

Il serpente e la manna. Ovvero della Parola che salva

Esegesi di Sap 16

Angelo Passaro

PREMESSA

Lo scopo di questo saggio è la rivisitazione di Sap 16 nel tentativo di mostrarne la complessa e articolata unità strutturale, logica e tematica, in dialogo, anche critico, con i più recenti studi su questo affascinante e complesso capitolo del libro della Sapienza, nei quali si manifesta la tendenza ad attardarsi esclusivamente nell'analisi delle singole parti che lo compongono¹. Anche nei commentari, nei quali più o meno attentamente si sottolineano gli elementi formali che collegano le parti che compongono il capitolo, non si tenta, a nostro parere, una visione di insieme che riveli la complessa articolazione del discorso.

Sap 16 costituisce, infatti, un elaborato affresco, quasi un *essai* letterario-teologico, in cui l'autore, riprendendo il percorso della σύγκρισις dopo la grande riflessione sul «grado di aberrazione che costituisce il culto degli animali»² dei capp. 13-15, collega con originalità e libertà intenzionale temi esodali³, eliminando gli aspetti violenti dei racconti dell'esodo ed omettendo per esempio l'elemento di rivendicazione della domanda di cibo (cf. invece Es 16,2-12; Ne 9 e Sal 78; diversamente Sal 105,40⁴), per elaborare un discorso organico che non indulge a facile irenismo e non rifugge dalla intelligente e sottile polemica *anche* verso gli israeliti. Il ricordo degli eventi passati, infatti, riletto e ripresentato attingendo in maniera continua e originale alla Scrittura dei padri, serve da una lato a presentare la tenera sollecitudine e la misericordia potente di Dio per il suo popolo, dall'altro a riaffermare e richiamare agli stessi israeliti, polemicamente, insieme ad alcuni insegnamenti ed elementi essenziali della fede dei padri, la decisività della Parola di Dio e dei suoi comandamenti, come luogo attuale nel quale questa potenza, alla quale anche il cosmo nel passato aveva concorso, continua ad operare.

¹ Da ultimo A. Schmitt, «Heilung und Leben nach Weish 16,5-14», in J. Jeremias (ed.), *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter*. Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Otto Keiser (BZAW 296), De Gruyter, Berlin 2001, pp. 51-86.

² Cf. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (AnBib 53), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973, pp. XVIII-XIX: non c'è niente, infatti, che faccia pensare ad una digressione.

³ Cf. P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie. Études de Sg 16,15 – 17,1a* (AnBib 132), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1994, p. 7.

⁴ ma nota le difficoltà testuali – cf. Ravasi, *I Salmi*, III, 158.

Ci rendiamo conto che questa affermazione si iscrive ed è possibile solo all'interno di una visione e di un giudizio sull'intero libro e sul suo scopo. Orbene è nostra convinzione che esso non sia un libro indirizzato a pagani che mostrano interesse verso le tradizioni giudaiche, come da ultimo ha ipotizzato D. Volgger⁵ – un'ipotesi che renderebbe il libro una sorta di strumento di propaganda politica sulla base dei suoi destinatari espliciti (cf. 1,1); forse anche un tentativo colto di proselitismo⁶ –, ma sia fundamentalmente un'opera che, anche con *vis polemica*, richiama i giudei di Egitto, in particolare della diaspora alessandrina, a una coerente adesione alla fede dei padri, attraverso una riproposizione non ingenua, ma ripensata e riarticolata, per certi versi innovativa, che non disdegna di accogliere e metabolizzare elementi estranei e non facilmente integrabili nel giudaismo gerosolimitano, di temi e prospettive che appartengono alla tradizione scritturistica anteriore.

TRA STRUTTURA E INTERPRETAZIONE: MANNA E PAROLA

Il capitolo viene suddiviso in tre sezioni: vv. 1-4; 5-14; 15-29⁷. Il criterio a cui si fa ricorso per questa suddivisione – che viene seguita anche nella presentazione grafica delle moderne traduzioni della Bibbia – è fundamentalmente quello offerto dallo stesso autore del libro della Sapienza che in sette dittici presenta il confronto tra la sorte degli egiziani e quella degli israeliti, a proposito delle piaghe e dei miracoli durante il cammino nel deserto. In Sap 16 si incontrano la seconda, la terza e la quarta antitesi del settenario presentato nei capp. 11-19, due delle quali saranno riprese nel capitolo conclusivo del libro⁸, insieme alla concezione della creazione che, posta in uno stato di costante atteggiamento obbedienziale verso il creatore (cf. 16,24), mostra nuove possibilità, un nuovo modo di essere determinato dall'azione divina che modifica le proprietà (δύναμις) delle cose create, le quali finiscono per mostrare capacità eccezionali, a volte contrarie alle loro possibilità normali.

Una idea particolarmente importante in Sapienza, essendo una sorta di *leitmotiv* che percorre tutto il libro (cf. 5,17b-20; 16,17.22.23b; 19,18), che appartiene alla tradizione veterotestamentaria: quella di Dio che adopera il κόσμος a favore del suo popolo. Ma

⁵ D. Volgger, «Die Adressaten des Weisheitsbuches», in *Bib* 82 (2001), pp. 153-177.

⁶ Ma su questo punto si veda C. Orrieux - Éd. Will, «Prosélytisme juif» ? *Histoire d'une erreur*, Le Belles Lettres, Paris 1992.

⁷ P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, p. 14-15, ingloba anche 17,1a.

