anche se non unica) del libro di Proverbi.

Con il linguaggio tenero e appassionato di Cantico i sapienti hanno proposto ai discepoli un’esperienza vitale: l’ordine della creazione è come una donna che ama e che chiede di essere riamata.

L’amore muove tutta la persona: è felicità e vita. L’esperienza della Sapienza analogamente è esperienza globale: genera vita e gioia.

L’amore non divide ma unisce. L’esperienza della Sapienza non divide ma unisce mente e cuore, intelligenza e pietà. Non esiste חכם che non sia anche ישר. L’ordine del mondo (Sapienza cosmica) chiede di diventare ordine morale (Sapienza della vita). C’è interscambio continuo tra il mondo e l’uomo: non può comprendere l’ordine del mondo chi non ha la יהרה יראת, che è il “senso” del mondo.

Non esiste un amore astratto senza una persona concreta che ne costituisca l’oggetto immediato, che ne sia come il simbolo vivente. Non esiste una Sapienza astratta che non sia percepibile nelle piccole cose di ogni giorno: le parole dei maestri, che amano il discepolo come un figlio, e il distillato della Sapienza antica. Per sperimentare la grande Sapienza del mondo, per intuirne le basi, è necessario amare la durezza del terribile quotidiano e assoggettarsi alla sua disciplina. La “via della Sapienza” è già Sapienza, anche se non totale, come l’amore per una persona è già l’“amore”, anche se questo trascende sempre le singole esperienze.

L’amore umano in Cantico è una stilla di divino nel mondo (Cant 8,6-7). L’amore dell’ordine della creazione mette in comunicazione con la presenza di Dio nel mondo. Dio e uomo si rincorrono come due amanti mai sazi. Come l’amore femminile in Cantico rimane a chiamare e cercare anche quando il suo amato si perde (Cant 3,1-4; 5,6), così la Sapienza (in quanto presenza di Dio nella creazione) rimane sempre a lanciare il suo richiamo: essa è fedeltà.

I saggi hanno intuito che Amore e Sapienza sono contemporaneamente realtà divine e umane, che legano insieme Dio, uomo e mondo. Unendo insieme queste due realtà in un unico linguaggio, i saggi non hanno perduto nulla dell'umano (anzi, ne hanno svelato l'intimo valore) e non hanno smi-
nuito in nulla la trascendenza e la grandezza del loro Dio. La rivelazione di Dio nella creazione non è alternativa a quella nella storia. Caso mai ne fornisce la cornice e la comprensione; nello stesso tempo non isola Israele dal contesto delle altre nazioni. La rivelazione nella storia ad Israele è un segno dell'amore di Dio per tutti i popoli.

Diventa allora possibile, credo, comprendere come il Cantico dei Cantici possa essere entrato nel canone biblico, senza ricorrere necessariamente all'allegoria: vi è entrato come vi sono entrate le autentiche esperienze del mondo, come quei detti di Proverbi che sono talora definiti ancora "profani" perché non contengono il nome di Yahweh.

Il linguaggio erotico per esprimere il rapporto con la Sapienza è una caratteristica dei saggi di Israele. Lo si ritrova in Ben Sira (1; 4,11-19; 6,18-31; 14,20-15,8; 24; 26; 51,13-30) e nel libro della Sapienza (6,12-16; 7,7-10; 8,2-6; 9,4-10). Amante degli uomini (Sap 1,6) e sposa (Sap 8,2), la Sapienza della creazione (Gv 1,1-4) si è incarnata in una persona (Gv 1,14).

Valentino Cottini
Studio Teologico S. Zeno, Verona