

# Introduzione allo studio della Bibbia

## CONSIGLIO DI DIREZIONE

José Manuel Sánchez Caro (coordinatore)  
Alfonso de la Fuente Adánez, Rafael Aguirre Monasterio  
Julio Trebolle Barrera, Santiago Guijarro Oporto

## PIANO DELL'OPERA

1. La Bibbia nel suo contesto
2. Bibbia e parola di Dio
3. Pentateuco e storiografia biblica
4. I libri profetici
5. Libri sapienziali e altri scritti
6. Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli
7. Scritti paolini
8. Scritti giovannei e lettere cattoliche
9. Letteratura giudaica intertestamentaria
10. Letteratura ed esegesi cristiana antica

Paideia Editrice

# Libri sapienziali e altri scritti

Víctor Morla Asensio

Edizione italiana  
a cura di Antonio Zani

Paideia Editrice

contatto e le divergenze. Purtroppo la versione siriana non è stata sottoposta a una revisione critica.

Yadin, Y., *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem 1965. La natura del manoscritto frammentario scoperto a Masada è esposta nell'introduzione. La prima parte dell'opera è dedicata a un esauriente studio critico-testuale; nella seconda parte l'autore presenta una traduzione inglese del testo restaurato; l'opera si conclude con la riproduzione fotografica delle pagine del manoscritto. Fatta eccezione per alcune opinioni erranee – sulla natura del manoscritto e la lettura di alcuni passi dubbi –, si tratta di un libro d'indispensabile consultazione.

## Capitolo VII

# Il libro della Sapienza

### I. DATI GENERALI

*Bibliografia:* S. Bretón, *¿Libro de la sabiduría o libro de la justicia? El tema de la justicia en la interpretación del libro de la Sabiduría*: CuadJer 1 (1978) 77-104; J.R. Busto, *La intención del midrás del libro de la Sabiduría sobre el Exodo, in Salvación en la Palabra. En memoria de A. Díez Macho*, Madrid 1986, 65-78; Idem, *La sabiduría es inmortal*, Santander 1992; M. Gilbert, *Sagesse de Salomon*, DBS IX (1986) 58-119; A. Sisti, *Il libro della Sapienza*, Assisi 1992; J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1987, 536-541; J. Vilchez Líndez, *El binomio justicia-injusticia en el libro de la Sabiduría*: CuadJer 7 (1981) 1-16; J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, Roma 1990.

#### 1. Il libro

##### a) Titolo del libro

Secondo la tradizione greca il libro è intitolato, con alcune varianti, *Sophia Salomonos* «Sapienza di Salomone»,<sup>1</sup> mentre nella tradizione latina esso è conosciuto come *Liber Sapientiae* «Libro della Sapienza». Se ci si attiene al contenuto del libro, che non nomina mai esplicitamente Salomone – nascosto dietro un anonimo «io», cfr. 9,7-8.12 –, la versione latina è più corretta. La paternità salomonica pone il libro nel novero della tradizione sapienziale, al pari del Cantico, i Proverbi e Qohelet.

##### b) Testo e versioni

Il testo greco originale è stato trasmesso, integralmente o in parte, in quattro codici in scrittura onciale: il Vaticano – senza dubbio il più affidabile – il Sinaitico, l'Alessandrino e il manoscritto di Sant'Efrem, oltre a vari codici in scrittura minuscola. Tra le versioni antiche la più utile per la ricostruzione del testo originale è certo la *Vetus Latina*.<sup>2</sup> Di minore utilità sono la versione armena del V secolo e la siriana del VII.<sup>3</sup>

1. Identico titolo nella *Vetus Latina*, che Gerolamo non modificò.

2. In effetti essa presuppone un testo greco di almeno due secoli più antico rispetto al Vaticano. I difetti della traduzione non tolgono valore alla sua testimonianza testuale.

3. Ulteriori particolari in C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou Sagesse de Salomon* 1, Paris 1983, 60-74 e in J. Ziegler (ed.), *Sapientia Salomonis* (Septuaginta XII/1), Göttingen 1962, 23-25.

c) *Canonicità*<sup>4</sup>

Il libro della Sapienza condivide il destino dei libri deuterocanonici. Sebbene i LXX non facciano distinzione tra canonici e deuterocanonici, e benché sia noto che questi ultimi furono considerati «letteratura sacra» tra i giudei d'Alessandria, l'ortodossia giudaica palestinese della fine del I secolo d.C. non annoverò i deuterocanonici tra i libri ispirati. Tuttavia il rapporto tematico di alcuni testi del Nuovo Testamento con la Sapienza – in particolare Giovanni, la lettera ai Romani, la prima ai Corinti, Colossesi ed Efesini<sup>5</sup> – e l'uso indiscriminato che del libro fecero già i primi scrittori ecclesiastici (la prima allusione si trova in Clemente Romano)<sup>6</sup> ne facilitarono certamente il riconoscimento canonico, nonostante l'esclusione dalla tradizione canonica giudaica. Le discussioni sulla sua canonicità perdurarono, in alcuni ambienti, fino al XVI secolo, quando il concilio di Trento risolse definitivamente la questione.

2. *Autore, data e destinatari*a) *L'autore*

Analogamente ad altre opere della tradizione sapienziale (Proverbi e Qohelet) e al Cantico dei cantici, la paternità salomonica è da intendere come pseudepigrafica.<sup>7</sup> Esaminando attentamente la lingua, lo stile, le idee religiose e il pensiero filosofico soggiacenti all'opera, risulta chiaro che l'autore dovette essere un giudeo di lingua greca, probabilmente nato ed educato nella diaspora. La fede nel Dio degli antenati (9,1), le idee sul dono della sapienza (9,17), la profonda conoscenza della storia del popolo eletto (cfr. i capp. 11-19) e il desiderio che Israele divenga portavoce della luce incorruttibile della legge (18,4), tutti questi elementi contribuiscono a tratteggiare il profilo del tipico giudeo pio, orgoglioso della tradizione nella quale è stato educato.<sup>8</sup>

Nonostante le ovvie differenze tra le prime due parti del libro e i capp. 11-19,<sup>9</sup> è ragionevole pensare alla mano di un solo autore.<sup>10</sup> L'unità d'au-

4. Ampia e documentata informazione in J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, Roma 1990, 119-125.

5. È preferibile parlare di parentela tematica anziché di prestito letterario, poiché non è certo che la Sapienza sia più antica della maggior parte degli scritti del Nuovo Testamento.

6. Sulla valutazione canonica della Sapienza nella letteratura patristica ed ecclesiastica si veda C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse* (EtB), Paris 1969, 36-63.

7. L'attribuzione della Sapienza a Salomone venne messa in dubbio già nel II secolo a giudicare dal Canone muratoriano, secondo il quale il libro fu scritto da «amici di Salomone» in onore del monarca israelita. Considerazioni simili valgono per figure della patristica come Agostino e Gerolamo. Ulteriori annotazioni sono reperibili in M. Conti, *Sapienza*, Roma 1977, 10-11.

8. Informazioni esaustive in J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, 53-59.

9. Sulla struttura tripartita del libro si veda sotto.

toire è stata chiaramente dimostrata da Reese, il quale ha potuto individuare nell'opera quarantacinque retrospezioni testuali (*flashbacks*): ripetizioni significative di una parola o gruppo di parole (o persino di una idea distintiva) in parti diverse del libro.<sup>11</sup> A queste somiglianze, che costituiscono il tessuto d'insieme dell'opera, si deve aggiungere l'unità tematica e la finalità unitaria dell'opera,<sup>12</sup> il ricorso a identici procedimenti letterari e una visione uniforme del destino umano di fronte all'appello della sapienza.<sup>13</sup> Attualmente risulta impossibile, oltre che irrilevante, cercare d'identificare l'autore. I nomi proposti: Onia<sup>14</sup> e il nipote di Ben Sira,<sup>15</sup> o Filone, Apollo (cfr. *Atti* 18,24-28) o un aderente al movimento esseno,<sup>16</sup> possono riuscire curiosi, ma sono scarsamente fondati.

b) *Data*

La data di composizione della Sapienza non può essere stabilita a partire da elementi oggettivi; l'intera argomentazione si basa su deduzioni indirette.<sup>17</sup> Se si considera che l'opera presenta una certa dipendenza dai LXX, il termine *a quo* per la sua composizione andrebbe fissato intorno al 200 a.C. D'altra parte, se si è dell'idea che *Rom.* 1,8-32 e *Ef.* 6,11-17 sembrano utilizzarla, l'opera in questione dovette essere scritta prima delle suddette lettere.<sup>18</sup> Ecco perché attualmente la maggior parte degli studiosi propende per l'ultima metà del I secolo a.C.<sup>19</sup> Non manca

10. Questa è l'opinione, tra gli altri, di F. Feldmann, *Das Buch der Weisheit*, Bonn 1926, 5-11; D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (AB 43), New York 1979, 12-14. Si è arrivati a pensare a quattro autori diversi, cui risalirebbero quattro parti del libro; cfr. W. Weber, *Die Composition der Weisheit Salomons: ZWTh* 47 (1904) 145-169.