⁸ Cf. P. Beauchamp, «La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse: le thème de la manne», in *Philon d'Alexandrie*. Lyon, 11-15 septembre 1966, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1967, pp. 207-219.

l'autore di Sapienza la ripropone ricorrendo a concezioni cosmologiche tipiche della cultura greco-ellenistica, senza tradire, però, il dato della tradizione scritturistica anteriore. Anzi, come abbiamo cercato di mostrare⁹, il riferimento alla riflessione cosmologica greco-ellenistica permette all'autore di Sapienza di presentare una concezione della creazione che riprende e rilegge in maniera esegeticamente impeccabile Gn 1.

Questa situazione lascia intravedere l'importanza del capitolo nello sviluppo del libro¹⁰ e il suo carattere di ricca e unitaria sintesi teologica¹¹, motivo per cui non ci sentiamo di condividere la tesi – inattesa – di Dumoulin per il quale «il n'est pas question d'envisager le chapitre 16 comme un tout parfaitement compact et indivisible; ce serait exagérer la portée de la division par chapitre qui, somme toute, n'est que une convention. Il faut plutôt envisager Sg 16 comme une série de paragraphes ou de strophes»¹².

Crediamo invece che questi paragrafi costituiscano parti di un tutto omogeneo. Alcuni dati lo dimostrano. Già ad una prima indagine si nota con chiarezza come nei vv. 1-4 e 15-23.24-29 emerga il tema del *nutrimento* (τροφή: vv. 2c. riferito agli israeliti, 3a. agli egiziani, 20a riferito agli israeliti) per mezzo di un cibo sorprendente/nuovo (ξένα γεύσις: 2b.3e), nutrimento di angeli, per mezzo di un pane incessantemente offerto dal cielo (ἀνθ' ὧν ἀγγέλων τροφήν ἐψώμισας τὸν λαόν σου καὶ ἔτοιμον ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς ἀκοπιάτως) che si rivela adatto ad ogni gusto (v. 20c: πρὸς πᾶσαν ἀρμόνιον γεῦσιν) e capace di ogni sapore, infatti è (cf. il μὲν γὰρ del v. 21) ἡ ὑπόστασις... ὑπηρετῶν, un sostentamento che si adegua servendo agli ordini di Dio, perché la κτίσις è al servizio del suo creatore (cf. v. 24: Ἡ γὰρ κτίσις σοὶ τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα) e dunque si metteva a servizio del dono di Dio che tutto nutre (v. 26: τῇ παντοτρόφῳ σου δωρεᾷ ὑπηρετεῖ, con il verbo all'imperfetto). In questo modo l'autore, pur segnalando uno sviluppo del tema, collega la seconda antitesi (quaglie) alla quarta (manna) e presenta il fondamento teologico del principio di 11,5, che sarà ripreso e sviluppato nel cap. 19 in termini cosmologici e che presiede all'interpretazione delle piaghe.

Un elemento di collegamento tra la terza e la quarta antitesi è dato dai vv. 12 e 26:

καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς,
ἀλλὰ ὁ σός, κύριε, **λόγος** ὁ πάντας **ἰώμενος**.

⁹ Cf. A. Passaro, «L'argomento cosmologico di Sap 19,18 e la concezione della creazione nel libro della Sapienza», in F. Armetta - M. Naro (a cura), *In Charitate Pax*. Studi in onore del cardinale Salvatore De Giorgi, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1999, pp. 47-61: il riferimento alle teorie filosofiche dell'armonia dell'universo è chiaramente rilevabile dall'uso in Sap 19 di due termini tecnici che non si ritrovano nell'Antico Testamento: στοιχεῖον e μεθαρμόζειν.

¹⁰ Per quest'aspetto rimandiamo a P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, pp. 31-35.

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 5-6.

Non li curò né erba né unguento
 ma la tua parola che tutti guarisce

ἵνα μάθωσιν οἱ υἱοὶ σου, οὓς ἠγάπησας, κύριε,
 ὅτι οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρωπον,
 ἀλλὰ τὸ **ῥῆμά** σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας **διατηρεῖ**.
 Affinché i tuoi figli, che tu amasti, Signore, imparassero
 che non i frutti, di diversa specie, nutrono l'uomo,
 ma la tua parola mantiene in vita [preserva] chi crede in te.

In ambedue i testi, nella forma del parallelismo antitetico, viene ripreso il tema della parola che salva. Anche qui si assiste a uno sviluppo del discorso: al verbo ἰάομαι corrisponde il verbo διατηρέω: la parola di Dio che guarisce tutti è la parola che conserva la vita. A λόγος corrisponde ῥῆμα e la differenza si può spiegare con la ricercata polemica che l'autore di Sapienza, nella terza antitesi, opera contro quelle scuole di medicina, arte pratica, che riconoscevano funzione e potere terapeutici alla parola¹³. Infatti λόγος del v. 12 è collegato a τῶν λογίων del v. 11a, che sono da richiamare alla memoria (εἰς γὰρ ὑπόμνησιν), come l'ἐντολή νόμου σου del v. 6b (εἰς ἀνάμνησιν). Λόγος, dunque, qui è il punto di arrivo (come mostra il passaggio dal plurale al singolare) di un itinerario della memoria che dalle parole, dai comandamenti della legge, tende e si conclude nell'unica Parola di Dio (ὁ **σός**, κύριε, λόγος; solo nel v. 12, inoltre, λόγος è unito ad un verbo) che tutti guarisce, perché egli è «salvatore di tutti» (v. 7: διὰ **σέ** τὸν πάντων σωτήρα).

