

**La sapienza personificata nel libro dei *Proverbi*.  
*Pr* 8,22-31 e *Pr* 31,10-31 come cornice teologica di *hokmâ***

[Personified Wisdom in the Book of Proverbs  
*Prov* 8:22–31 and *Prov* 31:10–31 as the Theological Frame of *hokmâ*]

SINTESI. Il presente contributo intende indagare la figura della sapienza personificata nel libro dei *Proverbi* attraverso l'analisi di due testi decisivi, *Pr* 8,22-31 e *Pr* 31,10-31. L'ipotesi di fondo è che tali pericopi, collocate rispettivamente nel prologo e nella conclusione del libro, costituiscano una cornice letteraria e teologica essenziale per comprendere il significato di *hokmâ* nella tradizione sapienziale veterotestamentaria. Dopo un sintetico inquadramento della sapienza biblica nel suo rapporto con l'eredità extrabiblica e con la fede d'Israele, lo studio si concentra sull'esegesi dei due brani: in *Pr* 8 la sapienza appare come realtà originaria, posta in relazione con Dio e con l'opera della creazione; in *Pr* 31, invece, essa assume i tratti concreti della donna forte, nella quale convergono dimensione pratica, etica e religiosa della sapienza. Ne emerge una figura mediatrice, che orienta l'uomo al timore del Signore e iscrive l'esistenza quotidiana entro un orizzonte teologico. La lettura congiunta di *Pr* 8 e *Pr* 31 mostra così che la personificazione femminile della sapienza esprime una precisa visione antropologica e teologica, decisiva per l'interpretazione complessiva del libro dei *Proverbi*.

Parole chiave: sapienza, *Proverbi*, personificazione, timore del Signore, donna forte

ABSTRACT. This article aims to investigate the figure of personified wisdom in the Book of Proverbs through an analysis of two decisive texts, *Prov* 8:22–31 and *Prov* 31:10–31. The underlying hypothesis is that these pericopes, situated respectively in the prologue and in the conclusion of the book, constitute an essential literary and theological frame for understanding the meaning of *hokmâ* within the Old Testament wisdom tradition. After a concise overview of biblical wisdom in its relationship both to extra-biblical heritage and to Israel's faith, the study focuses on the exegesis of the two passages: in *Prov* 8, wisdom appears as an originary reality, set in relation to God and to the work of creation; in *Prov* 31, by contrast, it takes on the concrete features of the strong woman, in whom the practical, ethical, and religious dimensions of wisdom converge. What emerges is a mediating figure who directs human beings toward the fear of the Lord and inscribes daily existence within a theological horizon. A combined reading of *Prov* 8 and *Prov* 31 thus shows that the feminine personification of wisdom expresses a precise anthropological and theological vision, one that is decisive for the overall interpretation of the Book of Proverbs.

Keywords: Wisdom, Proverbs, Personification, Fear of the Lord, Strong Woman

## 1. *La sapienza nei Proverbi: coordinate per una lettura*

La riflessione sapienziale d'Israele si sviluppa nel più ampio contesto culturale del Vicino Oriente antico, ma assume una configurazione propria in forza del suo radicamento nella fede in YHWH<sup>1</sup>. Anche Israele, come gli altri popoli dell'antico Oriente, conosce una sapienza che nasce dall'esperienza, dall'osservazione del mondo e dalla trasmissione educativa tra maestro e discepolo, tra padre e figlio. Tuttavia, nella tradizione biblica, tale sapere non resta confinato nell'ambito della perizia pratica o della prudenza sociale, ma viene progressivamente ricondotto alla relazione con Dio, fino a trovare nel timore del Signore il suo principio decisivo<sup>2</sup>.

In questo senso, la sapienza biblica non coincide né con una semplice abilità tecnica né con una riflessione speculativa astratta. Essa riguarda anzitutto l'arte di vivere rettamente, di discernere il bene dal male, di orientare l'esistenza secondo un ordine che l'uomo non produce, ma riconosce come inscritto nella creazione e fondato nel Creatore<sup>3</sup>. Proprio qui emerge la differenza specifica della sapienza d'Israele: pur accogliendo forme, motivi e linguaggi attestati anche nelle tradizioni extrabibliche, essa li rilegge entro l'orizzonte dell'alleanza e dell'obbedienza al Dio unico.

Un ruolo paradigmatico, in questo sviluppo, è attribuito alla figura di Salomone. Il racconto di *1Re* 3,5-14 collega infatti la sua sapienza non a una prerogativa naturale, ma a un dono chiesto nella preghiera: Salomone domanda un cuore capace di ascolto e di discernimento per governare il popolo con giustizia<sup>4</sup>. Al di là del valore storico della figura salomonica e della sua funzione nella tradizione, il dato teologico resta chiaro: la sapienza autentica proviene da Dio e abilita l'uomo a giudicare rettamente la realtà. Per questo la tradizione sapienziale veterotestamentaria mantiene costantemente un nesso interno tra sapienza, giustizia e ascolto della parola divina.