11. Cfr. J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 41), Roma 1970, 124, 130.

12. Messa in risalto da C. Larcher, *Le livre de la Sagesse* 1, Paris 1983, 103.

13. Tutte queste considerazioni convalidano la tesi dell'unità essenziale del libro della Sapienza. Sul problema si veda J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, 22-29.

14. Cfr. L. Bigot, *Livre de la Sagesse*, in DThC xiv/1, Paris 1939, 703-744, spec. 724-729.

15. Paternità sostenuta da C. Romaniuk, *Le traducteur grec du livre de Jésus Ben Sira n'est-il pas l'auteur du livre de la Sagesse?* RivBibl 15 (1967) 163-170; Idem, *More about the Author of the Book of Wisdom. An Answer to Prof. G. Scarpat*: RivBibl 15 (1967) 543-545.

16. Cfr. C. Larcher, *Sagesse* 1, 134-138.

17. Al riguardo il ventaglio di proposte raggiunge proporzioni sensazionali e sconcertanti. L. Bigot, *art. cit.*, 726-729 data la composizione tra la persecuzione di Antioco Epifane e la rivolta dei Maccabei; J.A.F. Gregg, *The Wisdom of Solomon*, Cambridge 1909, xi-xiii al 125-100 a.C.; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, New York 1944, 124 pensa a diversi stadi compositivi negli anni 70-50 a.C. Vi sono autori che giungono persino agli anni 130 e 180 d.C.

18. Sul rapporto tra libro della Sapienza e Nuovo Testamento cfr. J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, 120-121. In ogni caso, secondo C. Larcher, «l'uso della Sapienza da parte del Nuovo Testamento non risulta in modo certo in alcun passo» (*Études*, 29).

19. Prima del 30 a.C. secondo P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit* (EHAT), Münster 1912, xix-xxiii; F. Feldmann, *op. cit.*, 12-13.

tuttavia chi pensa alla seconda metà del I secolo d.C. Un esempio di questa tendenza è Scarpat che, sulla base dello studio degli *hapax legomena* come *kratesis* (6,3) e *diagnosis* (3,18),<sup>20</sup> ritiene un errore datare la Sapienza anteriormente all'era cristiana.

Altri, pur accettando la fine del I secolo come epoca di composizione, pensano che il libro della Sapienza sia stato scritto in momenti diversi. Larcher, che parla di una «composizione scaglionata nel tempo», propone tre date contigue, corrispondenti a tre parti del libro. La prima (capp. 1-5) venne composta in Egitto verso il 31-30 a.C.; la seconda (capp. 6-9) fu redatta poco dopo, ma in corrispondenza di una situazione politica diversa, la presa di Alessandria del 30 a.C. Anche se alcune sezioni della terza parte (capp. 10-19) possono risalire a un'epoca più antica, la sua composizione ebbe luogo intorno agli anni 15-10 a.C.<sup>21</sup>

### c) Luogo e destinatari

Se si considera la profonda conoscenza che l'autore mostra delle idee greche, la sua cultura ampia e cosmopolita e l'attenzione all'Egitto nei capp. 11-19,<sup>22</sup> è ragionevole supporre che il libro della Sapienza sia stato scritto ad Alessandria, importante nucleo giudaico della diaspora e fondamentale centro intellettuale del mondo antico.<sup>23</sup>

Che il libro sia rivolto a «coloro che giudicano la terra» (1,1), ai «re» (6,1) risulta sorprendente, come se Salomone, il presunto autore, intendesse dare consigli ai propri colleghi. Non è del tutto chiaro l'intento di questa dedica. Ben noto è il collegamento tra la sapienza e la regalità in tutta la tradizione sapienziale, ma l'autore non sembra essere particolarmente interessato alla formazione dei monarchi, quanto piuttosto alla rinascita della fede tra i propri fratelli di stirpe e a una vita legata alle tradizioni degli antenati.<sup>24</sup> Se egli ricorse alla finzione monarchica, che storna in un primo momento l'attenzione dei destinatari originari, fu senza dubbio per conferire maggior peso e impatto alle sue parole.<sup>25</sup> In

20. G. Scarpat, *Libro della Sapienza* 1, Brescia 1989, 20; questa teoria era già stata esposta in Idem, *Ancora sull'autore del libro della Sapienza*: RivBibl 15 (1967) 171-189.

21. Cfr. C. Larcher, *Sagesse* 1, 161; la teoria pare forzata in assenza di dati oggettivi.

22. La condanna dell'idolatria nei capp. 13-15, tra l'altro, riflette i costumi della cultura egiziana quali sono noti da Filone di Alessandria. Cfr. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (AnBib 53), Roma 1973, 259-263.

23. Del mezzo milione di persone che popolavano Alessandria nel I secolo a.C. circa duecentomila erano ebrei.

24. Attualmente nessuno mette in dubbio che l'autore della Sapienza pensasse prevalentemente ai suoi fratelli giudei redigendo il libro. Non convince la pluralità di destinatari suggerita da C. Larcher, *Sagesse* 1, 114.

25. Scarsamente fondata ci sembra l'opinione di coloro che, citando passi dai Proverbi, ne de-

ogni caso non si può escludere che, considerate le dimensioni della diffusione letteraria nelle città ellenistiche dell'epoca, l'autore della Sapienza prescindesse consapevolmente da altri destinatari diversi dai propri correligionari.<sup>26</sup>

## II. DIMENSIONE LETTERARIA

### 1. Prime impressioni

L'elemento forse più notevole del libro della Sapienza è il suo lessico.<sup>27</sup> Il lettore, abituato a leggere altre pagine dell'Antico Testamento, resta sconcertato dalla quantità di termini estranei alla letteratura biblica, indipendentemente dalla lingua in cui furono trasmessi: espressioni e aggettivi di nuovo conio, termini composti,<sup>28</sup> un lessico dalle caratteristiche filosofiche.<sup>29</sup>

Ma è soprattutto il mondo delle idee che richiama l'attenzione. L'affermazione dell'immortalità non costituisce una distrazione o un'allusione fugace perché tanto *athanasia* quanto *athanatos* compaiono in punti chiave del libro (1,15; 3,4; 8,13.17; 15,3).<sup>30</sup> Su questo punto il libro della Sapienza abbandona la teologia del Siracide: *ouk athanatos ho hyios anthropou*, non c'è uomo immortale (Sir. 17,30). Benché l'escatologia non sia oggetto di un'esposizione intenzionalmente rigorosa, l'autore della Sapienza parla di un giudizio in cui le anime dei giusti splenderanno e giudicheranno i regni empì della terra, mentre i malvagi riceveranno il castigo per le loro azioni criminali. Queste idee corrispondono senza dubbio allo schema teologico della letteratura apocalittica giudaica. Ciò che nel libro non è molto chiaro è se i malvagi saranno sottoposti a un duplice giudizio: uno immediatamente dopo la morte e un altro quando Dio verrà a visitare i giusti, ovvero se dopo la morte andranno automaticamente nello *š'ê'ôl* finché, nel giudizio definitivo, dovranno subire la condanna in presenza delle loro antiche vittime.

La figura della Sapienza personificata è essenziale per la compresio-

ducono che 1,1 e 6,1 si riferiscano a una «realtà sapienziale»: il saggio è come un re che giudica i popoli. Cfr. M. Gilbert, *Sagesse de Salomon*, in DBS XI (1986), 58-119, spec. 101.

26. Secondo F. Feldmann, *op. cit.*, 17, l'opera avrebbe avuto lettori anche tra i pagani.

27. In proposito si veda E. Gärtner, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Berlin 1912, 102-229; J.M. Reese, *op. cit.*, 1-31; D. Winston, *op. cit.*, 14-18.

28. Tra gli altri *hypermachos* (10,20; 16,17); *kakotechnos* (1,4; 15,4); *pantodynamos* (7,23; 11,17; 18,15); *protoplastos* (7,1; 10,1). Si veda al riguardo J. Palm, *Über Sprache und Stil des Diodorus von Sizilien*, Lund 1955, 79-81; C.L.W. Grimm, *Kommentar über das Buch der Weisheit*, Leipzig 1937, 6.