Il v. 26, sullo stesso registro, amplia la prospettiva, più che presentarne una nuova¹⁴, perché se si accetta la sostanziale equivalenza di λόγος e ῥῆμα, allora si afferma che l'itinerario dalla memoria deve giungere all'acquisizione, alla interiorizzazione e alla recezione attiva (ἵνα μάθωσιν) della Parola, il che significa riconoscere che solo essa è fonte della vita, è dono dell'amore di Dio che mantiene nella vita, l'orizzonte in cui continua a manifestarsi la potenza di Dio, per quanti credono in lui. D'altra parte, anche la terza antitesi, nel v. 13, si conclude affermando, in senso esclusivo, il potere di vita e di morte da parte di Dio.

¹² *Ibid.*, p. 9.

¹³ Cf. G. Scarpat, *Libro della Sapienza* (Biblica 6), III, Paideia, Brescia 1999, p. 180.

¹⁴ Cf. S. Pie y Ninot, *La Palabra de Dios en los Libros Sapienciales*, Herder, Barcelona 1972, pp. 213-228, ripreso da P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, p. 110.

Se l'interesse della riproposizione delle situazioni del popolo durante l'esodo è teologico e non storico, allora è evidente che il fatto del serpente e della manna vengono ripresi e interpretati per orientare (σύμβολον ἔχοντες del v. 6b e ἵνα γινώσιν del v. 22b) a una teologia della Parola che riproponendo i comandamenti della legge, chiede quell'atteggiamento credente che ne interiorizza il senso profondo: essi, infatti, dicono primariamente relazione esclusiva e totalizzante con Dio, costituiscono lo spazio storico della vita, sua condizione di possibilità. A nostro parere, non dovrebbe essere difficile scorgere nel modo di presentare questo segmento della storia passata del popolo, la polemica contro quei giudei che si compiacevano del ricordo e della conoscenza dei comandamenti, avendone, però, depotenziato il significato di relazione vitale di appartenenza e di dipendenza.

La ripresa di Dt 8,3 in Sap 16,26, con i sostanziali cambiamenti apportati dall'autore di Sapienza, orienta in questa direzione. Se Dt 8,3 parla di Dio alla terza persona, Sap 16,26 è una lode a Dio fatta in seconda persona, a significare una relazione di libera e riconosciuta dipendenza (κύριε), a cui il riferimento all'amore di Dio (οὗς ἠγάπησας) conferisce una connotazione di confidenza e delinea l'orizzonte e la ragione ultima dell'insegnamento da accogliere.

Inoltre Sapienza presenta un contrasto irriducibile tra αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν che οὐχ τρέφουσιν ἄνθρωπον e τὸ ῥῆμά σου che διατηρεῖ. L'opposizione è duplice: la prima αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν e τὸ ῥῆμά σου, la seconda οὐχ τρέφουσιν e διατηρεῖ. La Parola non nutre, nel senso che essa sarebbe un mezzo – dovremmo avere la ripresa del verbo τρέφω – ma è principio vitale dell'essere. Non c'è nessuna forma di complementarità tra «le diverse specie di frutti» e la «parola», diversamente da Dt dove l'opposizione non è completa come lascia intravedere il μόνω di 3b, e fondamentalmente si presentano, per indicarne la gerarchia, due mezzi per vivere, come suggerisce la ripetizione di ζήσεται (3b-c)¹⁵.

Inoltre, se in Dt il pane fa riferimento alla manna, di cui si parla in 3a, e la complementarità è tra manna e parola, in Sap 16,26 non si parla più della manna. La Parola si sostituisce ad essa nell'opposizione ai frutti della terra. Come ha ben notato Dumoulin, sulla scia di Beauchamp¹⁶, c'è un invito a *rapprocher* senza confusione parola e manna¹⁷, nel senso che «la manna rappresenta per l'uomo l'esperienza sensibile dell'opera che la Parola

¹⁵ Cf. P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, p. 111; diversamente C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* (EtB 5), III, Gabalda, pp. 938-939.

¹⁶ P. Beauchamp, «La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse: le thème de la manne», p. 210.

¹⁷ Cf. P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, p. 112.

compie in lui»¹⁸, ne «è la rappresentazione al livello sensibile»¹⁹. Aggiungiamo che ciò che ha significato la manna per la generazione del deserto, ora significa la Parola per la generazione presente. Essa è, per quanti credono, quello che la manna è stata per quelli che la domandarono nel bisogno (25c: πρὸς τὴν τῶν δεομένων θέλησιν): manifestazione dell'amore di Dio, della sua dolcezza per i suoi figli (πρὸς τέκνα ἐνεφάνιζεν γλυκύτητα) e principio di vita perché in essa si trova la fonte necessaria, ineludibile e sufficiente della salvezza. Il dono della manna alla generazione passata è orientato dunque al riconoscimento del bisogno della Parola per la generazione presente, accolta e gustata nella fede che non si esaurisce nell'esteriorità dei comandamenti della legge, né nella pluralità delle «parole di Dio»; il passato è parabola e insegnamento per il presente, perché non si dimentichi che la cura di Dio per il suo popolo, la sua potenza, continuano nella presenza sempre attuale dell'unica sua Parola.

PAROLA, POTENZA E VISIONE

C'è un altro elemento che, a nostro parere, rivela l'unità tematica del nostro capitolo e ne aiuta a determinare il rapporto con i capitoli seguenti.