Questo nesso si chiarisce ulteriormente sullo sfondo della *torâ*. In *Dt* 4,5-9 l'osservanza delle leggi date da Dio tramite Mosè viene presentata come la vera sapienza di Israele agli occhi degli altri popoli. Ne consegue che, nel quadro biblico, il sapere acquista verità quando è inscritto nell'obbedienza al Signore<sup>5</sup>. La sapienza di Israele non annulla affatto la dimensione esperienziale,

<sup>1</sup> Cfr. von Rad 1975: 280; per un inquadramento generale, Gilbert 2005, Morla Asensio 1997.

<sup>2</sup> Cfr. von Rad 1972-74: I, 470-484; per una sintesi d'insieme, Rossano-Ravasi-Ghirlanda 1989.

<sup>3</sup> Cfr. von Rad 1975: 280.

<sup>4</sup> Cfr. *1Re* 3,5-14; per la funzione paradigmatica di Salomone nella tradizione sapienziale, Gilbert 2005; Zenger 2005: 567.

<sup>5</sup> Cfr. *Dt* 4,5-9; Grelot 1987: 272; Penna-Perego-Ravasi 2010: 1258-1260.

ma la assume e la riorienta. L'esperienza del mondo, del lavoro, delle relazioni e del governo diventa così il luogo nel quale il sapiente riconosce un ordine che lo precede e che egli è chiamato ad abitare responsabilmente.

Entro tale orizzonte si colloca il libro dei *Proverbi*, uno dei luoghi più significativi della riflessione sapienziale biblica. Si tratta di un testo composito, formatosi attraverso raccolte successive e giunto alla sua redazione finale in epoca post-esilica<sup>6</sup>. Tale stratificazione non indebolisce il libro, ma ne manifesta piuttosto la vitalità teologica e pedagogica. Nei *Proverbi*, infatti, non si raccoglie soltanto una serie di massime morali o di osservazioni sul vivere bene; vi si delinea una vera antropologia sapienziale, nella quale l'uomo è posto di fronte a due vie, quella della vita e quella della morte, e viene educato a scegliere attraverso l'ascolto<sup>7</sup>.

In questo contesto acquistano particolare rilievo i capitoli 1-9, che fungono da prologo all'intero libro. Qui la sapienza non è soltanto oggetto di insegnamento, ma diventa soggetto parlante: chiama, ammonisce, promette vita e denuncia la rovina di chi la rifiuta<sup>8</sup>. La personificazione della sapienza non è dunque un semplice ornamento poetico, ma una precisa strategia teologica e pedagogica. Essa consente di presentare la sapienza come realtà che precede l'uomo, lo interpella e lo orienta, chiedendo di essere accolta innanzitutto come principio di vita, prima ancora che come contenuto di un sapere.

Per questo nei *Proverbi* il timore del Signore svolge una funzione sintetica decisiva. La formula, che ricorre come cifra dell'autentica sapienza, non implica un sentimento servile, ma designa l'atteggiamento fondamentale di riverenza, disponibilità, obbedienza e apertura alla trascendenza<sup>9</sup>. Il timore del Signore è "principio" della sapienza sia nel senso di inizio, sia in quello di fondamento qualitativo: esso ne costituisce il criterio interiore e la sua forma più alta. Senza questa apertura a Dio, il sapere umano resta incompiuto; con essa, invece, l'uomo impara a leggere il mondo, se stesso e gli altri secondo verità.

È precisamente a questo livello che la personificazione della sapienza acquista il suo significato pieno. Nel libro dei *Proverbi* la *hokmâ* non appare semplicemente come qualità morale o intellettuale dell'uomo, ma soprattutto come realtà viva che chiama e si lascia incontrare. Tale dinamica raggiunge il suo culmine in *Pr* 8,22-31, dove la sapienza parla di sé in rapporto a Dio e alla creazione, e trova un'espressione sorprendentemente concreta in *Pr* 31,10-31,

<sup>6</sup> Cfr. Bonora-Priotto 1997: 49; Pinto 2013: 24-27.

<sup>7</sup> Cfr. Bellia 1999: 17.

<sup>8</sup> Cfr. Bonora 1989: 12-13; Pinto 2013: 25.

<sup>9</sup> Cfr. von Rad 1975: 280; Penna 1995: 1068-1069.

dove l'elogio della donna forte sembra raccogliere, in forma esistenziale, pratica e religiosa, i tratti della sapienza celebrata all'inizio del libro<sup>10</sup>.

La lettura congiunta di questi due testi consente allora di formulare l'ipotesi che guiderà le pagine seguenti: *Pr* 8 e *Pr* 31 costituiscono i due poli di una medesima architettura teologica. Nel primo la sapienza appare nella sua prossimità originaria a Dio e all'ordine del cosmo; nel secondo essa prende forma nella vita umana concreta, nella casa, nel lavoro, nella parola, nella giustizia e nel timore del Signore. La figura femminile non va pertanto ridotta a mero artificio stilistico, ma dev'essere riconosciuta come luogo simbolico e teologico nel quale la sapienza si manifesta come mediazione tra l'ordine creato e l'esistenza storica dell'uomo<sup>11</sup>.