29. Sul rapporto tra la Sapienza e il pensiero greco cfr. D. Winston, *op. cit.*, 38-40, 59-63.

30. Ampia disamina dell'argomento in C. Larcher, *Études*, 237-327; cfr. inoltre J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, 104-114.

ne del libro. Tuttavia la sua origine divina e il suo rapporto con la creazione rinviano a testi precedenti, come *Prov.* 1,20 ss.; 8; *Giob.* 28; *Sir.* 24. D'altra parte l'idea che la sapienza penetra e attraversa (*diekei de kai chorei*) tutte le cose (*Sap.* 7,24; cfr. 1,6), era già stata proposta in altri termini da *Sir.* 1,9. Anche l'identificazione della sapienza con la legge risale al Siracide (24,23); per essa Dio ha preparato una dimora tra i figli d'Israele (cfr. 24,10-11). Pur facendo proprio questo sistema speculativo, il libro della Sapienza rompe decisamente con la sua intonazione nazionalista e, d'altra parte, ricordando la presenza e l'attività della sapienza nella storia del popolo, ne rivela il carattere soteriologico. Questo rapporto di sapienza e salvezza, timidamente suggerito dal Siracide nell'elogio degli antenati (*Sir.* 44,1-50,24) nel libro della Sapienza trova definitiva convalida.

## 2. Aspetti letterari

### a) *Lingua e ambiente culturale*

Anche se in epoche passate si giunse a pensare che la prima parte dell'opera (capp. 1-5; e persino 1,1-11,1) fosse per parte o interamente la traduzione di un testo ebraico,<sup>31</sup> attualmente l'opera si ritiene scritta originariamente in greco.<sup>32</sup> Non si può negare che talvolta vi s'incontri il parallelismo tipico della poesia ebraica,<sup>33</sup> ma l'abbondante ricorso a procedimenti retorici quali l'allitterazione, la paronomasia e l'assonanza risulta difficilmente spiegabile in una traduzione. D'altra parte sono usate spesso parole composte, alcuni aggettivi che sembrano coniat appositamente dall'autore, alcune locuzioni impiegate per trasmettere idee che i LXX esprimono in altro modo e formule redazionali estranee alla struttura della lingua ebraica. I numerosi ebraismi della Sapienza sono spiegabili con la conoscenza da parte dell'autore della tradizione letteraria israelita e per l'impiego della Scrittura che egli senza dubbio fece.

L'influenza dell'ellenismo è assai notevole.<sup>34</sup> È stato calcolato che il libro contiene un lessico di 1734 parole diverse, delle quali 1303 compaiono una sola volta; circa il 20% (precisamente 335) non sono usate in nessun altro libro canonico dell'Antico Testamento. In tutto questo corpo lessicale l'influenza del pensiero ellenistico contemporaneo è si-

31. Qualche decennio fa E.A. Speiser, *The Hebrew Origin of the First Part of the Book of Wisdom*: JQR 14 (1923-1924) 455-482 ripropose questa teoria.

32. Cfr. P. Heinisch, *op. cit.*, XVI-XVIII; F. Feldmann, *op. cit.*, 2-5; il tema è discusso in C. Larcher, *Sagesse* I, 91-95.

33. Quantunque C. Larcher, *Sagesse* I, 89 ritenga che l'uso del parallelismo nel libro della Sapienza sia «très souple».

34. C. Larcher, *Sagesse* I, 179-236 propone un'erudita disamina del problema; si veda inoltre J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, 76-86.

gnificativa; certamente superiore a quella del greco classico. Sono indicativi gli esempi delle quattro virtù cardinali (8,7) e dell'analisi filosofica della conoscenza di Dio (13,1-9). Di fronte all'impossibilità di parlare di libri o autori particolari sui quali si sarebbe basato l'autore della Sapienza, i ricercatori moderni suggeriscono che questi avrebbe adottato una posizione eclettica nell'uso della filosofia greca popolare del suo tempo.<sup>35</sup> In ogni caso è una sorpresa positiva constatare che uno scrittore biblico prendesse tanto sul serio la cultura del proprio tempo da presentarla la propria fede in versione attuale.

### b) *Verso o prosa?*

Si è variamente discusso se la Sapienza sia un'opera in versi o in prosa. Alcuni sostenitori della prima ipotesi argomentano sulla base della disposizione del materiale in stichi<sup>36</sup> o in unità formate da stichi (versi).<sup>37</sup> Altri suppongono – senza convincere – che l'autore della Sapienza abbia probabilmente fatto ricorso alla metrica greca.<sup>38</sup> Sebbene attualmente nessuno sostenga seriamente la teoria di un originale parzialmente in prosa, così pensarono Focke<sup>39</sup> e De Bruyne.<sup>40</sup> Di fronte a questa diversità di opinioni e al complesso d'influenze che hanno potuto convergere nello stile dell'autore della Sapienza, aderiamo all'opinione di Larcher, secondo la quale si tratta «di un'opera difficile da definire. Senza dubbio l'autore intendeva comporre un'opera poetica, imitando la poesia biblica ed ellenizzandola. Egli adotta, sin dall'inizio, la forma esteriore dei versi ebraici, che ricompare continuamente in alcuni sviluppi dallo stile più libero, avvicinati sino a un certo punto allo stile periodico, considerato appunto come prosa da alcuni critici. Tuttavia, persino in questo caso, la cornice poetica viene mantenuta, ma si tratta di una cornice artificiale, dai limiti imprecisi, la cui struttura non obbedisce a nessuna legge metrica apparente... In queste condizioni è più semplice attenersi alla suddivisione in stichi, attestata già da un papiro del III secolo d.C. e adottata nelle varie edizioni».<sup>41</sup>

35. Cfr. C. Larcher, *Études*, 232-236; J. Reese, *op. cit.*, 88-89. Una comparazione tra il libro della Sapienza e l'opera di Filone si trova in B. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (SUNT), Göttingen 1973, 108-184.

36. Cfr. P.W. Skehan, *The Text and Structures of the Book of Wisdom*: *Traditio* 3 (1945) 1-12, spec. 2-5.

37. Si veda la complessa teoria di A.G. Wright, *Numerical Patterns in the Book of Wisdom*: CBQ 29 (1967) 218-232.

38. In proposito cfr. H.J. Thackeray, *Rhythm in the Book of Wisdom*: JTS 6 (1905) 232-237.

39. F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos* (FRLANT 22), Göttingen 1913, 53-54.

40. Dom De Bruyne, *Étude sur le texte latin de la Sagesse*: RBén 41 (1929) 101-133.

41. C. Larcher, *Sagesse* I, 90-91.

c) *Struttura letteraria*

Prima d'individuare il genere letterario della Sapienza è opportuno cercare di coglierne i diversi elementi essenziali della composizione, la struttura letteraria. Sebbene non sia mancato chi ha proposto una suddivisione bipartita<sup>42</sup> o quadripartita<sup>43</sup> del libro, si può attualmente affermare che l'opera consta di tre parti,<sup>44</sup> anche se tra gli specialisti non vi è accordo sui limiti di ciascuna di esse.<sup>45</sup> Dal canto nostro adottiamo la disposizione tripartita proposta da Gilbert: 1,1-6,21 (la sapienza come norma di vita prima del giudizio escatologico); 6,22-9,18 (la sapienza in se stessa; «elogio della sapienza»); 10,1-19,22 (la sapienza nella storia della salvezza).

d) *Genere letterario*

La determinazione del genere letterario del libro della Sapienza nel suo insieme è all'origine di discussioni recenti.<sup>46</sup> Mentre qualche commentatore si rifà al genere protrettico,<sup>47</sup> un tipo di esortazione didascalica, altri ricorrono al genere epidittico (encomio o elogio),<sup>48</sup> usuale nella retorica greca e latina. Non manca chi ritiene *Sap.* 11-19 un midrash omiletico sull'esodo.<sup>49</sup> Malgrado questa divergenza di fondo, tutti concordano nel riconoscere anche la presenza di altri generi che interessano parzialmente questa o quella sezione, come la diatriba (in particolare nei

42. Particolarmente significativa è la suddivisione tra 1,1-11,1 e 11,2-19,22 proposta da A.G. Wright, *The Structure of the Book of Wisdom*: Bib 48 (1967) 165-184. Ulteriori informazioni in J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 24-25. Di recente G. Scarpat, *op. cit.*, 13 ha proposto la suddivisione tra 1,1-6,23 e 7,1-19,22.

43. Rappresenta questa tendenza J.M. Reese, *op. cit.*, il quale, alle pp. 91-116 parla di: I. libro dell'escatologia (1,1-6,11 + 6,17-20); II. libro della Sapienza (6,12-16 + 6,21-10,21); III. libro della giustizia divina e della stoltezza umana (11,15-15,19); IV. libro della storia (11,1-14 + 16,1-19,22).

44. Sostengono questa tesi, tra altri, A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, Paris 1946, 190; P. Beauchamp, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*: Bib 45 (1964) 493; C. Larcher, *Études*, 86; M. Gilbert, *art. cit.*, 101 s.; J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 18-19; R.E. Murphy, *The Tree of Life*, New York - London 1990, 86 ss.