La terza antitesi si chiude con l'affermazione del potere di vita e di morte da parte di Dio:

σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις
καὶ κατὰ γεις εἰς πύλας ἄδου καὶ ἀνάγεις

e la quarta, nel v. 15, si apre con una affermazione:

Τὴν δὲ σὴν χεῖρα φυγεῖν ἀδύνατόν ἐστιν.

Orbene, in questi due versetti ci sembra di poter cogliere la ripresa intenzionale di Dt 32,39, un versetto del cantico di Mosé (Dt 32,1-43), in cui Mosé ripercorre quanto Dio ha fatto per Giacobbe-Israele per stigmatizzare il fatto che Giacobbe, nonostante Dio lo abbia «trovato in terra deserta, in una landa di ululati solitari; lo educò, ne ebbe cura, lo allevò e lo custodì come pupilla del suo occhio» (32,10), «ha respinto il Dio che lo aveva fatto, ha disprezzato la Roccia, sua salvezza» (32,15). Nel cantico si fa chiaramente accenno alla fame

¹⁸ *Ibid.*

e al veleno dei rettili che strisciano nella polvere, come segno della collera di Dio contro il suo popolo. Eppure Dio «farà giustizia al suo popolo» (32,36) e dirà: «Dove sono i loro dèi, la roccia in cui cercavano rifugio?» (32,37). È questo il contesto immediato in cui si inserisce il nostro versetto

ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι,
καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ·
ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω,
πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι,
καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου.

Ora vedete che io, io lo sono
e nessun altro è dio oltre me.
Sono io che dò la morte e faccio vivere;
io percuoto e io guarisco
e nessuno può liberare dalla mia mano.

Si afferma l'unicità del Dio di Israele e la sua potenza da cui esclusivamente dipende la vita di Giacobbe-Israele.

Con la sua solita libertà interpretativa, l'autore di Sapienza riprende integralmente, rimodulandola, la prospettiva di Dt 32: il tema «dare morte-vita», in parallelo con quello del «dare guarigione» in Deuteronomio, serve all'autore di Sapienza per interpretare il fatto del serpente nel deserto: nella ripresa di Sapienza «dare morte-vita» è il principio interpretativo della situazione del serpente innalzato nel deserto, è il principio ermeneutico della «guarigione».

Il tema della «mano», sinonimo di potenza, serve all'autore di Sapienza per introdurre e interpretare il dono della manna nel quadro del cosmo che, posto in stato di obbedienza al suo creatore, prende sempre la difesa dei giusti (Sap 16,17).

In questo modo la terza e la quarta antitesi vengono ad essere collegate in un procedimento retorico-letterario che prevede una situazione (guarigione) seguita da principio interpretativo («poiché [γὰρ] tu hai potere di vita e di morte») – principio interpretativo («sfuggire poi [δέ] alla tua mano è impossibile») – situazione (manna).

Questa impostazione è confermata da alcuni precisi elementi.

Intanto dal fatto che 16,15 costituisce l'inizio di una nuova sezione e introduce ciò che segue²⁰, come rivelano il γὰρ del v. 16a che collega i vv. 15 e 16 e l'uso di χεῖρ - βραχίον

¹⁹ *Ibid.*, p. 113.

²⁰ Diversamente da A. Wright («The Structure of the Book of Wisdom», in *Bib* 48 [1967], pp. 165-184) e P. Heinisch (*Das Buch der Weisheit* [EHAT 24], Aschendorff, Münster 1912), e per certi versi anche da P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, p. 19: «Il v. 15 esprime una massima di portata universale e non

rispettivamente nel v. 15 e 16b. Si può pensare che 16,15 costituisca una «Überschrift»²¹. L'articolata posizione di Dumoulin a riguardo (χείρα riprende παραλημφθῆναι del v. 14; χεῖρ annuncia βραχίονος; φυγῆν può essere interpretato alla luce di ἀναστρέφει e ἀναλύει come di ἀρνούμενοι; ἀδύνατον evoca ἔξουσίαν di 13a, come ἰσχύι in 16b o δυνάμεως di 23b) non fa altro, appunto, che confermare la ricercata unità delle due sezioni²².

D'altra parte, infatti, il tema della potenza di Dio presentato nel v. 13 in riferimento alla vita e alla morte, è evidentemente richiamato nella pericope della manna non solo nei versetti iniziali in riferimento agli empi «fustigati con la forza del tuo braccio», ma anche nel riferimento alla partecipazione del cosmo all'azione di Dio. Ed è questo il contesto nel quale l'autore iscrive il dono della manna: come della κτίσις anche della manna si predica il verbo ὑπηρετέω: v. 21b (ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις σου... τῇ δὲ τοῦ προσφερομένου ἐπιθυμία ὑπηρετῶν); v. 24 (Ἡ γὰρ κτίσις σοὶ τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα) e v. 25b (τῇ παντοτρόφῳ σου δωρεᾷ ὑπηρετεῖ). La manna rappresenta e manifesta, in questo quadro di riferimento, la mutazione delle leggi naturali, quelle che da sole, però, come si è visto, non bastano a conservare l'uomo²³. Così la riflessione sulla potenza di Dio non è limitata alla sfera antropologica ma abbraccia tutto il cosmo: c'è un'unica potenza, quella del creatore, che controlla l'ordine del creato e dirige la storia.