Alla luce di ciò, il presente studio non intende offrire una trattazione generale della sapienza veterotestamentaria, ma concentrarsi su quel tratto specifico del libro dei *Proverbi* nel quale la *hokmâ* diventa figura, voce e presenza. Sarà dunque l'analisi di *Pr* 8,22-31 e di *Pr* 31,10-31 a mostrare in che senso il libro presenti la sapienza come realtà viva che interpella l'uomo e lo orienta verso Dio.<sup>12</sup>

## 2. Proverbi 8: la sapienza tra creazione e storia

All'interno del prologo del libro dei *Proverbi* (*Pr* 1-9), il capitolo 8 occupa una posizione di singolare rilievo. In questa sezione introduttiva, infatti, il maestro non si limita a trasmettere un insegnamento morale al discepolo, ma costruisce un vero e proprio scenario teologico nel quale la sapienza diventa soggetto parlante<sup>13</sup>. Essa chiama, esorta, ammonisce; si pone nei luoghi pubblici della vita comune e interpella l'uomo nella concretezza delle sue decisioni. Già questo dato conferisce al capitolo una funzione decisiva: la sapienza non è presentata come un semplice contenuto dottrinale, ma come una realtà viva che precede il discepolo, lo raggiunge e lo convoca.

Tale dinamica emerge con particolare evidenza in rapporto ai capitoli immediatamente precedenti. Se in *Pr* 7 domina la figura della donna straniera, che seduce il giovane e lo conduce verso la morte, in *Pr* 8 compare invece la sapienza personificata, la quale si offre pubblicamente come principio di ret-

<sup>10</sup> Cfr. Pinto 2013: 24-27; Bonora-Priotto 1997: 49.

<sup>11</sup> Tale ipotesi dovrà essere verificata nell'analisi esegetica dei due testi; qui viene proposta come chiave di lettura dell'insieme.

<sup>12</sup> È in questa prospettiva che si comprende la centralità di *Pr* 8,22-31 e *Pr* 31,10-31 per una lettura unitaria del libro dei *Proverbi*.

<sup>13</sup> Cfr. Bonora 1989: 33; Pinto 2013: 98-101.

titudine, verità e vita<sup>14</sup>. Il contrasto non è soltanto morale, ma strutturale: da un lato la seduzione che devia, l'occultamento e l'inganno; dall'altro la parola che orienta, la voce che risuona apertamente «ai crocicchi delle strade» (*Pr* 8,2). In tal modo il testo colloca il lettore di fronte a un'alternativa fondamentale e prepara il vertice del discorso, costituito da *Pr* 8,22-31.

Questa pericope si distingue dal contesto immediato per densità e per altezza teologica. Nei vv. 22-31 la sapienza non si limita più a raccomandare se stessa come via di vita, ma parla della propria origine e della propria relazione con Dio e con il cosmo. La sezione presenta una struttura ordinata, scandita dal riferimento a ciò che precede la creazione e a ciò che accompagna la sua costituzione: la sapienza viene detta anteriore agli abissi, ai monti, alla terra, e al tempo stesso presente accanto a Dio mentre egli ordina il mondo<sup>15</sup>. Il testo non intende certo offrire una descrizione cosmologica, né in senso coevo né in senso moderno, bensì una confessione teologica: il mondo è realtà ordinata, non assurdo caos; e tale ordine appare intimamente connesso alla sapienza.

Il primo nodo esegetico è costituito da *Pr* 8,22, dove la sapienza afferma: «Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività». Il verbo ebraico *qnh* ha dato luogo a un ampio dibattito interpretativo, poiché può significare sia «acquistare» sia «possedere», e in alcuni contesti anche «creare»<sup>16</sup>. Tuttavia, al di là della soluzione lessicale preferita, il senso complessivo del passo è chiaro: la sapienza non è indipendente da YHWH, né si identifica con lui; la sua origine è interamente riferita a Dio, e la sua anteriorità rispetto al creato ne indica il carattere fondativo. La sapienza si situa all'inizio dell'agire divino, non come principio autonomo, ma come realtà che da Dio proviene e a lui è inseparabilmente connessa.

I versetti successivi ribadiscono tale anteriorità mediante una serie di immagini temporali e generative: «dall'eternità sono stata formata»; «quando non esistevano gli abissi, io fui generata»; «prima che fossero fissate le basi dei monti, io fui generata» (*Pr* 8,23-25)<sup>17</sup>. Qui il linguaggio impiegato non mira a descrivere un'origine cronologica della sapienza, ma a esprimerne la radicale priorità rispetto all'ordine cosmico<sup>18</sup>. I verbi scelti dal testo, pur nella loro complessità semantica, insistono sul fatto che la sapienza è già là dove il mondo ancora non è. Essa è dunque trascendente rispetto al creato, pur essen-

<sup>14</sup> Cfr. Bonora-Priotto 1997: 51; Gilbert 2005: 40-44.

<sup>15</sup> Cfr. Pinto 2013: 98-101; Bonora 1989: 33.

<sup>16</sup> Sul dibattito relativo a *qnh* in *Pr* 8,22, cfr., per il quadro complessivo, Brown-Fitzmyer-Murphy 1990; per i punti specifici discussi qui, Gilbert 2005: 42; Pinto 2013: 98-101.

<sup>17</sup> Sulla circostanza è da figlia, primogenita del Signore, che la sapienza proclama la giustizia e la verità e mantiene l'ordine della società, cfr. Calduch-Benages 2017: 2.

do ordinata a esso. In altre parole, la sapienza non è una realtà mondana tra le altre, ma ciò che rende intelligibile il mondo nel suo originario disporsi.