45. La prima parte può concludersi in 5,23, in 6,8, in 6,21 o in 6,25; la seconda in 9,17, in 9,18 o in 10,21 (11,1). Altre informazioni in J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 20-21.

46. Esposizione ampia e particolareggiata in J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 29-51; cfr. inoltre C. Larcher, *Sagesse* I, 109-114.

47. Cfr. J.M. Reese, *op. cit.*, 117-121; D. Winston, *op. cit.*, 18-20.

48. Tra gli altri P. Beauchamp, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle? Un énigme du Livre de la Sagesse*, in M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979, 347-369; M. Gilbert, *Sagesse de Salomon*, in DBS XI (1986) 58-119, spec. 83 ss.

49. Cfr. A.G. Wright, *The Literary Genre Midrash*: CBQ 28 (1966) 105-138, 417-457; R. Bloch, *Midrash*, in DBS V (Paris 1957), 1263-1281. Precisazioni sulla definizione di midrash in R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*: Bib 50 (1969) 395-413.

capp. 1-6) e la sincrisi o comparazione (prevalente nei capp. 11-19). Un errore metodologico in cui è caduto qualcuno consiste nell'applicare all'intero libro della Sapienza una categoria di genere appropriata solo a una parte. Così la caratterizzazione dell'opera come «sapienziale-apocalittica», proposta da Fichtner,<sup>50</sup> presuppone un'estrapolazione e una generalizzazione di aspetti singolari.<sup>51</sup>

Scendendo nei particolari, il genere protrettico è un'esortazione propagandistica a favore di una determinata dottrina. Riportando a questo genere il libro della Sapienza, ne risulterebbe che l'autore intende esortare i propri lettori ad acquisire i benefici garantiti dalla sapienza divina. Il genere epidittico o dimostrativo, più consono ai caratteri generali della Sapienza, non appartiene al foro, a differenza del genere protrettico. Il suo intento è la lode e l'elogio, non l'esortazione. Si deve riconoscere, tuttavia, che l'elogio della sapienza ha alcune caratteristiche peculiari, in nessun modo omologabili a quelle dei modelli classici greco-latini. Quanto alla corrente di pensiero che applica a questo libro le caratteristiche del midrash, si dovrà osservare che la disamina midrashica dei testi biblici non può essere catalogata rigorosamente come genere, ma piuttosto come metodo. Da questo punto di vista è fuorviante parlare di genere midrashico a proposito della Sapienza. Tuttavia non vi è il minimo dubbio che, in quanto metodo esegetico che mira a rivelare a determinati lettori il senso che i testi biblici hanno per la storia presente, l'autore della Sapienza vi ricorra di frequente.

Riguardo ai cosiddetti generi minori individuabili nella Sapienza,<sup>52</sup> universalmente riconosciuta è la presenza della diatriba - in particolare nella prima parte del libro -, procedimento letterario utilizzato spesso da cinici e stoici, benché non vi sia accordo sulla sua definizione letteraria. Alcuni la considerano un genere vero e proprio,<sup>53</sup> altri, invece, ritengono a ragione che si tratti semplicemente di uno stile oratorio.<sup>54</sup> Si è già osservato che nei capp. 11-19 prevale, secondo la maggioranza degli studiosi, il genere letterario della sincrisi o comparazione. Questo genere, studiato dalla retorica greca e latina, paragona o contrappone realtà

50. Cfr. J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit*: ZNW 36 (1937) 113-132; Idem, *Weisheit Salomos*, Tübingen 1938, 8; M. Conti, *op. cit.*, 16 segue l'interpretazione di Fichtner.

51. Indubbiamente in alcuni passaggi della Sapienza si può cogliere la volontà apocalittica di consolare e consolidare nella fede accanto all'impulso sapienziale all'istruzione, ma questi elementi non sono sufficienti a giustificare il ricorso a un genere «apocalittico-sapienziale» della cui esistenza peraltro non esistono indizi nella cultura giudaica e giudeo-ellenistica; J. Fichtner, *Weisheit Salomos* (HbAT 6), Tübingen 1938, 8 attenua i termini del problema parlando di «apokalyptisierendes Weisheitsbuch».

52. J. Fichtner, *op. cit.*, 6 ne fornisce un ampio elenco; cfr. J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 37.

53. Cfr. J.M. Reese, *op. cit.*, 110-114. 54. Ad es. M. Gilbert, *art. cit.*, 79.

d'identica natura in uno schema bimembre. Se Israele è paragonato a una vigna, si è di fronte a un'immagine letteraria; se invece il termine di paragone è un altro popolo, si tratta di una sincrisi. La sua finalità consiste nel paragonare e scegliere ciò che è meglio o più appetibile. Se si suppone che *Sap.* 11-19 sia una sincrisi, si dovrà riconoscerne la peculiarità rispetto all'uso che ne fa la retorica greca. Nell'ultima parte della Sapienza si fa un paragone tra ebrei ed egiziani, ma inquadrando il paragone in una dimensione cosmica. Nella vasta teologia dell'esodo che l'autore sviluppa in questi capitoli il Mar Rosso costituisce la sincrisi definitiva; l'esodo diventa così l'elemento tipologico per eccellenza per descrivere l'azione di Dio negli ultimi tempi.<sup>55</sup>

Sulla base di quanto si è osservato, un giudizio d'insieme sul genere letterario della Sapienza richiede una certa cautela. Pur ammettendo l'intonazione generale epidittica dell'opera, è prudente, in mancanza di studi decisivi, sostenere l'inadeguatezza della pretesa di dedurre un denominatore comune di genere per tutto il libro. Nella Sapienza si mescolano elementi sapienziali e apocalittici, si trovano la diatriba e la sincrisi, né possono escludersi elementi esortativi, inoltre si riscontra spesso lo stile dell'esegesi midrashica, in particolare nell'esposizione dell'esodo.

### III. FINALITÀ E CONTENUTO

#### 1. Teologia giudaica e filosofia greca

Ad Alessandria la teologia giudaica e la filosofia greca entrarono in contatto. I giudei, in quest'ambito rappresentati soprattutto da Filone, cercano di stabilire un dialogo con la cultura pagana nella quale si trovavano immersi. Se da un lato non potevano chiudere gli occhi di fronte al fascino della cultura ellenistica, dall'altro si sentivano spinti all'attività propagandistica in virtù della loro coscienza missionaria. In tal modo viene quantomeno superato il pregiudizio secondo cui Jahvé poteva rivelarsi solo in Palestina e solo in ebraico.<sup>56</sup> Spinto da queste motivazioni l'autore del libro della Sapienza si propone, da una parte, di rafforzare la fede dei giudei alessandrini e la loro fiducia nell'insuperabile valore delle loro tradizioni sacre e, dall'altra, di rendere partecipi i pagani della conoscenza del vero Dio.

I pericoli ai quali erano esposti i giudei della diaspora erano molteplici. Da un lato veniva aumentando l'influenza esercitata dall'ellenismo sugli ambienti giudaici (cfr. 2 *Macc.* 4,13-15), cui spesso seguivano diserzioni religiose; d'altra parte non di rado alle persecuzioni delle autorità

55. Cfr. P. Beauchamp, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*: Bib 45 (1964) 491-526, spec. 496-498, citato da J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, 51.

56. Sulla tensione di universalismo e particolarismo nella Sapienza v. D. Winston, *op. cit.*, 43-46.

ellenistiche<sup>57</sup> si aggiungeva il disprezzo di alcuni correligionari di tendenze ellenizzanti, i quali avevano ceduto al fascino di una cultura indubbiamente superiore. Di fronte a queste circostanze sfavorevoli per la fede giudaica, l'autore della Sapienza propone una straordinaria interpretazione dell'esodo: Dio interverrà ancora una volta a favore di coloro che manterranno la propria fede.

Accanto a questa preoccupazione per il mantenimento della fede degli antenati, l'autore ricorre a un percorso di avvicinamento, senza dubbio consapevole, all'ambiente culturale circostante, cercando di stabilire un dialogo con il mondo pagano della diaspora. Con un atteggiamento indubbiamente audace egli cerca non solo di offrire agli ellenisti la conoscenza del Dio dei giudei, ma anche di dimostrare la superiorità della sapienza israelitica rispetto a quella greca. La tradizione dell'insuperabile sapienza di Salomone (personaggio centrale del libro), certamente conosciuta negli ambienti ellenistici, facilitava l'intento dell'autore.

#### 2. Contenuto dell'opera

Il contenuto dottrinale del libro della Sapienza è qui presentato secondo lo schema tripartito esposto in precedenza.