In effetti, negli ultimi quattro capitoli di Sapienza, il cosmo è terzo personaggio della σύγκρισις tra egiziani ed israeliti. L'autore di Sapienza, come nei capitoli 11-15 faceva riferimento e sviluppava la sua riflessione sulla creazione a partire da 1,14 e 2,23²⁴, così ora riprende l'affermazione di 5,17 e la sviluppa, indicandone la condizione di possibilità, la modalità di attuazione e una più completa finalità – quest'ultima espressa in 16,17 (ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶν δικαίων) – in 16,24-25 e più tardi in 19,6.18-21. In questi testi «la relazione tra la mutazione fisica del cosmo, in posizione di combattimento, e il soccorso dato ai giusti, diviene perfettamente chiara»²⁵.

appartiene in maniera precisa né all'uno né all'altro passaggio... non può essere incorporato in maniera esclusiva in nessuna delle due strofe di cui assicura il legame».

²¹ Così A. Schmitt, «Heilung und Leben nach Weish 16,5-14», p. 63.

²² Cf. P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, p.

²³ Cf. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, p. 212.

²⁴ Cf. A. Passaro, «Il tema della creazione in Sap 11-15», in F. Armetta - M. Naro (a cura), *Impense adlaboravit*. Scritti in onore del Card. Salvatore Pappalardo in occasione del suo ottantesimo genetliaco, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1999, pp. 27-44; M. Gilbert, «La relecture de Gen 1-3 dans le livre de la Sagesse», in F. Blanquart - L. Deroousseaux (eds.), *La création dans l'Orient ancien* (LeDiv 127), Cerf, Paris 1987, pp. 323-344.

²⁵ P. Beauchamp, «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse», in *Bib* 45 (1964), p. 498.

In questa riflessione l'autore unisce il riferimento, chiaro e non equivoco²⁶, alla teoria filosofica degli elementi che da Empedocle, passando per Aristotele, arrivò agli stoici che ne fecero il centro della loro indagine sul mondo fisico. I quattro elementi originari, nella concezione stoica, non sono elementi nel senso della concezione atomistica, dal momento che non sono permanenti, irreducibili, ma possono trasmutarsi l'uno nell'altro. Non sono ἀρχαί ma στοιχεῖα. Infatti l'universo, per gli stoici, è composto di anima e corpo, principi materiali ma distinti, l'uno come principio attivo, l'altro come passivo. Il corpo del mondo è fatto di terra e di acqua, l'anima del mondo di fuoco e d'aria, è cioè uno πνεῦμα fornito di una tensione, di un τόνος, che pervadendo il corpo in tutte le sue parti, ne dilata o ne condensa la materia, la differenza nella singolarità degli esseri, la congiunge nell'unità di un organismo. Ora, anima e corpo del mondo sono differenziazioni di un'unica sostanza originale che è il fuoco. Questo poi subì un progressivo abbassamento della tensione, dando luogo all'aria, all'acqua e alla terra. Così si formò l'universo²⁷.

Coniugando la fede dei padri con il ricorso alla filosofia stoica, l'autore comprende il ruolo del cosmo nella interpretazione dei fatti dell'esodo, rendendo definitivamente chiare le sue affermazioni di 5,17.20.

Per supportare la lettura, presentata nel quarto dittico, della contrapposizione egiziani-israeliti, dove sono in gioco il fuoco, l'acqua e la manna, in 16,24-25 l'autore afferma, dunque, la docilità della creazione al suo creatore. La costante disposizione obbedienziale della creazione al creatore è condizione di possibilità dell'azione del cosmo contro gli empi a favore dei giusti.

Il mondo della natura, considerato nella sua condizione di creatura, non è un essere autonomo. Si trova, invece, in una condizione di disponibilità radicale al creatore, dipende dalla libertà sovrana di quest'ultimo. È una situazione che si potrebbe definire di «potenza obbedienziale», perché la creazione, pur non avendo in sé le condizioni per produrre effetti eccezionali, nel suo disporsi all'azione del creatore, che regola in maniera sempre nuova le condizioni strutturali di essa, mostra di potere andare aldilà di ciò che sembra normale per una natura donata²⁸. Lo stesso uso del verbo ὑπηρέτην, che veicola l'idea di un servizio reso in uno stato di subordinazione, conferma la situazione in cui la creazione si trova. Il modo in cui, eseguendo la libera volontà divina, la creazione attua la sua potenza obbedienziale è espresso

²⁶ Cf. A. Passaro, «L'argomento cosmologico di Sap 19,18 e la concezione della creazione nel libro della Sapienza», p..

²⁷ Cf. L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1962, pp. 320-334.

²⁸ Cf. C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, p. 1057.

dall'autore con i verbi ἐπιτείνω (16,24b) ed ἀνίημι (16,24c), tipici della filosofia stoica, che fanno riferimento alle qualità essenziali delle cose suscettibili di intensificazione o diminuzione. L'autore ricorre all'idea stoica della tensione, che si mantiene o si abbassa, per spiegare, a livello generale, il dinamismo intrinseco della creazione, nella sua azione contro gli empi a favore dei giusti, che spiega l'azione del fuoco che si concentra resistendo così all'acqua e quella della manna che si dilata per accogliere proprietà diverse.