I vv. 27-29 introducono quindi il secondo grande movimento del brano: non più soltanto l' anteriorità, ma la presenza della sapienza accanto a Dio nell'atto creatore. Mentre Dio fissa i cieli, traccia il cerchio sull'abisso, stabilisce i limiti del mare e dispone le fondamenta della terra, la sapienza afferma: «io ero là». La formula ha un'evidente funzione teologica: essa non attribuisce alla sapienza una sovranità parallela a quella divina, ma ne sottolinea la prossimità al Creatore<sup>19</sup>. Il mondo appare così come spazio strutturato secondo misura, limite e distinzione, e proprio in questa intelligibilità del cosmo si manifesta la presenza della sapienza. La creazione è prodotta e ordinata da Dio secondo una razionalità che il testo personifica.

Il v. 30, tuttavia, introduce il punto più discusso dell'intera pericope: «io ero con lui come *'āmôn*». Il termine ebraico ha dato luogo a traduzioni differenti, tra le quali spiccano soprattutto “artefice” e “bambina”<sup>20</sup>. La prima sottolinea il ruolo della sapienza come principio ordinatore, quasi architettonico, nella costituzione del mondo; la seconda insiste invece sul carattere relazionale, ludico e filiale della sua presenza presso Dio. È probabile che il testo giochi intenzionalmente su una certa polisemia, senza costringere il lettore a una scelta esclusiva. In entrambi i casi, infatti, il punto decisivo resta il medesimo: la sapienza vive in intimità con Dio, è oggetto della sua delizia e partecipa, in forma non autonoma ma reale, alla manifestazione ordinata del creato.

Questa tonalità si approfondisce ulteriormente nel seguito del versetto: la sapienza è «la sua delizia ogni giorno» e «gioca davanti a lui in ogni istante»; infine, «gioca sul globo terrestre, ponendo le sue delizie tra i figli dell'uomo» (*Pr* 8,30-31). Il lessico del gioco rende ancor più significativa la forza teologica del passo<sup>21</sup>. L'ordine sapienziale del mondo non è descritto come rigido meccanismo, bensì come armonia vitale e gioiosa. La creazione, proprio perché fondata in Dio, non è occlusa in se stessa: essa è aperta all'uomo, e la sapienza trova la sua gioia tra i figli di Adamo. In tal senso, la pericope si apre dall'orizzonte cosmologico a quello antropologico. La sapienza, essendo già presso Dio e nel mondo, è orientata all'uomo, verso il quale si volge come mediazione di vita.

A questo livello emerge il significato teologico della personificazione sapienziale. La sapienza di *Pr* 8 non è una dea, né introduce una duplicazione ar-

<sup>18</sup> Cfr. von Rad 1975: 138; Morla Asensio 1997: 104.

<sup>19</sup> Cfr. Bonora-Priotto 1997: 51; Gilbert 2005: 42.

<sup>20</sup> Sul termine *'āmôn* e sulle principali ipotesi interpretative, cfr. von Rad 1975: 138; Pinto 2013: 100-101.

<sup>21</sup> Cfr. Gilbert 2005: 44; Bonora 1989: 33.

tificiosa del divino<sup>22</sup>. Il testo mantiene con chiarezza la distinzione tra YHWH e la sapienza, e proprio questa distinzione impedisce ogni lettura pseudomitologica. La personificazione consente invece di dire, con intensità simbolica, che tra Dio e il mondo esiste una relazione intelligibile e benefica; che il creato reca in sé una struttura di senso; e che l'uomo, ascoltando la sapienza, può accedere a tale verità. La sapienza appare dunque come la forma in cui l'ordine creatore di Dio si rende percepibile, comunicabile e storicamente efficace.

Per questo la sezione non va letta isolatamente dai versetti che la seguono. Dopo avere parlato della propria origine e della propria prossimità a Dio, la sapienza riprende infatti l'esortazione rivolta agli uomini e li invita all'ascolto, alla docilità e alla vita. Il passaggio dal cosmo all'etica non è secondario, ma interno al testo: il Dio che ha ordinato il mondo è lo stesso che, attraverso la sapienza, chiama l'uomo a un'esistenza conforme a tale ordine.<sup>23</sup> In questo senso *Pr* 8,22-31 costituisce il fondamento teologico dell'intera pedagogia sapienziale del libro.

Su tale sfondo, la funzione della sapienza personificata appare con maggiore precisione. Essa non coincide con la *torâ*, ma prepara a comprenderne il senso: rende percepibile l'appello della parola di Dio entro il tessuto del reale, e supera così la semplice astrazione concettuale, pur non essendo ancora una figura pienamente ipostatizzata<sup>24</sup>. La sapienza è parola che convoca, ordine strutturante e presenza concomitante. Per questo il suo rapporto con l'uomo non si riduce a un possesso intellettuale: l'uomo non "ha" la sapienza come un sapere disponibile, ma viene da essa chiamato a entrare nella verità del creato e, mediante essa, nella verità di Dio.