##### a) Parte prima: 1,1-6,21

*Antropologia.* Il contenuto della prima parte (1,1-6,21) è incentrato sulla sapienza/giustizia e l'immortalità.<sup>58</sup> Colpisce anzitutto l'affermazione antropologica con la quale il libro ha inizio: l'essere umano composto di anima e corpo (1,4). Secondo l'antropologia biblica (cfr. *Gen.* 2,7; *Eccl.* 12,7) l'uomo è un tutto unitario in cui si combinano inscindibilmente il soffio vitale (*nišmat hajjim; rûāh*) e la materia prima ('*āfār hā'ādāmā*). Oltre a questo dato è altrettanto sorprendente una affermazione unica nella letteratura biblica (se escludiamo la citazione della risurrezione in 2 *Macc.* 7,9 ss. e *Dan.* 12,1-3): «Dio creò l'uomo per l'immortalità» (2,23), «perché la giustizia è immortale» (1,15). Nonostante l'affermazione antropologica sopra ricordata l'autore della Sapienza non ricorre (pur conoscendola) alla nozione greca dell'immortalità dell'anima spirituale. Nella Sapienza l'immortalità non dipende dalla natura metafisica in quanto tale della componente più nobile dell'essere umano, ma dal rapporto tra l'uomo e Dio. Nel pensiero biblico predomina il principio etico. Lo spirito della sapienza, che penetra tutto (cfr. 1,7-10), discerne le azioni

57. Ricordiamo, soprattutto, le persecuzioni dei giudei in Egitto durante il regno di Tolemeo VII (146-117 a.C.) e del successore Tolemeo VIII (117-81 a.C.).

58. Sul tema si veda D. Winston, *op. cit.*, 25-32.

dell'uomo che lo portano alla distruzione e le opere di giustizia che lo fanno giungere, indenne, nelle mani di Dio (3,1). L'uomo sceglie liberamente, mediante un raziocinio usato a sproposito (cfr. 2,1), la rottura del rapporto originario con Dio (cfr. 2,23). Chi sceglie la via della sapienza e della giustizia sottrae il proprio futuro al dominio dello *š'ôl*: «agli occhi degli stolti parve che morissero» (3,2), «ma essi speravano in pienezza l'immortalità» (3,4).<sup>59</sup> Sul destino dei malvagi il libro della Sapienza non è molto esplicito. In generale ricorre a idee e immagini del patrimonio letterario tradizionale israelita (si veda 4,19; 5,14): rimarranno «tra i morti per sempre», «Jahvé li schianterà dalle fondamenta e li distruggerà fino all'ultimo», «il loro ricordo perirà» (cfr. *Sal.* 1,4; *Giob.* 18,17); la loro speranza «è come pila portata dal vento» (cfr. *Sal.* 1,4; 35,5), «è dispersa come fumo al vento» (cfr. *Sal.* 37,20; 68,3). Si tratta evidentemente di luoghi comuni letterari tratti dall'Antico Testamento. Nella concezione del malvagio da parte della Sapienza si può tuttavia vedere una certa originalità. Talvolta si ha l'impressione che la sua non sia una vita in senso reale. Il concetto d'immortalità del giusto, intesa come vita con Dio prima e dopo la morte, presenta caratteristiche positive tali che la morte non costituisce un passo decisivo, una rottura lacerante. Dopo la morte l'uomo sarà ciò che ha scelto di essere. Quanto al malvagio, poiché in vita ha stretto un patto con la morte (cfr. 1,16), solo la morte lo attende. Curiosamente il libro della Sapienza non accenna alla risurrezione del corpo, interessato com'è al significato dell'immortalità e non al modo della sua realizzazione concreta.

*Immortalità.* Per esporre la propria dottrina dell'immortalità l'autore della Sapienza ricorre a un'appassionata descrizione del malvagio e del giusto rispettivamente in 2,1-20 e 3,1-10. Nei vv. 2-7 del primo testo le riflessioni del malvagio sembrano riecheggiare le parole di Qohelet: fugacità dell'esistenza, carattere distruttivo e irreversibile del tempo, oblio delle nostre opere, godimento dei beni presenti. I vv. 10-20 costituiscono invece un modello che poté essere seguito dagli autori dei racconti evangelici della passione.<sup>60</sup> Il secondo testo (3,1-10) costituisce un'introduzione al tema dell'immortalità e affronta due possibili obiezioni: a che serve essere giusto, se la morte non distingue tra giusti e malvagi? Che senso ha la sofferenza del giusto? Rispetto alla prima domanda l'autore della Sapienza non considera la morte del giusto come un'irrimedi-

59. Per i sapienti che scrissero il libro dei Proverbi la vita costituiva lo scopo della sapienza: una vita lunga e ricca, sicura e prospera. Tuttavia lo *š'ôl* imponeva limiti naturali al godimento di questa vita. Il libro della Sapienza, invece, spezza queste barriere, proponendo una visione più profonda, una dimensione ultraterrena.

60. Ampia informazione in C. Larcher, *Sagesse* 1, 258-263.

diabile distruzione ma come un transito. Per quanto riguarda la seconda domanda, le sofferenze servono per saggiare il giusto come si prova l'oro nel crogiolo: «soffrirono piccoli castighi, riceveranno grandi benefici» (3,5-6). Il loro destino è governare le nazioni e sottomettere i popoli nel regno del Signore (cfr. 3,8; si veda *Mt.* 5,5-10).

Quest'ultimo problema delle prove alle quali si vede sottoposto il giusto si concretizza affrontando due motivi classici nella letteratura biblica: la sterilità e la morte prematura. Nella cultura semitica la sterilità era concepita come una disgrazia (cfr. *Gen.* 16,1 s.; *1 Sam.* 1,4-11) e persino come castigo. *Sap.* 3,13-4,6 propone una risposta inconsueta nell'Antico Testamento (fatta eccezione per il Siracide che, in 16,1-4, si esprime in termini analoghi): «beata la sterile irreprensibile... e l'eunuco che non si è macchiato di alcun delitto» (3,13-14); «meglio essere virtuoso, seppure senza figli» (4,1); d'altra parte «la famiglia innumerevole degli empî non prospererà... anche se per qualche tempo germogliano i suoi rami» (4,3-4). Anche il problema della morte prematura costituiva un enigma di difficile soluzione nella cultura ebraica, soprattutto nella fase in cui non era ammessa una vita dopo la morte; se l'uomo è fatto per la vita, che senso ha la morte nel fiore degli anni? Ma, anche nella prospettiva della dottrina dell'immortalità presentata dalla Sapienza, perché Dio pone termine alla vita del giusto e non gli consente di godere dei propri giorni? Sebbene gli empî non possano comprendere l'evento della morte prematura (cfr. 4,17), l'autore della Sapienza la spiega con l'amore che Dio prova per il giusto: in ogni caso egli godrà del riposo; il Signore rapidamente lo libererà della malizia di questo mondo peccatore, affinché la perfidia non lo seduca né ne perverta la coscienza (cfr. 4,7-12).

Si è osservato come nel cap. 2 il malvagio proponeva la propria visione della vita e dava libero corso al suo odio nei confronti del giusto. Il giudizio del cap. 5 fa da contrappunto a questa visione. È il momento dello stupore di fronte al giudizio inatteso, del pentimento e dell'angoscia. A che cosa è servito l'orgoglio di fronte alla fugacità della vita («come una nave... come un uccello...», 5,10-11; cfr. *Prov.* 30,19)? L'immortalità, in 3,9 definita su un piano piuttosto astratto – verità, amore, pietà –, acquista ora concretezza: «(Il giusto) è annoverato tra i figli di Dio e condivide l'eredità dei santi» (5,5).

*Governanti e sapienza.* Al pari del cap. 1, il cap. 6 inizia con la menzione dei governanti della terra, anche se in questo caso l'esordio è ampliato con considerazioni relative all'adempimento della legge e all'acquisto della sapienza come garanzie della giustizia e della santità di vita (cfr. 6,1-10). La sapienza, che fino a questo momento era stata ricordata esplicitamente solo in 1,4-7, riceve un'attenzione particolare in 6,12-20. I

vv. 12-16 non possono sfuggire a chi ha acquisito una certa familiarità con la tradizione sapienziale; essi costituiscono di fatto un'eco dei motivi e delle immagini di alcuni testi di *Prov.* 1-9 e di *Sir.* 6,23-31. Nei vv. 17-21 si può individuare un elemento formale ricorrente nella retorica greca, il sorite, nel quale il predicato di una proposizione diventa il soggetto della successiva, formando una catena che si conclude con un imperativo etico secondo lo stile dell'istruzione: «cosicché... rispettate la sapienza e regnerete».