Infatti della manna si dice πρὸς ὃ τις ἐβούλετο μετεκρινᾶτο (16,21c); πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἀρμόμιον γεύσιν (16,20c). Il riferimento al sapore mutevole della manna non si può spiegare solo con il ricorso alla tradizione biblica. Infatti in Es 16,31 si fa riferimento al sapore di focaccia con miele (וַיַּעֲמֵם כַּצִּיחָת בַּדָּבָשׁ), in Nm 11,8 al sapore della pasta all'olio (וַיְהִי טַעַם כְּטַעַם לֶשֶׁד הַשֶּׁמֶן), mentre Dt 8,3-16 non fa alcun riferimento al sapore. Si deve pensare anche a tradizioni rabbiniche che discettavano sulla varietà del sapore della manna²⁹. La potenza obbedienziale della creazione si esplica e si mostra così nel fatto che «la virtù propria degli elementi viene sospesa, neutralizzata o si esercita in senso contrario: una certa sostanza possiede delle virtualità indefinite o diventa il luogo di scambio di proprietà specifiche le più diverse»³⁰.

Perciò, più avanti, in 19,6a, nella presentazione del passaggio del Mar Rosso, potrà affermare che ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο, e riprenderà questo principio, per mezzo dell'analogia musicale³¹, ponendo attenzione al «nuovo rapporto che Dio stabilisce tra gli esseri»³²:

Δι' ἐαυτῶν γὰρ τὰ στοιχεῖα μεθαρμοζόμενα, ὥσπερ ἐν ψαλτηρίῳ φθόγγοι τοῦ ῥυθμοῦ τὸ ὄνομα διαλλάσσουν, πάντοτε μένοντα ἤχῳ (19,18a-c).

Seppur il punto di vista di questi testi è chiaramente differente da quello di 16,24, dal momento che in essi c'è un chiaro riferimento al racconto delle origini di Gn 1, al quale viene rapportato il passaggio del Mar Rosso³³, essi tuttavia sviluppano in maniera coerente quanto enunciato in 16,24.

²⁹ Cf. P. Beauchamp, «La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse: le thème de la manne», pp. 207-219.

³⁰ C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, p. 936.

³¹ Cf. in questo volume il saggio di R. Pistone.

³² P. Beauchamp, «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse», p. 507.

³³ Cf. M. Gilbert, «La relecture de Gen 1-3 dans le livre de la Sagesse», pp. 339-341.

Ritornando alla ἐξουσία di Dio sulla vita e sulla morte (16,13-14), questa affermazione che ha il sapore di una professione di fede, conclude una sezione splendidamente articolata e strettamente collegata alla pericope precedente (vv. 1-4).

Il καὶ γὰρ del v. 5 svolge la funzione di collegamento tra le due sezioni ma suggerisce anche uno sviluppo in avanti del discorso, un nuovo inizio, dal momento che è seguito dalla indicazione temporale ὅτε che si riferisce non solo al fatto raccontato nei vv. 5a-7b, ma introduce la tematica della sezione³⁴.

Nella prima sezione (16,1-4), che a sua volta mostra una ricercata unità di composizione impressionante, dopo il richiamo dell'insensata e perversa idolatria degli egiziani, di cui hanno trattato i capp. 13-15, con l'espressione διὰ τοῦτο δι' ὁμοίω, richiamo che costituisce il contesto immediato – a livello narrativo e teologico – entro cui collocare la ripresa di alcuni temi esodali che viene fatta in Sap 16 e che dà l'abbrivio al lungo ed elaborato percorso di σύγκρισις, a partire, come detto, dal principio di 11,5 (δι' ὧν γὰρ ἐκολάσθησαν οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν, διὰ τούτων αὐτοὶ ἀποροῦντες εὐεργετήθησαν, si contrappone la brama dell'appetito degli israeliti che viene soddisfatta, alla fame imperiosa, necessaria nel senso di naturale³⁵ (ἀναγκαίαν ὄρεξιν), degli egiziani, i quali però sperimentano il disgusto a cui corrisponde la assoluta mancanza del necessario (v. 4a).

L'insistenza è, come abbiamo già detto, sul nutrimento e sulla novità sorprendente di quanto il Signore prepara per il suo popolo, come è evidenziato anche dalla notazione del bisogno momentaneo (v. 3d: ἐπ' ὀλίγον) degli israeliti: la liberalità e la sollecitudine di Dio si mostra nell'offerta al suo popolo di un alimento sorprendente, nuovo.

D'altra parte, però, si rileva come la punizione «proporzionata³⁶ e necessaria» per gli egiziani, come si deduce dall'avverbio ἀξίως del v. 1 a cui fa pendant ἔδει γὰρ del v. 4a, – punizione degli animalletti e della fame conseguente, una condizione che dall'autore di Sapienza è interpretata come prolungata nel passato (cf. in 4b l'impf. ἐβασανίζοντο in relazione all'aoristo δειχθῆναι) – ha anche lo scopo di mostrare agli israeliti come essi, i nemici, venivano tormentati.

Per l'autore di Sapienza, negli eventi dell'esodo c'è una valenza istruttiva, pedagogica, provvidenziale per gli israeliti, che si manifesta *tout court* nella punizione comminata agli egiziani, come anche nel loro breve stato di mancanza del necessario (v. 3d); la sollecitudine provvidente di Dio si manifesta, perciò, non solo nella decisa e totale contrapposizione delle

³⁴ Cf. A. Schmitt, «Heilung und Leben nach Weish 16,5-14», p. 63.

³⁵ Cf. Platone, *Rep.* 554.

³⁶ G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, p. 190: secondo i meriti.

situazioni, ma anche all'interno della stessa situazione degli israeliti: la ξένα γεύσις necessita di un tempo di mancanza, di prova, per essere riconosciuta tale.

Ci chiediamo se questa prospettiva pedagogica di ammonimento, di richiamo, non vada anche riconosciuta nell'inizio della seconda sezione, precisamente nel v. 6a, nell'uso del termine νουθεσία (cf. Sap 11,10; 12,2.26), e nel v. 11 (εἰς γὰρ ὑπόμνησιν), che tematicamente fanno così *pendant* con il riconoscimento che «l'ira di Dio non durò sino alla fine» del v. 5.

Dunque un evidente collegamento-ripresa tra la seconda e la prima sezione. Ma, come si diceva, i vv. 5-14, che mostrano alcune evidenti inclusioni, come già Reese aveva notato³⁷, rivelano la loro ricchezza e la loro portata teologica nel parallelismo tra i vv. 5-9 e 10-14 a partire dall'opposizione presente nei vv. 9-10³⁸: «essi (cioè gli egiziani) infatti – οὓς μὲν γὰρ – furono uccisi dai morsi delle cavallette e delle mosche e non si trovò medicina per farli vivere, perché meritavano di essere castigati da tali bestie; ma i tuoi figli – τοὺς δὲ υἱούς σου – non furono vinti neppure dai denti di serpenti velenosi, perché la tua misericordia sopraggiunse in difesa e li guarì».

L'ammonimento rivolto agli israeliti (vv. 6 e 11) è orientato al riconoscimento che solo Dio è salvatore (v. 7) e la sua parola unica medicina (v. 12), unico liberatore di fronte all'impotenza degli egiziani (v. 8-9), l'unico che ha potere di vita e di morte a fronte dell'impotenza dell'uomo (vv. 13-14).

Così il racconto di Num 21,6-9 viene reinterpretato come evento nel quale si rivela la pedagogia divina che conduce alla conversione (cf. ἐπιστραφεῖς del v. 7a) e al riconoscimento dell'unico salvatore nel Dio dei padri.

I cambiamenti apportati dall'autore di Sapienza al testo di Numeri rivelano questo orientamento:

καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωσῆν Ποίησον σεαυτῷ ὄφιν καὶ θές αὐτὸν ἐπὶ σημεῖου, καὶ ἔσται ἂν δάκη ὄφιν ἄνθρωπον, πᾶς ὁ δεδηγμένος **ἰδῶν** (har) αὐτὸν **ζήσεται**. καὶ ἐποίησεν Μωσῆς ὄφιν χαλκοῦν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ **σημεῖου**, καὶ ἐγένετο ὅταν ἔδακνεν ὄφιν ἄνθρωπον, καὶ **ἐπέβλεψεν** (fybh) ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν καὶ **ἔζη** (Nm 21,6-9).

Al posto del verbo ἐπιβλέπω si ha ἐπιστρέφω; invece che σημεῖον, σύμβολον; al posto di ωράω, θεωρεῖν; e soprattutto σώζειν invece di ζῆν. In più l'autore di Sapienza elimina le forme attive (ἰδῶν e ἐπέβλεψεν) che avevano per soggetto l'uomo morso dal

³⁷ J.M. Reese, «Plan and Structure in the Book of Wisdom», in *CBQ* 27 (1965), p. 398.

serpente, e le sostituisce con un participio mediopassivo (τὸ θεωρούμενον). E tutta la pericope insiste sul campo semantico della salvezza (6b: σωτηρία; 7b: σωτήρ; 11b: διασώζειν).

È evidente che l'autore vuole rimarcare l'assoluta inefficacia del serpente, per altro mai nominato – secondo uno modulo costante – nel nostro testo. La diatesi passiva del participio in 7a, per cui il versetto va tradotto «chi dunque si volgeva verso di lui, non veniva salvato per mezzo di ciò che vedeva, ma da te...» (e non: «chi dunque si volgeva verso di lui, veniva salvato non da ciò che vedeva, ma da te...»)³⁹, sottolinea ancora di più che la salvezza dal pericolo mortale, la liberazione da ogni male, come recita 8b, proviene da Dio. E, dunque, se in Numeri la memoria di Israele è legata al segno, la successiva memoria credente di Sapienza interpreta il segno in ordine al senso ultimo, al suo compimento, sciogliendolo così dalla sua materialità idolatrica. L'autore di Sapienza indica in maniera chiara come il pericolo dell'idolatria si annidi anche nelle pieghe di una religione del segno esteriore, che finisce per cedere alle lusinghe della sciocca superstizione.

Alla polemica contro le scuole di medicina⁴⁰, che si manifesta nell'assoluta mancanza di riconoscimento di qualsiasi ruolo alla medicina e ai medici – contrariamente a Sir 38,1-15 – , si aggiunge, probabilmente, la polemica contro «la fascination du visuel»⁴¹, una cultura dell'immagine che doveva esercitare una potente attrazione presso i giudei di Alessandria. Anche perché l'uso del verbo θεωρεῖν qui sembra essere intenzionale, significando il guardare insistente di chi implora⁴².

Non è improbabile che in questa polemica l'autore di Sapienza abbia in mente anche la funzione terapeutica che veniva riconosciuta al serpente di bronzo posto nel tempio di Gerusalemme, prima dell'intervento di Ezechia che, perseguendo l'intento di purificare il culto, «fece a pezzi il serpente di bronzo che Mosè aveva costruito» (cf. 2 Re 18,4). Aldilà delle discussioni e dei dubbi che questo racconto suscita⁴³, la presenza di un serpente di bronzo in un luogo di culto, spesso con funzione terapeutica, era un fenomeno tipico non solo dell'area vicino-orientale, e di Israele (ne sono stati rinvenuti a Meghiddo, Gezer, Lachish, Shechem, Timna, Tell Mevorakh, Hazor), dal momento che un serpente di bronzo è stato

³⁸ Cf. P. Dumoulin, *Entre la manne et l'eucharistie*, pp. 17-18.

³⁹ Cf. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, p. 195.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 179-180; R. Titti, «Medicina», in R. Bianchi Bandinelli, *Storia e civiltà dei greci. La cultura ellenistica: filosofia, scienza, letteratura*, IX, Bompiani, Milano 2000³, pp. 134-151.

⁴¹ La felice espressione è usata da M.F. Baslez. Cf. il suo saggio in questo volume.

⁴² Cf. C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, p. 901.

⁴³ Cf. H. Avalos, *Illnes and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel* (HSM 54), Scholar Press, Atlanta 1995.

rinvenuto nell'Asclepiéion di Pergamo (I sec. d.C.). D'altra parte, ci informa ancora 2 Re 18,4: «difatti fino a quel tempo gli Israeliti gli (i.e. al serpente di bronzo) bruciavano incenso e lo chiamavano Necustan». Anche questo testo, aldilà della discussione se la radice קטר *piel* indichi l'offerta di incenso o di cereali, suggerisce che il serpente era considerato non soltanto un mezzo, ma probabilmente una divinità⁴⁴.

Crediamo, dunque, che non si possa misconoscere una *intentio* polemica nel nostro testo⁴⁵, anche se essa non ne costituisce lo scopo. Infatti, il discorso è positivamente orientato al riconoscimento degli interventi salvifici di Dio nella storia (v.7b: τὸν πάντων σωτήρα) e «rinvia, in ultima analisi, a un Dio onnipotente che, autore dell'essere e della vita, esercita una provvidenza fondamentale buona riguardo a tutti e vuole fare più per l'uomo che solo sottrarlo a un pericolo di morte fisica»⁴⁶.

CONCLUSIONE

A questo punto è necessario richiamare il v. 13 per precisarne il significato. I verbi al presente indicativo hanno senso durativo e il versetto si presenta come una «polare Rederform»⁴⁷ il cui intento è di affermare che *tutto* è assoggettato a Dio. Come in Dt 32,39, dove 39a indica lo scopo:

ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι,
καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ·

Ora vedete che io, io lo sono
e nessun altro è dio oltre me.

Questo modo di presentare la onnipotenza di Dio riprende un modulo classico dell'Antico Testamento (cf. 1 Sam 2,6; Tb 13,2) che, crediamo permetta deduzioni teologiche⁴⁸. Infatti dire che tutto è assoggettato a Dio, significa riaffermare, in contrapposizione a quanto precisato nel v. 14, e a conclusione dell'argomentazione, che egli è, dunque, l'unico signore della vita dell'uomo, semplicemente perché lui solo, creatore, ha il potere di dare all'uomo quel soffio vitale che lo rende vivente; l'uomo invece, per la sua

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 347.

⁴⁵ Più sfumata la posizione di Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, p. 902.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 901.

⁴⁷ A. Schmitt, «Heilung und Leben nach Weish 16,5-14», p. 69.

⁴⁸ Diversa la posizione di G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, p. 185.

malvagità (μὲν τῇ κακίᾳ αὐτοῦ) può toglierlo ma è incapace, è nell'impotenza di darlo. La stessa costruzione del v. 14 – unico soggetto è ἄνθρωπος; il chiasmo di 14b-c – suggerisce che l'intento è quello di creare una contrapposizione irriducibile tra il potere di Dio e l'impotenza dell'uomo; tra quanto Dio fa per l'uomo nella sua bontà, e quanto l'uomo può fare nella sua malvagità verso l'altro uomo.

È inevitabile che altre domande si annidino in questi versetti: concezione dell'anima che sfugge all'oscurità impenetrabile dello *sheol* per trovarsi davanti a Dio (riferimento a 15,8)? Ci sono indizi di una dottrina della resurrezione corporale? La discussione rimane aperta. Crediamo che il versetto letto nel suo contesto immediato non dica di più. È chiaro che esso va poi inserito nell'argomentazione di tutto il libro, ma ciò richiede approfondimenti anche di ordine ermeneutico che esulano dallo scopo di questo saggio⁴⁹.

Il cap. 16 di Sapienza, in conclusione, si presenta come una splendida tessitura di cui si è invitati a individuare l'ordito. Le strategie compositive fanno *pendant* con una intenzionalità comunicativa che vuole far risaltare la centralità della Parola di Dio come luogo in cui è possibile nell'*hic et nunc* della comunità credente riconoscere la presenza di un Dio che, verso cui si può dirigere una dossologia finale: «In tutti i modi, o Signore, hai magnificato e reso glorioso il tuo popolo e non l'ha trascurato assistendolo in ogni tempo e in ogni luogo» (19,22).

⁴⁹ Rimandiamo a P. Beauchamp, «Sagesse de Salomon, De l'argumentation médicale à la resurrection», e D. Noël, «Quelle soteriologie dans le livre de la Sagesse?», nel volume curato da J. Trublet, *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV^e Congrès de l'ACFEB*, Paris 1993 (LeDiv 160), Cerf, Paris 1995, rispettivamente alle pp. 175-186 e 187-196.