In questa prospettiva, *Pr* 8 rappresenta un vertice della riflessione sapienziale veterotestamentaria. La sapienza vi appare come realtà originaria, distinta da Dio ma inseparabile dalla sua azione, presente alla creazione e rivolta ai figli dell'uomo. Proprio tale configurazione consente di comprendere perché, nel libro dei *Proverbi*, la sapienza possa essere cercata, ascoltata e perfino amata. Essa non è un tema importante tra altri, ma *la forma concreta* in cui il Dio creatore si lascia intravedere nell'ordine del mondo e nell'appello rivolto all'uomo. Da questo punto di vista, *Pr* 8 prepara già la figura conclusiva di *Pr* 31, dove la sapienza, senza perdere il suo spessore teologico, assumerà i tratti di una presenza interamente inscritta nella vita umana<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. von Rad 1972-74: 495-496; Rossano-Ravasi-Ghirlanda 1989: 1249.

<sup>23</sup> Cfr. *Pr* 8,32-36. Per il rapporto tra cosmologia sapienziale ed esortazione etica, cfr. Bellia 1999: 17.

<sup>24</sup> Sul rapporto tra sapienza, rivelazione e *torâ* nella tradizione veterotestamentaria, cfr. Grelot 1987: 272; Penna-Perego-Ravasi 2010: 1258-1260.

<sup>25</sup> Proprio questa linea interna al libro rende teologicamente fecondo l'accostamento tra *Pr* 8,22-31 e *Pr* 31,10-31.

### 3. Proverbi 31: la sapienza nella figura della donna forte

L'ultimo capitolo del libro dei *Proverbi* occupa una posizione di particolare rilievo nella costruzione complessiva dell'opera. Dopo la breve sezione iniziale attribuita a Lemuel (*Pr* 31,1-9), il libro si chiude con il poema di *Pr* 31,10-31, tradizionalmente noto come elogio della donna forte. Già la sua forma letteraria lo distingue dal contesto immediato: si tratta infatti di un acrostico alfabetico, nel quale ogni versetto si apre con una lettera successiva dell'alfabeto ebraico<sup>26</sup>. Tale scelta ha certo valore stilistico, ma segnala specialmente una precisa intenzione compositiva: il poema presenta una figura compiuta, totalizzante, che raccoglie in sé un ideale umano e teologico. In quanto testo conclusivo, esso va letto come sigillo interpretativo dell'intero libro.

La funzione del passo emerge con maggiore chiarezza se lo si considera in rapporto all'architettura complessiva dei *Proverbi*. Se nei capitoli 1-9 la sapienza appare come voce personificata che chiama l'uomo alla vita, qui essa sembra assumere i tratti concreti di una presenza umana storicamente situata<sup>27</sup>. La donna di *Pr* 31 non è semplicemente una figura domestica esemplare, né soltanto il modello ideale della buona moglie: il testo la costruisce come sintesi vivente di ciò che il libro, fin dall'inizio, ha chiamato *hokmâ*. La chiusura del libro non abbandona dunque il tema della sapienza, ma lo porta a compimento in una forma nuova: dopo aver parlato, la sapienza prende ora corpo in una vita.

Il poema si apre con un'interrogazione programmatica: «Una donna forte [*'ēšet ḥayil*] chi potrà trovarla? Ben superiore alle perle è il suo valore» (*Pr* 31,10). L'espressione ebraica *'ēšet ḥayil* ha ricevuto traduzioni differenti, ma tutte convergono nell'indicare una figura di forza, valore, solidità e affidabilità<sup>28</sup>. L'accento iniziale non cade sull'aspetto esteriore né su una generica virtù privata, ma su una qualità interiore che si manifesta nella capacità di sostenere, ordinare e promuovere la vita. L'immagine della preziosità, espressa nel confronto con le perle, richiama inoltre passi precedenti del libro in cui la sapienza stessa era detta più preziosa di ogni ricchezza<sup>29</sup>. Il lettore è così discretamente orientato a riconoscere in questa donna qualcosa di più di un semplice tipo morale.

<sup>26</sup> Cfr. Bonora-Priotto 1997: 212-213; Pinto 2013: 284-285.

<sup>27</sup> Sulla rilevanza strutturale di *Pr* 31,10-31 quale chiusura del libro e sul suo rapporto con il prologo, cfr. Gilbert 2005: 35-37; Pinto 2013: 284-285.

<sup>28</sup> Sul sintagma *'ēšet ḥayil* e sulle principali possibilità di traduzione, cfr. Bonora 1989: 68; Bonora-Priotto 1997: 212-213.

<sup>29</sup> Cfr. *Pr* 3,15. Per il nesso tra la preziosità della sapienza e la figura della donna di *Pr* 31, cfr. Pinto 2013: 284-290.

I vv. 11-18 delineano un primo nucleo descrittivo, incentrato soprattutto sulla laboriosità e sull'iniziativa della donna. In lei il marito confida; ella opera il bene lungo tutti i giorni della sua vita; procura lana e lino, lavora con le mani, si procura beni da lontano, amministra la casa e investe con intelligenza<sup>30</sup>. Si tratta di una sequenza di azioni in cui viene rappresentata una soggettività forte, capace di coniugare cura della casa, intraprendenza economica e responsabilità concreta. Il testo insiste sulle mani, sul lavoro, sulla previdenza, sulla capacità di amministrare il tempo e le risorse. In questa donna la sapienza si mostra anzitutto come intelligenza pratica, come capacità di costruire e custodire la vita.