I capp. 1-6 presentano, a larghi tratti, una struttura concentrica:

- A. I governanti e la sapienza (cap. 1).
- B. Discorso dei malvagi (cap. 2).
- C. Destino dei giusti e dei malvagi (capp. 3-4).
- C'. Discorso dei malvagi (cap. 5).
- B'. I governanti e la sapienza (cap. 6).

b) *Parte seconda: 6,22-9,18*

La seconda parte (6,22-9,18) è incentrata sul rapporto tra Salomone e la Sapienza.<sup>61</sup> Nonostante le allusioni indirette, si tratta senza dubbio del re di Gerusalemme: «Anch'io sono un uomo mortale... nel ventre materno fu formata la mia carne..., dal seme virile e dal piacere complice del sonno», 7,1-2. Egli spiegherà senza reticenze i segreti della sapienza, risalendo «all'inizio della creazione» (6,22).<sup>62</sup> Ma prima parlerà della sua acquisizione, della sua natura e dei beni che gli procurò.

*Acquisizione e natura della sapienza.* La prima affermazione non sorprende se si considera il pietismo sapienziale del Siracide: «Perciò supplicai e mi fu concessa la prudenza; invocai, e venne a me lo spirito di sapienza» (7,7). Non si tratta semplicemente di «cercare e trovare» (cfr. *Prov.* 1,28; *Sir.* 6,18.27; 51,14); il possesso della sapienza richiede un atteggiamento preliminare di disponibilità religiosa (cfr. *Giob.* 28,28; *Sir.* 19,20). Salomone propone la preghiera come strumento di acquisizione della sapienza (cfr. *1 Re* 3,5-9),<sup>63</sup> che è un «tesoro inesauribile» (7,14).<sup>64</sup>

61. Il che non sorprende quando si pensi alle tradizioni di *1 Re* 3,10-14; 5,9-14.

62. Indubbiamente l'autore della Sapienza ha davanti a sé una lunga tradizione sapienziale, che sa utilizzare in modo magistrale. Il rapporto tra la sapienza e la teologia della creazione era già stato posto in rilievo da *Prov.* 8; *Giob.* 28 e *Sir.* 24.

63. Ciò è sorprendente, perché nei Proverbi, in Giobbe e nell'Ecclesiaste non s'incontra alcuna preghiera vera e propria volta a impetrare la sapienza.

64. A nessuno può sfuggire il rapporto tra 7,9 e *Giob.* 28,15-19.

Da questo tesoro Salomone ha estratto una cultura che potremmo definire enciclopedica, una cultura che certamente potrebbe suscitare l'invidia di qualsiasi lettore greco: cosmologia, astronomia, zoologia, botanica, psicologia, farmacologia (cfr. 7,17-20). Se la sapienza, come «artefice del cosmo» (7,22; forse l'autore interpretò così *Prov.* 8,30), conosce il segreto di tutte le cose, la sua spontanea autodonazione all'uomo fa sì che questi possa penetrare il significato dell'intera realtà, di ciò che è occulto e di quanto è manifesto (cfr. 7,21). Accanto a questo passaggio, d'indiscutibile gusto ellenistico, si trova un brano magistrale in cui sono elencati ventuno attributi della sapienza (cfr. 7,22b-23). Come spirito sottile di estrema purezza essa è in grado di penetrare tutti gli spiriti e tutte le cose (cfr. 7,23 s.). Questo carattere immanente è controbilanciato dalla sua trascendenza: essa è uno spirito santo, unico, onnipotente. Non a caso essa partecipa in qualche modo della natura di Dio: è un «effluvio della potenza divina, un'emanazione purissima della gloria dell'Onnipotente» (7,25).<sup>65</sup> L'affermazione relativa alla disposizione della sapienza verso gli uomini (7,27b-28; cfr. *Prov.* 8,31b) consente all'autore d'introdurre i rapporti di Salomone con essa. La descrizione è erotica (cfr. 8,2), secondo un modello profondamente radicato nella tradizione sapienziale (cfr. *Prov.* 4,8; 9,1-6; *Sir.* 6,26-28; 14,22-27).<sup>66</sup>

Salomone comincia il racconto dei suoi rapporti con la sapienza ricorrendo ad alcune espressioni che ricordano *Sir.* 51,13-14: «L'ho amata e corteggiata sin da ragazzo e l'ho voluta in sposa, innamorato della sua bellezza» (8,2).<sup>67</sup> In 8,19-21 ritorna sul tema. Intanto la presenta come la dispensatrice delle quattro virtù cardinali: temperanza, prudenza, giustizia e forza (8,7), certamente oggetto della dottrina morale dei greci. In 8,10-12 viene esposto il prestigio giuridico e sociale di colui che ha sposato la sapienza. Questo elemento, sebbene possa esprimere l'autentica tradizione salomonica (cfr. *1 Re* 3,16-28), non è estraneo al pensiero sapienziale.<sup>68</sup> In compenso è ad esso estranea, per la sua novità, l'idea della concessione dell'immortalità da parte della sapienza (cfr. 8,13). Riguardo a 8,19-20 alcuni commentatori suggeriscono la possibilità che questo testo rispecchi l'idea platonica della preesistenza dell'anima: «essendo buono, entrai in un corpo senza difetto». Tuttavia questa interpretazione non sembra appropriata, perché in nessun punto del libro si accenna a una simile credenza. Qui l'autore intende sempli-

65. È probabile che in questi due testi (7,17-20.22-24) l'autore della Sapienza rifletta l'influenza della dottrina stoica del pneuma e dell'insegnamento platonico sull'anima del mondo. Cfr. C. Larcher, *Études*, 367-402.

66. Sul tema cfr. G. von Rad, *Sapienza*, 209-221. 67. Si veda inoltre *Cant.* 4,9-10; 7,7.

68. Sulla valorizzazione sapienziale dell'arte di parlare in pubblico cfr. *Giob.* 29,7-10.21-23; *Sir.* 20,27; 21,15. Sull'espressione «portare la mano alla bocca» come segno di ammirazione o rispetto cfr. *Giob.* 21,5; 29,9; 40,4.

cemente sottolineare che Salomone, pur avendo un'anima (un «io») buona congiunta a un corpo senza difetto, ebbe bisogno del dono divino della sapienza, come per intendere che le disposizioni naturali, per pure e nobili che siano, non garantiscono di per sé il possesso della sapienza.

La preghiera con la quale Salomone invoca la sapienza è chiaramente strutturata in tre strofe (9,1-6.7-12.13-18), com'è stato evidenziato da Gilbert.<sup>69</sup> L'invocazione della sapienza costituisce l'elemento chiave di ciascuna di esse (vv. 4.10.17). La prima strofa, che si apre con un ricorso consapevole alla teologia della creazione (9,1; cfr. 6,22b; 10,1), mette in rilievo la necessità del dono della sapienza, tenuto conto che Salomone, in quanto mortale, è caratterizzato dalla debolezza e dalla transitorietà (9,5; cfr. 1 Re 3,7-9). La seconda strofa abbandona il terreno antropologico di carattere generale per incentrarsi sulle necessità particolari di un governo giusto da parte del monarca israelita, in special modo la costruzione del tempio. La terza strofa si riferisce di nuovo alla condizione umana: pensieri meschini incapaci di comprendere i disegni divini. In 9,15 si ritrova la dicotomia platonica corpo/anima: «il corpo mortale è il fardello dell'anima». Il v. 18, con l'allusione alla salvezza storica per mezzo della sapienza, amplia l'orizzonte necessario per proporre una teologia della storia israelita di grande ampiezza.

c) *Parte terza: 10,1-19,22*

La terza parte (10,1-19,22) è incentrata sul tema della provvidenza divina nella storia anche se, a partire da 10,15, si parla esclusivamente dell'esodo, in una sorta di meditazione omiletica sulle piaghe.

*Provvidenza di Dio nella storia.* Il cap. 10 offre quindi un nuovo sviluppo tematico: il rapporto tra la sapienza e la salvezza. Ricordati semplicemente come «giusti», scorrono davanti ai nostri occhi le figure solitarie di Adamo, Noè, Abramo, Lot, Giacobbe, Giuseppe e Mosè (definito «servo di Dio» e «profeta» 10,16 e 11,1). Tutti quanti furono «liberati» e «preservati» dalla sapienza, alla quale è sorprendentemente attribuita la liberazione dall'Egitto (10,18). Per quanto concerne le speculazioni sulla sapienza, questa teologia della storia rappresenta un progresso rispetto a Sir. 44-50. Mentre questo mette semplicemente in relazione sapienza e storia, l'autore della Sapienza parla di «sapienza salvifica».

L'esposizione delle sette piaghe è libera, poiché l'autore cerca soprattutto di ricavare una lezione fondamentale: «da ciò con cui i nemici erano puniti, essi, nello smarrimento, venivano favoriti» (11,5). Gli egiziani dovettero così apprendere «che nel peccato risiede il castigo» (11,16).

69. M. Gilbert, *La structure de la prière de Salomon* (Sg 9): Bib 51 (1970) 301-331.

A questo scopo l'autore propone sette dittici in contrasto (sincrisi):<sup>70</sup> 1. acqua di roccia al posto della contaminazione dell'acqua del Nilo (11,6-14); 2. quaglie al posto della piaga del bestiame (16,1-4);<sup>71</sup> 3. salvezza dal morso dei serpenti al posto della piaga degli insetti (16,5-14); 4. manna dal cielo al posto della pioggia, della grandine e del fuoco (16,15-29); 5. colonna luminosa al posto della piaga delle tenebre (17,1-18,4); 6. liberazione dei figli d'Israele al posto della morte dei primogeniti egiziani (18,5-25); 7. giudizio del mare: liberazione degli israeliti al posto della morte degli egiziani (19,1-9).<sup>72</sup>

*Critica del paganesimo.* Di tutto questo insieme è opportuno sottolineare la critica della religione pagana e la condanna dell'idolatria nei capp. 13-15,<sup>73</sup> esposte in tre sezioni: culto della natura (13,1-9); origine e conseguenze del culto degli idoli (13,10-15,13); zoolatria degli egiziani (15,14-19). La prima sezione, riecheggiata in *Atti* 17,29-30 e *Rom.* 1,19-25 costituisce un progresso rispetto a *Is.* 40,12-26 (41,6-7) e lascia trasparire una chiara influenza del pensiero filosofico greco.<sup>74</sup> L'autore non cerca di dimostrare l'esistenza di Dio – ovvia per il mondo antico –, ma di evidenziare l'errore di quanti identificano la divinità con la natura. Se i pagani avessero applicato il principio di analogia, non avrebbero potuto evitare di riconoscere l'esistenza di un dio creatore: «Se, affascinati dalla loro bellezza, li hanno creduti dèi, pensino a quanto è superiore il loro Signore... calcolino quanto è più potente colui che li ha fatti; poiché... per analogia si scopre chi ha dato loro l'essere» (13,3-5). Tutto il passo rivela lo spirito del monoteismo ebraico, pur partecipando dell'estetica greca.

La seconda sezione, relativa alla critica della religione pagana (13,10-15,13), è basata in qualche modo sulle polemiche antiodolatriche presenti già in alcuni testi dell'Antico Testamento (*Is.* 40,18-20; 44,9-20; *Ger.* 10,1-15; *Deut.* 4,15-28; 5,8; 7,5; 16,22; 29,17; *Sal.* 115,4-8).<sup>75</sup> La sezione presenta una marcata struttura concentrica:<sup>76</sup>

70. Ci atteniamo alla struttura proposta da M. Gilbert, *art. cit.*, 72-77.

71. Da 11,15 a 15,19 abbiamo due digressioni: potenza e misericordia di Dio (11,15-12,27); critica dell'idolatria (capp. 13-15).

72. Alcuni parlano di cinque dittici soltanto, considerando digressioni anche la pericope dei serpenti nel deserto (16,5-14) e unificando la morte dei primogeniti egiziani e quella delle truppe del Faraone nel mare (18,5-19,9); cfr. R.E. Murphy, *op. cit.*, 90-91.

73. Questa esposizione segue essenzialmente M. Gilbert, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (AnBib 53), Roma 1973.

74. Sul termine «analogia» di 13,5 cfr. C. Larcher, *Sagesse* III, 748-773.

75. Ulteriori informazioni in F. Ricken, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weisheit 13-15?*: Bib 49 (1968) 54-86; M. Gilbert, *op. cit.*, 64-94.

76. Si veda A.G. Wright, *The Structure of the Book of Wisdom: Bib 48* (1967) 165-184; M. Gilbert, *op. cit.*, 254; Idem, *art. cit.*, 74-75; J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, 420.

- A. Il falegname e gli idoli di legno (13,10-19).
- B. Invocazione dell'idolo e transizione (14,1-10).
- C. Castigo degli idoli; origine e conseguenze dell'idolatria (14,11-31).
- B'. Invocazione a Dio e transizione (15,1-6).
- A'. Il vasaio e gli idoli di argilla (15,7-13).

Tutta la sezione è percorsa da una scoperta ironia. L'autore descrive in modo sarcastico come venga fabbricato un idolo: il falegname utilizza legna di scarto, già inservibile, un bastone ritorto e nodoso che non serve a nulla; «lo taglia nel tempo libero e si trastulla» dandogli forma d'uomo o di vile animale (cfr. 13,14). Sapendo che non si tratta di qualcosa di valido in sé, lo fissa alla parete con una staffa, per pregarlo in seguito «per i propri beni, per le nozze o per i figli» (cfr. 13,15-17). L'atteggiamento sarcastico è mantenuto nei capitoli seguenti, una polemica amara se si considera che questo tipo d'idolatria rappresenta l'autentico insuccesso religioso d'Israele nel corso di lunghi periodi della sua storia. In seguito l'autore individua l'origine degli idoli nel culto dei morti (familiari o governanti), rappresentando in tal modo due fonti dell'idolatria: la sventura personale e il potere (14,12-17). In 14,22-31 vengono elencati tutti i mali morali attribuibili a questo abomino. Un piacevole intermezzo, in cui il rapporto privilegiato che Israele intrattiene con il Dio vivente è messo a confronto con la stoltezza di coloro che si entusiasmano per l'idolatria (15,1-6), è seguito da un'altra descrizione sarcastica degli idoli di fango (15,7-13). Il colmo della stoltezza è rappresentato da colui che crea un dio con il fango del quale egli stesso è composto. L'ironia è basata soprattutto sull'osservazione che l'adoratore è meglio del suo dio perché, tutto sommato, quegli è vivo mentre il dio non lo è (cfr. 15,17).

Riassumendo, si deve riconoscere che il libro della Sapienza rappresenta uno stadio decisivo nell'evoluzione del pensiero religioso israelitico. Sebbene si debba supporre che le sue idee sull'immortalità non andarono a occupare un assoluto vuoto dottrinale, ma dovettero esservi alcuni precedenti,<sup>77</sup> l'impatto fu senza dubbio molto forte. Il libro della Sapienza rappresenta lo sforzo di adeguamento dottrinale più sorprendente e audace di tutto l'Antico Testamento. Il suo autore fece largo uso di categorie filosofiche greche, per attualizzare e trasmettere in una cultura nuova le tradizioni teologiche israelite. Da questo punto di vista la Sapienza può essere considerata il libro più rivoluzionario dell'A.T.<sup>78</sup>

77. Sulla base dei libri dei Maccabei questa idea dovette essere diffusa più di un secolo prima dell'apparizione del libro della Sapienza. In via negativa l'insistenza di Ben Sira sulla dottrina tradizionale (Sir. 38,21-23; 41,1-12) confermerebbe la circolazione in Palestina della dottrina dell'immortalità e della risurrezione già all'inizio del II secolo a.C.

78. In proposito si veda A.A. Di Lella, *Conservative and Progressive Theology. Sirach and Wis-*

### 3. Problemi aperti

#### a) L'influenza di Filone

Diversi aspetti dottrinali del libro della Sapienza potrebbero essere riconsiderati. In particolare è ancora dibattuta la portata dell'influenza della dottrina filoniana del *logos* nel nostro libro. Sulla base delle affermazioni relative alla sapienza, secondo le quali essa da un lato penetra tutto (cfr. 7,24) e dall'altro gode dell'intimità di Dio (cfr. 8,3), alcuni ipotizzano l'influenza della nozione di *logos* divino esposta da Filone. Secondo questo autore giudaico un aspetto dell'essenza divina è presente in tutte le cose, compresa la mente umana, in modo tale che questa diventa una sorta di estensione frammentaria della mente divina, e perciò della sapienza.<sup>79</sup> In effetti, a giudicare da Sap. 8,4, in cui si dice che la sapienza «seleziona» le opere di Dio, sembra di poter dare per scontata un'identificazione tra questa e la mente divina.

#### b) Il *logos* e la creazione *ex nihilo*

Un altro aspetto controverso riguarda l'estensione del termine *logos* in 9,1, dove si parla della creazione del mondo. Si tratta di una semplice allusione al ripetuto uso del verbo ebraico *'mr* in Gen. 1,1 ss. o si rinvia in qualche modo al *logos* di Filone?<sup>80</sup>

Si può dare per scontata nella Sapienza la dottrina della *creatio ex nihilo*? Anche se è probabile che l'autore conoscesse 2 Macc. 7,28, egli si limita ad affermare che Dio creò il mondo da una materia informe (11,17),<sup>81</sup> versione greca della visione ebraica tradizionale della terra come *tôhû wâbôhû* (Gen. 1,2). Orbene, se Dio creò il mondo a partire da una materia informe, la Sapienza presuppone una duplice creazione (della materia primordiale e del cosmo) o ritiene che la materia sia eterna? Inoltre, se l'autore concepisce la Sapienza come «effluvio del potere divino, emanazione purissima della gloria dell'Onnipotente» (7,25), come recipiente delle forme esemplari di tutte le cose (cfr. 9,8), si potrebbe ritenere continua la sua attività creatrice?

A detta di Larcher<sup>82</sup> alcuni aspetti della terminologia della Sapienza potrebbero rivelare una qualche familiarità, se non un rapporto diretto,

dom: CBQ 28 (1966) 139-154. Per un quadro generale dei rapporti tra il libro della Sapienza e l'Antico Testamento cfr. C. Larcher, *Études*, 85-103; J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, 80-86.

79. Sulla possibilità di una comunanza d'idee tra il libro della Sapienza e Filone cfr. C. Larcher, *Études*, 151-178; D. Winston, *op. cit.*, 59-62.

80. Sul rapporto tra *logos* e *sophia* cfr. D. Winston, *op. cit.* 38-40.

81. La percezione procede in senso contrario: *ouk ex onton / ex hyles*.

82. C. Larcher, *Études*, 356-361.

con alcuni elementi del pensiero socratico e platonico, con la dottrina stoica delle virtù o con la mistica ellenistica in genere. In particolare i termini *sophia*, *phronesis* e *paideia*. Poiché i tre termini sono radicati nella tradizione biblica (*hokmâ*, *bînâ*, *t' bînâ*, *mûsâr* e altri) è tuttora in discussione la loro dipendenza dalla filosofia e dall'etica greche.

### c) La Sapienza personificata

Sebbene già nei Proverbi, in Giobbe e nell'Ecclesiastico sia estremamente difficile individuare le categorie in base alle quali furono formulati i testi relativi alla sapienza personificata (cfr. *Prov.* 8,22-31; *Giob.* 28; *Sir.* 24,1-22), il problema diviene ancor più complesso se si affronta questo tema nella Sapienza. Qui vi è un autentico progresso rispetto agli antecedenti letterari: la Sapienza personificata appare come un'entità autenticamente divina. La sua determinazione oggettiva in rapporto a Dio consiste nel fatto che essa è lo splendore stesso dell'essenza divina. A differenza quantomeno dei Proverbi e dell'Ecclesiastico, non è necessario giustificare l'esistenza affermando, con una sorta di linguaggio indiretto, che essa fu creata da Dio prima di tutte le cose o procede da lui. Ma con le rappresentazioni della Sapienza personificata che cosa si prefigge l'autore? Essa può essere ascritta semplicemente all'ambito della metafora o presuppone la dottrina dell'ipostasi?<sup>83</sup> È chiaro che nel primo caso si tratterebbe di una perifrasi poetica riferita a Dio stesso. Il concetto d'ipostasi può essere definito secondo la storia delle religioni o a partire dalla filosofia della persona. Nel primo caso si tratterebbe di un'energia divina semi-indipendente, svincolata dalla sua fonte originaria, cui potrebbe ritornare al termine della propria attività o dalla quale potrebbe separarsi definitivamente, originando una divinità distinta. Nel secondo caso potrebbe riferirsi a una qualità o virtù divina sussistente di per sé, che opera con una certa autonomia.<sup>84</sup> Mentre risulta chiaro, a nostro giudizio, che la teoria ipostatica non può essere applicata alla Sapienza personificata di *Prov.* 8 e di *Sir.* 24 – si tratterebbe più semplicemente di una figura retorica di linguaggio –, il problema è ancora aperto per quanto concerne il libro della Sapienza.

## IV. BIBLIOGRAFIA COMMENTATA

### I. Commenti

Larcher, C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* (EtB n.s.), Paris 1983-85. È il commento al libro della Sapienza più ampio, più maturo e meglio concepito. L'opera consta di tre volumi. Il primo è dedicato alla bibliografia (molto

83. Sulla problematica si veda J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, 95-97.

84. Così, ad es., B.W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, Englewood Cliffs 1986, 603.

ricca, pp. 11-48), a opera di M. Gilbert; all'introduzione generale (pp. 53-161): testo e versioni, analisi letteraria, autore e data di composizione; al commento di 1,1-3,19 (pp. 163-311). Nel secondo volume (continua la numerazione di pagina del primo: pp. 312-648) l'autore commenta i capp. 4-10; nel terzo (pp. 649-1094) vengono commentati i capp. 11-19.

Scarpat, G., *Libro della Sapienza* I-II, Brescia 1989. 1996. Sono i primi due volumi di un commento ambizioso. L'introduzione, eccessivamente breve (1, pp. 13-29) è dedicata a una disamina erudita del problema della data di composizione della Sapienza. I due volumi studiano i primi dodici capitoli dell'opera secondo due prospettive: il testo dei LXX e il testo e il commento della *Vetus Latina*. Si tratta di un'opera di grande erudizione, in cui l'autore mostra le sue vaste conoscenze nell'ambito delle lingue e letterature greca e latina. Talvolta la preoccupazione di citare paralleli dottrinali da questi due ambiti letterari toglie qualche profondità al commento biblico propriamente detto.

Vilchez Líndez, J., *Sapienza*, Roma 1990. È il miglior commento disponibile in lingua spagnola e, senza dubbio, uno dei più qualificati nel panorama internazionale. Il libro si apre con un'introduzione di 125 pagine, completata da una bibliografia scelta ma sufficiente (pp. 126-140). Nell'introduzione viene affrontata la problematica propria dell'opera, con discussioni ampie e, in certi casi, erudite. Il commento, ampio (pp. 141-543), evidenzia la maestria dell'autore e l'equilibrio dei suoi criteri. Tre utilissime appendici chiudono l'opera: I. I giudei in Egitto. II. Lo statuto dei giudei ad Alessandria. III. La letteratura giudeo-ellenistica alessandrina.

Winston, D., *The Wisdom of Solomon* (AB 43), Garden City, N.Y. 1979. Questo commento segue la linea caratteristica della «Anchor Bible»: ampia introduzione; testo e commento, quest'ultimo ridotto in sostanza ai problemi testuali. Nell'introduzione (pp. 3-69) si segnala la sezione relativa alle idee religiose palesi o soggiacenti al libro della Sapienza. Questo libro, pur raccomandabile, abusa del ricorso alla metodologia storico-religiosa.

### 2. Altre opere

Gilbert, M., *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (AnBib 53), Roma 1973. Pregevole tesi di dottorato in scienze bibliche. Benché la tematica riduca il campo d'osservazione ai soli capp. 13-15, il lettore può ricavarne una visione globale dell'intero libro della Sapienza.

Larcher, C., *Études sur le livre de la Sagesse* (EtB), Paris 1969. L'opera è servita all'autore per maturare il proprio pensiero sulla Sapienza in vista della pubblicazione del suo ottimo commento in tre volumi. Consta di cinque capitoli: I. Il libro della Sapienza nella chiesa di Cristo (Nuovo Testamento, Padri della chiesa, altre chiese cristiane: pp. 11-84). II. Il libro della Sapienza e la letteratura biblica e giudaica (Antico Testamento, Enoc, Qumran, giudaismo ellenizzato, Filone: pp. 85-178). III. L'influenza dell'ellenismo (pp. 179-236). IV. L'immortalità dell'anima e le retribuzioni trascendenti (pp. 237-327). V. La sapienza e lo Spirito (pp. 329-414). Molto utile l'indice analitico (pp. 427-433). Opera da cui non si può prescindere.

Mack, B.L., *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (SUNT 10), Göttingen 1973. Sebbene l'esame del libro della Sapienza occupi solo un terzo del volume (pp. 63-107), il quadro nel quale questa è inserita consente di apprezzare il contenuto e la portata del concetto di sapienza nel suo sviluppo dalla letteratura biblica vera e propria sino a Filone, grazie all'abilità magistrale con cui l'autore passa in rassegna la figura della sapienza nei Proverbi, Giobbe, Ecclesiastico, Sapienza e nell'opera dell'illustre giudeo alessandrino.

Offerhaus, U., *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1981. Eccellente analisi storico-letteraria del libro della Sapienza elaborata a partire dalle sue tre sezioni 1,1-6,8; 6,9-9,18; 10,1-19,22. L'autore offre uno studio magistrale di parallelismi, inclusioni e corrispondenze interne dei diversi sviluppi tematici. L'opera si conclude con più di cento pagine di note critiche e un'ampia bibliografia.

Reese, J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Roma 1970. L'opera è composta di cinque parti: I. Portata dell'influenza ellenistica nel libro della Sapienza (studio lessicale e stilistico). II. Profondità dell'influenza ellenistica (sviluppo di tre temi: rapporto dell'uomo con Dio; natura dell'immortalità dell'uomo; antropologia della sapienza). III. Il genere letterario del libro della Sapienza. IV. Unità e destinatari. V. Riassunto e conclusioni.

Parte terza

## La letteratura lirica