I vv. 19-20 introducono un elemento ulteriore, decisivo per l'interpretazione del poema. Le stesse mani che lavorano e producono si aprono infatti al povero e al misero<sup>31</sup>. In tal modo l'efficienza della donna non si chiude nell'autoconservazione della famiglia, ma si apre alla giustizia e alla compassione. Il testo impedisce così una lettura riduttiva del passo in chiave semplicemente domestica o produttivistica: l'operosità della donna è autenticamente sapienziale perché è anche etica, sociale, capace di riconoscere l'altro nel suo bisogno. La sapienza, qui, coincide con l'uso giusto e benefico delle proprie capacità.

La seconda parte del poema (vv. 21-27) approfondisce ulteriormente questa figura. La donna provvede al vestire della sua casa, prepara quanto è necessario per il futuro, commercia i prodotti del proprio lavoro, governa la propria famiglia e vigila sul suo andamento. Nel cuore di tale descrizione si colloca un versetto particolarmente significativo: «Apre la bocca con sapienza e la sua lingua ha insegnamenti di bontà» (*Pr* 31,26)<sup>32</sup>. Dopo l'insistenza sulle mani, ora compare la parola. La donna forte è colei che agisce bene e anche parla bene: la sua parola educa, orienta, trasmette. Si delinea così un tratto già proprio del magistero sapienziale. La donna forte è soggetto efficiente e, insieme – anche grazie a tale sua efficienza –, mediatrice di insegnamento.

In questo punto il legame con i primi capitoli del libro si fa particolarmente stretto. Là la sapienza personificata parlava pubblicamente, chiamava, ammoniva e istruiva; qui la donna forte apre la bocca con sapienza e pronuncia una *torâ* di bontà<sup>33</sup>. La convergenza non va forzata in senso allegorico rigido, ma

<sup>30</sup> Cfr. *Pr* 31,11-18. Per la lettura della donna forte come figura di operosità sapienziale, cfr. Gilbert 2005: 57.

<sup>31</sup> Cfr. *Pr* 31,19-20. Sul rilievo etico di questa sezione, cfr. Bonora-Priotto 1997: 213-219.

<sup>32</sup> Cfr. *Pr* 31,26-27.

<sup>33</sup> Sulla convergenza tra parola sapienziale e figura della donna forte, cfr. Pinto 2013: 284-290; Bellia 1999: 17.

neppure minimizzata: il testo finale del libro propone chiaramente una figura femminile nella quale la sapienza non è soltanto posseduta, bensì esercitata come principio ordinatore della vita. In altre parole, *Pr* 31 traduce nell'orizzonte della quotidianità ciò che *Pr* 8 aveva espresso sul piano simbolico e teologico.

I vv. 28-29 raccolgono quindi la risposta della famiglia e del marito: i figli sorgono e la proclamano beata, il marito la loda dichiarandola superiore a tutte le altre. La lode appare qui il riconoscimento pubblico di una qualità già attestata dall'intero poema. La donna forte è degna di lode perché il suo operare ha generato ordine, fiducia, benessere e giustizia. La sua grandezza consiste in una forma di vita che rende visibile il bene.

Tale orientamento trova il suo vertice teologico nei vv. 30-31: «Illusorio è il fascino e fugace la bellezza, ma la donna che teme il Signore è da lodare». Con questo versetto conclusivo il poema esplicita il principio che lo attraversava fin dall'inizio<sup>34</sup>. Il fondamento ultimo del valore della donna non risiede né nel fascino né nella sola efficienza, ma nel timore del Signore. In tal modo il libro si chiude riprendendo il motivo fondamentale già annunciato nel prologo: «principio della sapienza è il timore del Signore» (*Pr* 1,7; 9,10). La conclusione ricapitola dunque l'intera prospettiva teologica dei *Proverbi*.

Proprio a questo livello il testo manifesta tutta la sua densità. La donna forte non è lodata soltanto perché sa amministrare la casa, commerciare con intelligenza o parlare con equilibrio; tutte queste qualità ricevono il loro senso pieno dal riferimento a Dio. Il timore del Signore, senza aggiungersi dall'esterno come semplice sigillo religioso a una figura già compiuta, costituisce piuttosto il principio interiore che ordina e unifica le sue azioni<sup>35</sup>. Si comprende allora come nel poema convergano le tre dimensioni della sapienza biblica: quella *pratica*, nella laboriosità operosa; quella *etica e sociale*, nella giustizia verso il povero e nel governo della casa; e quella *religiosa*, nel timore di YHWH che fonda e trasfigura tutto il resto.

In questa ottica, *Pr* 31,10-31 assume una funzione decisiva anche per l'interpretazione di *Pr* 8,22-31. Là la sapienza era presentata nella sua prossimità originaria a Dio e alla creazione; qui essa appare nella concretezza dell'esistenza umana<sup>36</sup>. Il passaggio è di compimento letterario e teologico. Se *Pr* 8 mostrava la sapienza come realtà anteriore al mondo e mediatrice dell'ordine

<sup>34</sup> Cfr. *Pr* 31,30-31.

<sup>35</sup> Sul timore del Signore come categoria sintetica della sapienza biblica, cfr. von Rad 1975: 67; Penna 1995: 1285.

<sup>36</sup> Qui si colloca il nesso più fecondo con *Pr* 8,22-31.

creato, *Pr* 31 ne illustra l'incidenza nella storia, nella casa, nel lavoro, nei rapporti sociali, nella parola educativa, nella responsabilità verso i deboli. La figura della donna forte diventa così il luogo in cui l'ordine sapienziale si lascia riconoscere nella sua forma vissuta.

Per questo il poema finale non può essere ridotto né a un elogio generico della vita familiare né a un manifesto moralistico sulla donna ideale. Il suo senso teologico è più ampio. Il testo afferma che la sapienza, celebrata e cercata lungo l'intero libro, non resta sospesa in una dimensione astratta, ma può essere incontrata in una forma umana capace di custodire la vita e orientarla verso Dio. La femminilità positiva con cui il libro si chiude acquista così un valore strutturale: in un'opera che conosce anche figure femminili negative, come la donna straniera o la donna-follia, l'ultima parola è affidata a una figura di donna che concentra in sé operosità, sapienza, giustizia e timore del Signore<sup>37</sup>.

In questa prospettiva, *Pr* 31 costituisce la verifica ultima del libro, e in tal senso va inteso il suo essere la conclusione. La sapienza è autentica quando diventa forma della vita, quando ordina il quotidiano senza separarlo da Dio, quando traduce il timore del Signore in responsabilità concreta, parola buona, giustizia sociale e custodia della casa. La donna forte è dunque colei che è la figura vivente della sapienza. Proprio per questo il poema conclusivo illumina retrospettivamente l'intero libro dei *Proverbi* e rende possibile leggere insieme *Pr* 8 e *Pr* 31 come i due estremi di una medesima teologia della *hokmâ*.

#### 4. Conclusione

L'itinerario fin qui percorso consente di precisare meglio la domanda che ha guidato l'intero studio: *chi* è la sapienza nel libro dei *Proverbi*? L'analisi di *Pr* 8,22-31 e di *Pr* 31,10-31 ha mostrato che la *hokmâ* non può essere ridotta né a una semplice qualità intellettuale dell'uomo né a un artificio poetico destinato a rendere più efficace l'istruzione sapienziale. Nel libro dei *Proverbi* la sapienza appare piuttosto come una realtà che precede l'uomo, lo interpella e lo orienta, ponendolo in rapporto con l'ordine del creato e, più radicalmente, con Dio stesso.

In *Pr* 8 la sapienza viene presentata nella sua prossimità originaria a YHWH e alla creazione. Essa è distinta da Dio, ma inseparabile dalla sua azione; è an-

<sup>37</sup> Per questo contrasto interno al libro tra femminilità sapienziale e femminilità seduttrice, cfr. Bonora 1989: 73; Pinto 2013: 284-290.

teriore al mondo, presente al suo ordinamento e rivolta ai figli dell'uomo. In tal modo il testo esprime, in forma simbolica e teologica, che il creato non è abbandonato al caso, ma reca in sé un ordine intelligibile, buono e comunicabile. La sapienza è dunque la forma nella quale l'agire creatore di Dio si lascia riconoscere come ordine, misura e appello<sup>38</sup>.

In *Pr* 31, invece, la sapienza assume una figura umana concreta. La donna forte non rappresenta soltanto un ideale etico o familiare, ma raccoglie in sé i tratti della sapienza cercata e celebrata lungo tutto il libro. Nella sua laboriosità, nella sua giustizia verso il povero, nella sua parola sapiente e, soprattutto, nel suo timore del Signore, essa manifesta che la *hokmâ* non resta confinata a un livello cosmologico o simbolico, ma si traduce in una forma di vita<sup>39</sup>. Il poema finale mostra così che la sapienza autentica è capacità di ordinare il quotidiano secondo Dio.

La lettura congiunta dei due testi consente quindi di riconoscere in *Pr* 8 e *Pr* 31 i due poli di una medesima architettura teologica. Nel primo, la sapienza appare presso Dio e presso il cosmo; nel secondo, essa si lascia incontrare nella storia, nella casa, nel lavoro, nella parola e nella responsabilità verso gli altri. La *hokmâ* si colloca pertanto tra creazione ed esistenza umana come principio di mediazione: non in senso ontologico forte o pseudomitologico, ma come modalità concreta con cui l'ordine di Dio raggiunge l'uomo e lo chiama a una vita conforme alla verità del reale<sup>40</sup>.

Entro questa prospettiva acquista pieno rilievo il timore del Signore. Esso non è un tema secondario, né un semplice sigillo religioso aggiunto dall'esterno, ma il principio sintetico che unifica l'intera teologia dei *Proverbi*. In apertura del libro, il timore del Signore è dichiarato principio della sapienza; in chiusura, esso riappare come il motivo decisivo della lode della donna forte. La conclusione del libro conferma così che la vera sapienza non coincide con l'efficienza, con il prestigio o con il fascino, ma con un'esistenza interamente orientata a Dio<sup>41</sup>.

In questo senso, la personificazione femminile della sapienza appartiene alla logica profonda del libro. Se nei primi capitoli la sapienza chiama e invita come figura viva, negli ultimi versetti essa appare come presenza incarnata nella concretezza di una vita buona. La femminilità positiva con cui i *Proverbi* si chiudono assume allora un valore strutturale: in un'opera che conosce anche

<sup>38</sup> Cfr. von Rad 1975: 134-138; Gilbert 2005:56; Pinto 2013: 284-290.

<sup>39</sup> Cfr. Bonora 1989: 73; Bonora-Priotto 1997: 213-219.

<sup>40</sup> Sul valore strutturale del nesso tra *Pr* 8 e *Pr* 31, cfr. Pinto 2013: 284-285; Bonora-Priotto 1997: 212-213.

<sup>41</sup> Cfr. von Rad 1972-74: 495-496; Penna 1995: 1285.

figure femminili ambivalenti o negative, l'ultima parola è affidata a una donna nella quale la sapienza diventa operosità, giustizia, parola buona e timore del Signore<sup>42</sup>.

A partire da qui, è possibile formulare una risposta alla domanda iniziale. Nel libro dei *Proverbi* la sapienza è l'ordine di Dio che si manifesta nel creato e si rende percepibile nell'esistenza umana; è appello alla vita buona; è principio che orienta l'uomo verso il bene, la giustizia e la verità; è realtà che, senza identificarsi con Dio, rinvia costantemente a lui. La *hokmâ* non è qualcosa che l'uomo possa possedere: è, più profondamente, ciò da cui l'uomo deve lasciarsi guidare per entrare nella verità della propria esistenza davanti a Dio.

Su un secondo livello, più propriamente canonico-teologico, tale configurazione della sapienza apre anche a sviluppi ulteriori. Proprio perché in *Pr* 8 la sapienza è presentata in rapporto all'origine, alla creazione e alla mediazione tra Dio e il mondo, la tradizione biblica successiva e poi il Nuovo Testamento hanno potuto rileggere queste categorie in chiave cristologica<sup>43</sup>. Una simile ricezione, tuttavia, non sostituisce il senso proprio del testo veterotestamentario, ma lo assume e lo prolunga. Per questo è metodologicamente opportuno distinguere tra il livello esegetico, che riconosce nella *hokmâ* la figura teologica centrale del libro dei *Proverbi*, e il livello della rilettura cristiana, che vedrà in essa una preparazione sapienziale al mistero del Logos.

In questa stessa linea, un eventuale sviluppo mariologico può essere pensato non come conclusione immediata dell'esegesi di *Pr* 8 e *Pr* 31, ma come approfondimento ulteriore della loro ricezione teologica. L'analisi qui condotta consente anzitutto di affermare che la sapienza, nel libro dei *Proverbi*, è personificata in forma femminile perché deve essere riconosciuta come presenza viva, relazionale, concreta, capace di custodire il mondo umano e di orientarlo verso Dio. È in questo senso, e anzitutto in questo senso, che la donna forte di *Pr* 31 può essere letta come compimento letterario della sapienza personificata di *Pr* 8.

La conclusione del libro dei *Proverbi* non chiude dunque il discorso sulla sapienza, ma lo consegna al lettore come compito. Se la sapienza è presso Dio, nel mondo e davanti all'uomo, allora il suo luogo ultimo di verifica resta l'esistenza concreta: ascoltare, discernere, operare il bene, temere il Signore. È qui che la *hokmâ* cessa di essere solo tema di riflessione e diventa forma della vita.

<sup>42</sup> Cfr. Bonora 1989: 73; Pinto 2013: 284-290.

<sup>43</sup> Su questo piano di rilettura canonica, cfr., per un inquadramento generale, Brown-Fitzmyer-Murphy 1990; per il raccordo con la riflessione sapienziale, Gilbert 2005: 56.

### Bibliografia citata

- Bellia, G. 1999. «L'atto del discernere secondo i sapienti», in Giuseppe Bellia - Angelo Passaro, *Libro dei Proverbi*, Paoline, Milano.
- Bonora, A. 1989. *Proverbi - Sapienza: sapere e felicità*, Queriniana, Brescia.
- Bonora, A. - Priotto, M. 1997. *Libri sapienziali e altri scritti*, Elledici, Torino.
- Brown, R.E. - Fitzmyer, J.A. - Murphy, R.E. 1990. *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Calduch-Benages, N. 2017. "Io cammino sulla via della giustizia e per i sentieri dell'equità (Pr 8,20)". *Donna Sapienza e la giustizia*, in C. Simonelli - P.-R. Tragan (eds.), *La Parola e la Polis. Percorsi biblici, teologici, politici*. Omaggio a Marinella Perroni, Paoline, Roma, pp. 27-41.
- Gilbert, M. 2005. *La sapienza del cielo. Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Siracide, Sapienza*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Grelot, P. 1987. *Introduzione alla Bibbia*, Paoline, Cinisello Balsamo.
- Morla Asensio, V. 1997. *Libri sapienziali e altri scritti*, Paideia, Brescia.
- Penna, R. (ed.). 1995. *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla-Città Nuova, Roma.
- Penna, R. - Perego, G. - Ravasi, G. 2010. *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Pinto, S. 2013. *Proverbi. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Rossano, P. - Ravasi, G. - Ghirlanda, A. 1989. *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Torino.
- von Rad, G. 1972-74. *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia.  
– 1975. *La sapienza in Israele*, Borla, Torino.
- Zenger, E. 2005. *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana.