

L'argomento cosmologico di Sap 19,18 e la concezione della creazione nel libro della Sapienza

Angelo Passaro

1. Premessa

Nell'economia del libro della Sapienza, i vv. 10-21 del cap. 19 costituiscono la conclusione, nella quale l'autore enuncia a mo' di principio quanto prima, in 10,1-19,9, in cui la storia della salvezza viene letta tipologicamente come «storia della Sapienza che opera», ha esemplificato¹. In essa, mentre esprime in un linguaggio filosofico, razionalizzante, la modalità della ἐπισκοπή di Dio al suo popolo nei fatti dell'Esodo, presenta anche la condizione di possibilità di essa: l'onnipotenza di Dio creatore che riplasma la creazione (cf. 19,6). L'uso del verbo διατυποῦν in 19,6 fa pensare ad uno sconvolgimento dell'ordine delle cose nel quale la creazione, 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 delle cose create, le quali finiscono per mostrare capacità eccezionali, a volte contrarie alle loro possibilità normali.

In questo quadro di riferimento molto lineare, 19,18, nella forma letteraria dell'analogia musicale, è il tentativo di presentare in maniera razionalizzata e intellegibile ad un uditorio ormai aduso ad un modo di pensare che attinge anche, e forse soprattutto, dal mondo greco, il miracolo del passaggio dal Mar Rosso, compreso, interpretato e presentato come atto di creazione, nel quale gli elementi diventano intercambiabili, come azione sorprendente della natura che si rimodella offrendo ai giusti la possibilità di un cammino sicuro.

L'argomento cosmologico di 19,18 traduce, dunque, una idea particolarmente importante in Sap, essendo una sorta di *leitmotiv* che percorre tutto il libro (cf. 5,17b-20; 16,17.22.23b), che appartiene alla tradizione veterotestamentaria: quella di Dio che adopera il κόσμος a favore del suo popolo; ma lo fa ricorrendo a concezioni cosmologiche tipiche della cultura greco-ellenistica, senza tradire, però, il dato della tradizione scritturistica anteriore. Anzi 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 Gen 1.

Vorremmo, perciò, in questo contributo, attraverso l'esame dell'*arrière-plan* a cui l'autore di Sapienza fa riferimento nell'argomento cosmologico, e dopo aver brevemente tentato di analizzare anche la struttura sintattica di 19,18, delineare la concezione della creazione propria del nostro autore, presente nel libro in maniera molto lineare e coerente.

In effetti in 11,17 c'è una chiara affermazione della creazione ἐξ ἀμόρφου ὕλης, che però è stata sempre interpretata con una sorta di inspiegabile *pruderie* dal

¹ Per una presentazione dettagliata della struttura del libro della Sapienza, cf. P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, Paideia, Brescia 1984.

sapore apologetico, dal momento che sembrava venire a rompere la linea di evoluzione della fede nella creazione *ex nihilo* che, presente «virtualmente» nelle tradizioni veterotestamentarie più antiche, sarebbe arrivata a chiara definizione nel testo ormai classico di 2Mac 7,18.² Così J. Reider scrive: «Amorphos hyle is a Greek philosophical term which is entirely foreign to Jewish thought and conception. The Jews believed in creation out of nothing; the Greeks believed in creation out of formless matter which was eternal. On the one hand religious monism (God alone is eternal); on the other philosophic dualism (God and matter are eternal). It is difficult to assume that the author of Wisdom, who was far more Jewish than Philo, would adhere to the Greek view of creation. Undoubtedly the allusion is *casual* and not dogmatic».³ Ancora, in un commentario recente, J. Vilchez Lindez, con un tono dal sapore sbrigativamente apologetico, riconosce nell'espressione ἐξ ἀμόρφου ὕλης solo un fatto linguistico. Essa infatti «è il tentativo di spiegare il fatto inalterabile della creazione mediante concetti e procedimenti caduchi, umani, per rendere un po' più accessibile il grande mistero dell'origine prima di tutte le cose. Nel contesto l'espressione non ha tutta l'importanza che le è stata conferita: è semplicemente secondaria, ispirata dal vocabolario filosofico neoplatonico del tempo».⁴

Un'allusione casuale, dunque, la trasposizione linguistica di un'idea a scopo pedagogico, o ancora «An attempt to hold together the biblical doctrine of Creation - God's constant physical and moral control of the world which he called into being out of nothing - and the assumption of Greek philosophy, that the world was shaped by God out of pre-existing matter and runs according to the immutable laws then implanted».⁵

È legittimo, allora, chiedersi se l'autore di Sapienza, che conosceva perfettamente l'ambiente culturale e intellettuale di Alessandria,⁶ pur essendo un pio giudeo, avesse in mente la concezione di una *creatio ex nihilo* o quella dalla materia informe, oppure, pur avendo la prima, per renderla più intellegibile, propone ai suoi lettori la seconda.

Un breve *excursus* sulle idee cosmologiche del divenire del mondo prevalenti al tempo della composizione di Sapienza, perciò, crediamo possa risultare utile per comprendere non solo il *milieu* culturale nel quale trova cittadinanza la concezione della creazione proposta nel libro della Sapienza, ma anche la coerente articolazione interna dei procedimenti tematici che progressivamente l'autore sviluppa.

2. Alcuni elementi filologici e sintattici di Sap 19,18

² Cf. E. Vallauri, *1 e 2 Maccabei*, in Aa.Vv., *Introduzione alla Bibbia, III: gli ultimi storici, Salmi e Sapienziali*, EDB, Bologna 1978, p. 180.

³ J. Reider, *The Book of Wisdom*, Harper & Brothers, New York 1957, p. 145.

⁴ J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Borla, Roma 1990, p. 373.

⁵ J.P.M. Sweet, *The Theory of Miracles in the Wisdom of Solomon*, in C.F.D. Moule (ed.), *Miracles*, Mowbrays, London 1965, p. 116.

⁶ Cf. M. Conti, *Sapienza*, Paoline, Roma 1975, p. 9.

Il versetto pone, dal punto di vista sintattico, qualche difficoltà, dal momento che si ha una frase participiale senza un verbo personale.⁷ Goodrick ha messo in risalto che, nell'economia del versetto, il terzo stico è espresso in maniera troppo breve.⁸

Ma il γὰρ iniziale, riallacciandosi ai vv. 10-12, rimanda ai fenomeni straordinari dell'Esodo e, allo stesso tempo, introduce una nuova ricapitolazione della sezione (vv. 19-21).⁹ La frase principale sarebbe μένοντα ἤχω, da completare con un ἔστιν come verbo principale.¹⁰ Μένοντα si collega grammaticalmente a στοιχεῖα, ma l'idea indirizza direttamente al paragone musicale che precede.¹¹

Στοιχεῖον nella LXX ricorre solo in Sap 7,17; 19,18; 4Mac 12,13. Interessante la occorrenza in 7,17 (21) dove si afferma, in piena consonanza con il pensiero giudaico, che Dio è principio di conoscenza attraverso la sua Sapienza (εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχειῶν). Δι' ἐαυτῶν significa solitamente «attraverso; fra loro», dunque sottolinea il senso di reciprocità.¹² Significativo l'uso di μεθαρμόζειν che ha il senso di cambiare l'ordinamento o la disposizione di qualcosa, oppure di migliorarla. Infine, è evidente che il soggetto di διαλλάσσουσιν è φθόγγοι, anche se la stessa funzione può svolgerla στοιχεῖα senza cambiare il senso dei primi due stichi.¹³ In 19,18b ῥυθμός, da ῥέω, non significa «melodia», ma designa una successione del suono (tono) lungo o breve e, insieme con τὸ ὄνομα si deve intendere come una specie di tempo.¹⁴ Φθόγγοι designa i suoni o le note. La forma plurale fa riferimento alla diversità dei suoni ed allude alla distinzione tra tonalità acuta e grave.¹⁵

⁷ Cf. C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, III, Gabalda, Paris 1985, pp. 1082-89; G. Ziener, *Die Theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, Bonn 1956, p. 155-157; U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Univesität Bonn, Bonn 1981, 185-189.

⁸ Cf. A.T.S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, Macmillan, New York 1913, p. 373-74.

⁹ Cf. C. Larcher, *Le Livre...*, cit., p. 1082.

¹⁰ Cf. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912, p. 341; G. Ziener, *Die Theologische...*, cit., p. 155; C. Larcher, *Le Livre...*, cit., pp. 1086-87; C.L.W. Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Hirzel, Leipzig 1860, p. 298.

¹¹ Cf. C. Larcher, *Le Livre...*, cit., p. 1086.

¹² Cf. C. Larcher, *Le Livre...*, cit., p. 1083; U. Offerhaus, *Komposition...*, cit., pp. 185-186.

¹³ Questi due membri di comparazione sono strettamente collegati l'uno all'altro. Cf. P. Heinisch, *Das Buch...*, cit., p. 341; U. Offerhaus, *Komposition...*, cit., pp. 185-189; J. Holtzmann, *Die Peschitta zum Buche der Weisheit*, Freiburg im Breisgau 1903, pp. 142-143.

¹⁴ Cf. P. Heinisch, *Das Buch...*, cit., pp. 341-343; G. Ziener, *Die Theologische...*, cit., p. 157, scrive: «ῥυθμός kommt von ῥέω und besagt in seiner Grundbedeutung eine regelmässig wiederkehrende Bewegung. Auch die Musik angewand, ist damit die Aufeinanderfolge von langen und kurzen Tönen in bestimmter Ordnung gemeint. Diese Bedeutung hat ῥυθμός auch bei Plato (*Symposion* 187 b-c)». Per D. Winston, *The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony*, in «History of Religion», 11 (1971) pp. 200-202, l'uso di questo termine pone una certa difficoltà di interpretazione, perciò lo sostituisce con «Key» (τόνος ο τρόπος). D. Georgi, *Weisheit Salomos*, in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gerd Mohn, Gütersloh 1980, pp. 391-478, propone di cambiare l'ordine delle parole: «Wahrscheinlich ist τοῦ ῥυθμοῦ τὸ ὄνομα aus τὸ τοῦ ῥυθμοῦ ὄνομα verlesen, weil ein Abschreiber den in jedem Falle schwierigen Vergleich nicht verstand» (p. 470). Recentissima l'interpretazione del termine, e conseguentemente del significato dell'analogia musicale, da parte di G. Scarpat nel terzo volume, atteso e appena pubblicato (giugno 1999), del suo commento al *Libro della Sapienza*, Paideia, Brescia 1999, pp. 305-308. Si discosta da Heinisch e propone nuove, interessanti ed erudite piste interpretative che esigono di essere considerate con la dovuta attenzione e la necessaria calma. L'aver preso visione del volume la sera precedente la consegna di questo contributo non ci ha permesso di poterne usufruire appieno.

¹⁵ Cf. C. Larcher, *Le Livre...*, cit., p. 1084.

3. Il *milieu* culturale dell'argomento cosmologico

Già la terminologia usata in Sap 19,18 è immediata testimonianza che la spiegazione razionalizzante che l'autore di Sapienza dà del miracolo del passaggio del Mar Rosso, è adeguata per lettori che avevano una idea ellenistica della fisica.¹⁶ Inoltre, la sua collocazione nel libro riflette in maniera chiara la tendenza, derivata dalla filosofia stoica che con la determinazione del λόγος come πρόνοια conferisce a tutta la realtà un carattere di intrinseca necessità, a scorgere negli eventi storici l'illustrazione dei funzionamenti dell'universo.¹⁷

Il riferimento alle teorie filosofiche dell'armonia dell'universo è chiaramente rilevabile dall'uso di due termini tecnici che non si ritrovano nell'Antico Testamento: στοιχείον e μεθαρμόζειν.

La teoria che gli elementi possono essere intercambiabili in maniera armonica è attribuita a Pitagora,¹⁸ il quale, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, affermava degli elementi μεταβάλλειν καὶ δὲ τρέπεσθαι δι' ὅλον. Una precisazione accurata del principio soggiacente a questa teoria viene data da Diogene di Apollonia, nel suo *Sulla Natura*, per il quale le qualità diverse mutano e si scambiano attraverso l'identico, l'unica sostanza da cui tutte le cose provengono e a cui ritornano attraverso un movimento di differenziazione e di dissoluzione.¹⁹

Nella riflessione sul divenire, Eraclito introdurrà poi, come categoria cosmologica, il principio del λόγος la cui natura più vera è nell'essere legge di «armonia reciprocamente tesa».²⁰ Alla reciproca esclusione egli oppone la reciproca integrazione per opposizione dei contrari. Il che non significa conciliare gli opposti, perché la loro armonia consiste nella loro tensione, in una «concorde discordia». L'identità dell'essere si configura allora come realtà strutturata in forme oppositive. Il λόγος che è fuoco eterno, norma razionale e principio materiale del divenire del cosmo nel variare secondo misura della propria intensità, esercita una funzione coesiva, regolatrice, distinguendosi e opponendosi nei più.

La realtà del cosmo è dunque determinata dalla pluralità in coppie di opposti, dalla tensione oppositiva che determina una armonia unitaria, necessaria, che è legge divina di misura e di giustizia.²¹ Tutta la vita della φύσις si riduce così ad un doppio processo di trasformazione, dal fuoco in aria e dell'aria in acqua e di questa in terra, e di ritorno, della terra in acqua e di questa in aria e di questa in fuoco.

Lo scontro tra la concezione cosmologico-metafisica di Eraclito con quella di Anassagora si depositerà nella cosmologia platonica e aristotelica per arrivare nella filosofia stoica che, come è universalmente riconosciuto, è il sistema filosofico al quale l'autore di Sapienza fa maggiormente riferimento.

¹⁶ Cf. G. von Rad, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, p. 385.

¹⁷ Cf. J.J. Collins, *Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age*, in «History of Religion», 17 (1977-78) pp. 126-127.

¹⁸ Cf. J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1970, p. 199.

¹⁹ «But all these things arise by alteration out of the same thing, become different at different times, and return back to same thing». Citazione ripresa da D. Winston, *The Book of Wisdom's Theory...*, cit., p. 193.

²⁰ L'immagine musicale del frammento 51 di Eraclito (παλίντροπος ἄρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης) richiama Sap 19,18. Cf. E. Pfeleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus*, Berlin 1886, p. 326.

²¹ Cf. Sap 11,20d.

Il riconoscimento platonico che le condizioni dell'essere del mondo fisico sono la causa formale-esemplare (ιδέα), quella efficiente-ordinatrice (δημιουργός) e quella materiale (ύλη), è il tentativo di risposta, non completamente chiara, all'aporia dell'essere e del divenire tipica del pensiero naturalistico. La materia platonica, infatti, non può essere pensata se non come non-essere (μη ὄν), mentre d'altra parte è chiamata a fare da coprincipio per l'essere del mondo. Sarà Aristotele a recuperare ciò che Platone aveva disperso in vari concetti, nel concetto di μορφή e di δύναμις. La materia che Platone non riusciva a capire se non come μη ὄν, come non-essere, è potenza di essere, essere potenziale, sostrato (ὑποκείμενον) richiesto di ogni mutazione, assoluto poter essere sostanza cui la forma conferisce determinazione. Così l'esigenza dell'armonia pitagorica, del principio determinante, arriva alla sua conclusione logica e naturale.

La filosofia ellenistica abbandonerà in gran parte i risultati della riflessione aristotelica e preferirà attingere ai motivi dei presocratici. Della prima manterrà la dualità di principi per spiegare la natura dei corpi: principio estensivo (τὸ πάσχον) e dinamico (τὸ ποιῶν). In quest'ultimo si vorrebbe salvare l'esigenza della forma e insieme della Mente aristotelica, ma si universalizza quella e si immanentizza questa, identificando il κόσμος con l'essere facendo del λόγος un principio razionale analogo al principio eracliteo.

Posidonio, esponente principale della Media Stoa, punto di partenza del tentativo di conciliare le varie linee del pensiero metafisico-religioso del mondo ellenistico, è forse l'esempio più eclatante dell'eclettismo vigente in materia cosmologica al tempo dell'autore di Sapienza. Egli riprende la teoria stoica della coincidenza fra κόσμος ed essere e in esso riconosce la possibilità di realizzazione di tutti i molteplici modi di essere a causa della intrinseca armonia tra le varie parti del tutto. Il suo monismo immanentistico cosmo-teologico lo conduce dunque a concepire la realtà come un organismo vivente, ordinato gerarchicamente dai quattro elementi tradizionali della realtà terrestre, generato dal Fuoco,²² per opera del quale viene differenziandosi e nel quale è ciclicamente riassorbito, secondo il concetto stoico-eracliteo della conflagrazione universale (ἐκπύρωσις). Tipico di questa impostazione del problema cosmologico, è la concezione che la «stoffa» (στοιχεῖα) con cui il mondo è la ἄποιος ύλη, che è principio originante e primordiale insieme a dio, condizione di possibilità della intercambiabilità mutua degli elementi.²³

Due frammenti di Zenone esemplificano in maniera chiara questa concezione:

L'universo ha due principi: uno passivo, la sostanza informe, la materia; l'altro attivo, la mente, dio. Questo secondo principio penetra nella materia, produce i quattro elementi e crea tutte le cose.²⁴

ma:

²² Nella concezione stoica il Fuoco è la determinazione del πνεῦμα cosmico, che è principio vitale. Esso percorre (διήκει) il mondo, lo fa vivere e ne garantisce l'unità; lo governa con la sua provvidenza (πρόνοια, διοίκησις) perché è soffio pensante, fuoco intelligente e artista (πῦρ τεχνικόν), fornito di una tensione (τόνος) che, pervadendo il corpo del mondo in tutte le sue parti, ne dilata o ne condensa la materia, la differenzia nella singolarità degli esseri, la congiunge nell'unità di un organismo. Cf. L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Mondadori, Milano 1978, p. 324.

²³ Cf. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin 1965, p. 308.

²⁴ *I Frammenti degli Stoici antichi*, I, Zenone, ordinati, tradotti e annotati da N. Festa, Laterza, Bari 1932, p. 80.

[...] essenza (οὐσία) e materia sono da distinguere. Rame, oro, ferro sono la materia degli oggetti che si fabbricano da questi metalli, non sono l'essenza, che è quella che dà alle dette cose e a tutte le altre la loro ragion d'essere. Essenza è dunque, la materia primordiale e il sostrato di tutte le cose (οὐσία δ' ἔστιν ἡ πρώτη ὕλη καὶ τὸ ἀρχαιότατον ὑποκείμενον τῶν ὄλων). Altro è materia ed essenza universale, altro materia ed essenza di singoli esseri; quella non è suscettibile di aumento o diminuzione, mentre la materia degli esseri singoli aumenta o diminuisce. Attraverso l'essenza passa la ragione, cioè dio, inseparabile da essa, e penetrante in essa come il seme negli organi genitali.²⁵

Anche per Cleante:

Principi sono: dio e la materia [...] La terra si converte in acqua, l'acqua in aria, e l'aria in fuoco [...] l'aria è tratta (in alto) e il fuoco si ritira attorno alla terra [...] e l'anima penetra per tutto l'universo, e noi, in quanto ne siamo partecipi, per questo siamo animati.²⁶

I quattro elementi tradizionali non sono, dunque, permanenti, irriducibili, ma possono trasmutarsi l'uno nell'altro perché dotati di un *τόνος* che si mantiene o si abbassa. Questo spiega il dinamismo intrinseco della realtà. Se è vero che non cessa mai la tensione della sostanza universale, è anche vero che «come elementi delle parti, incontrandosi con il seme, si mescolano e poi si separano di nuovo nel formarsi di esse parti, così da un seme unico nascono tutte le cose, e tutte si fondono in uno, svolgendosi il ciclo in modo regolare e armonico».²⁷

Come si può facilmente arguire, e come Festugière,²⁸ a proposito di Filone, ha notato, l'autore di Sapienza si colloca in un periodo che è una sorta di coacervo di idee cosmologiche, un tempo di grande eclettismo, nel quale è in atto un tentativo di sintesi dei sistemi precedenti. È evidente che a questo tentativo, almeno per quanto riguarda la teoria della ripartizione del mondo in elementi e il ciclo del divenire cosmico, l'autore di Sapienza è debitore, e nonostante non sia legato a nessuna corrente o sistema particolare,²⁹ le istanze eraclitee e platoniche, veicolate e volgarizzate dallo stoicismo a partire dalle speculazioni di Posidonio, sono l'eredità di pensiero più facilmente rilevabile nella sua opera.

D'altra parte, come già P. Beauchamp ha fatto notare, presentando degli esempi, nel suo celebre e per certi versi ancora fondamentale studio in *Biblica* nel 1964, la concezione degli elementi intercambiabili e la sua espressione letteraria nell'analogia musicale, è presente nelle opere contemporanee o appena successive al libro della Sapienza.³⁰ Infatti, nel trattato *Περὶ κόσμου*,³¹ databile intorno alla prima

²⁵ *Ib.*, p. 81. Costituisce motivo di grande interesse il fatto che la forma dossografica del passo si ritrovi in Filone, *De providentia*, I, 22.

²⁶ *I Frammenti degli Stoici antichi*, II, ordinati, tradotti e annotati da N. Festa, Laterza, Bari 1935, pp. 115-116. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio anche per Platone i principi (ἀρχαί) sono due: dio e materia (θεός καὶ ὕλη); la materia è ἀσχημάτιστον καὶ ἀπειρος, ἀτάκτως κίνουμένη. Cf. W. Foerster, κτίζω, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, Paideia, Brescia 1965, col. 1245.

²⁷ Il testo è attribuito a Cleante. Cf. *I Frammenti degli Stoici antichi...*, cit. p.117.

²⁸ A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Librairie Lecroffe, Paris 1954.

²⁹ Cf. C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Gabalda, Paris 1969, pp. 179-236.

³⁰ Cf. P. Beauchamp, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, in «Biblica», 45 (1964) pp. 512-520.

³¹ Citato da A.-J. Festugière, *La révélation...*, cit., II. J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 36 (1937) p. 117, ritiene verosimile il rapporto con l'autore di Sapienza.

metà del II sec. d.C., nel quale vengono riconosciute le idee di Posidonio, al capitolo quinto si ritrovano una serie di elementi cosmologici molto prossimi al libro della Sapienza. Alla domanda perché il κόσμος, se è costituito di principi contrari non sia già distrutto e ridotto a nulla, l'autore risponde che «la nature a du penchant pour les contraires» (396b 8),³² come rivela la musica: «c'est en fondant ensemble les sons aigus aux graves, les longs aux brefs, que la musique avec des voix diverses produit une harmonie unique» (396b 16-17). Così «les feux amollissent l'élément glacé, et les glaces relachent la force des feux» (397b 36-37). Perciò il mondo non si distrugge. Anzi, in questa paradossalità sta la sua σωτηρία.³³

Anche nell'opera filoniana, e più esplicitamente nell'opera giovanile *De Incompactibilitate Mundi*, si riscontra la concezione del cosmo fondato sull'armonia degli elementi e si riconosce in quest'ultima un principio di ordine e di giustizia:

Come le quattro stagioni dell'anno si susseguono in maniera circolare, l'una lasciando il posto all'altra [...] così gli elementi del mondo nel loro cambiare reciproco - fatto paradossale (παράδοξον) - sono immortalati quando sembrano morire e riprendono lo stesso cammino verso l'alto e verso il basso [...] la terra dissolvendosi diventa acqua; l'acqua evaporando diviene aria; l'aria più sottile diviene fuoco. Il cammino di ritorno comincia dall'alto [...] fino alla terra.³⁴

Anche la medicina, che fa parte della cultura universale dell'epoca, ricorre alla teoria degli elementi contrari, soprattutto alla coppia «acqua-fuoco», per spiegare il fenomeno della morte e della vita:

Quippe ubi temperiem sumpsere
humorque calorque
concupiunt, et ab his oriuntur cuncta
duobus
cumque sit ignis aquae pugnax,
vapor humidus omnes
res creat, et discors concordia
fetibus apta est.³⁵

È indubbio che le teorie mediche contribuirono alla formazione dell'immagine dell'universo e ciò, in particolare, per quanto riguarda la cosmologia stoica.

La teoria degli elementi contrari e la sua formulazione secondo l'analogia musicale, è dunque «in lieu commun de la litterature grecque»,³⁶ ed esprime la convinzione che nulla si produce da ciò che non è, ma tutte le cose, che si uniscono e si separano, si trasformano.

L'autore di Sapienza si colloca all'interno di questa linea di sviluppo e, pur non elaborando una teoria cosmologica, è a quella del suo tempo che fa riferimento per spiegare il fatto straordinario del passaggio del Mar Rosso. In effetti anche gli

³² La traduzione è di A.-J. Festugière, *La révélation...*, cit., II, pp. 468-470.

³³ Cf. l'uso di σωτήριοι in Sap 1,14.

³⁴ Filone, *De incorruptibilitate mundi*, XXI, 108-109.

³⁵ Ovidio, *Metamorfosi*, I, 430, a cura di F. Bernini, Zanichelli, Bologna 1943. P. Beauchamp, *Le salut...*, cit., pp. 517-519, riporta altri testi per mostrare come la teoria degli elementi contrari, espressa mediante l'analogia musicale, avesse radici antiche e, al tempo della redazione del libro della Sapienza, fosse ormai volgarizzata.

³⁶ P. Beauchamp, *Le salut...*, cit., pp. 513.

stoici ricorrono alla teoria degli elementi contrari, che suppone la materia come principio originante, per spiegare come gli interventi divini nel cosmo non violano le leggi della natura:

...voi (stoici) asserite che la materia, che costituisce e contiene tutte le cose, è nella sua interezza flessibile e soggetta al cambiamento cosicché non c'è nulla che non possa essere modellato e trasmutato da essa improvvisamente [...] Il modellatore di questa sostanza universale è la divina provvidenza.³⁷

Certamente non si può dire che per gli stoici dio può agire arbitrariamente; essi insistono sul fatto che i cosiddetti miracoli non sono tali, ma hanno una spiegazione naturalistica.

Filone, sulla scia dello stoicismo, e come l'autore di Sapienza, chiarisce e spiega alcuni miracoli presentati nella Bibbia, per mezzo del principio fisico della intercambiabilità o metabolismo degli elementi.³⁸ Così nel miracolo della manna, nel quale si mostra analogicamente la nascita dell'universo, ogni elemento mutava la propria potenza.³⁹ Perciò Beauchamp, a ragione, può concludere che «les miracles de l'Exode décrits comme un jeu des contraires ont du constituer un lieu commun dans le judaïsme».⁴⁰

4. Creazione dalla materia informe ed onnipotenza divina

Questo veloce sguardo al *background* generale nel quale si colloca la teoria del metabolismo degli elementi, a cui si fa evidentemente riferimento in 19,18, presentata, in maniera tradizionale, con l'analogia musicale, ci pare porti ad escludere la presenza, anche solo implicita, della concezione della creazione *ex nihilo* nella prospettiva dell'autore di Sapienza. Al contrario, la teoria a cui egli fa riferimento, necessita per il suo funzionamento logico della concezione della ὕλη πρώτη, soggiacente a tutti gli elementi.

Indubbiamente l'adesione dell'autore di Sapienza alla teoria degli elementi contrari non è dogmatica, né assunta in maniera acritica. Egli, infatti, rimane in maniera evidente debitore di tutta la tradizione veterotestamentaria precedente che ha rivelato un Dio personale, che agisce nella storia. Le correnti a lui contemporanee hanno cercato di cogliere la creazione come un atto personale del divino, senza peraltro poterne dare un'immagine. Il νοῦς anassagoreo, il δημιουργός platonico, il Motore Immobile aristotelico, lo πνεῦμα cosmico degli stoici, sono tentativi che si risolvono nell'impersonale. L'autore di Sapienza nel principio divino impersonale coglie il Dio Onnipotente, personale, che agisce nella storia, della tradizione dei padri; nella materia, sulla scia di uno stoicismo impregnato di platonismo, la causa materiale del divenire del cosmo; nello πνεῦμα cosmico degli stoici la Sapienza,

³⁷ Il testo è attribuito a Crisippo. Cf. J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1107, Leipzig 1968.

³⁸ Cf. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, Doubleday, New York 1979, pp. 330-331.

³⁹ Cf. Filone, *De vita Mosis*, XXVIII, 156.

⁴⁰ P. Beauchamp, *Le salut...*, cit. p. 521.

che, pur rimanendo se stessa qualitativamente e quantitativamente, essendo τεχνίτις, rinnova ogni cosa (cf. 7,27).

In Sap 19,18 l'autore, allora, presentando il miracolo del passaggio del Mar Rosso come parabola per il futuro, evoca la metamorfosi di ciò che permane: il fuoco resta fuoco, l'acqua resta acqua, l'aria resta aria, la terra resta terra; ma in una prodigiosa metamorfosi, mutano le loro proprietà, i loro effetti. Questi cambiamenti di funzione, senza mutare la natura, non distruggono l'armonia, ma la mutano.⁴¹ In questo modo, a differenza degli stoici, dai quali peraltro attinge il loro modo di spiegazione, l'autore di Sapienza non riduce il miracolo a fenomeno meramente naturale e può affermare una continua e totale dipendenza della natura da Dio (cf. 16,24ss).

La concezione della creazione dalla materia informe rende possibile la lettura dei fatti dell'Esodo come creazione rinnovata e la presentazione di esso come forma del futuro. L'Esodo diviene immagine di un'armonia nuova sempre possibile, non irripetibile. Non c'è perciò annichilamento o sostituzione della originaria creazione, ma una continua azione creatrice, ordinatrice e conservativa, da parte di Dio che, per mezzo della Sapienza, compie le virtualità di cambiamento, a volte paradossali, proprie della materia che soggiace in tutte le cose create.

Alla luce di Sap 19,18 e dell'*arrière-plan* a cui fa riferimento, diventa, inoltre, inequivocabilmente chiara e coerente l'affermazione di 11,17:

οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ
καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης

L'espressione ἐξ ἀμόρφου ὕλης è certamente desunta dal sistema filosofico stoico-platonico. Ἀμόρφος, infatti, è usato da Platone nel *Timeo*, nel contesto di un nuovo e più sviluppato ragionamento sull'universo (cf. 48e), ma senza il termine ὕλη.⁴² È probabile allora che l'autore di Sapienza abbia avuto come fonte il commentario al *Timeo* redatto da Posidonio,⁴³ nel quale ὕλη è unito ad ἀμόρφος e ἄποιος, al quale anche Filone fa riferimento in maniera letterale.⁴⁴

Ora, se si fa riferimento esclusivamente all'espressione ἐξ ἀμόρφου ὕλης, si ha l'impressione che l'autore faccia intervenire una concezione estranea all'idea biblica di creazione. Ma se l'espressione si interpreta tenendo conto del contesto sia immediato (il versetto), sia prossimo che remoto, la concezione che essa veicola si rivela essere un momento di evoluzione della fede dell'Antico Testamento riguardo alla creazione.

In effetti il versetto insiste sull'onnipotenza di Dio, come si può dedurre dalla lezione καὶ κτίσασα.⁴⁵ L'interesse dell'autore è di porre in risalto la potenza del creatore come funzione ermeneutica per comprendere il suo atteggiamento nella storia. In questo l'autore è nell'alveo della tradizione giudaica e veterotestamentaria nella quale, soprattutto in periodo postesilico si esprime il rapporto necessario che

⁴¹ Cf. G. Ziener, *Die Theologische...*, cit. p. 157.

⁴² Cf. Platon, *Timée*, Texte établi et traduit par A. Rivaud, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1963.

⁴³ Cf. C. Larcher, *Études...*, cit., p. 217.

⁴⁴ Cf. Filone, *De specialibus legibus*, I, 328.

⁴⁵ La variante καὶ ἡ κτίσασα farebbe riferimento immediato alla creazione.

intercorre tra l'onnipotenza che si manifesta nella storia e quella manifestata nell'atto creatore: dar forma alla storia è un'attività creatrice. Perciò i termini usati per esprimere l'atto creatore (hc[, rxy, l[p, e soprattutto arb, che indica un atto di creazione che non ha analogie nel campo umano) sono termini per indicare l'azione di Dio nella storia.⁴⁶ Inoltre, l'uso che l'autore fa di κτίζω mostra la sua volontà di indicare l'aspetto decisionale, la volontà di creare, da parte di Dio.⁴⁷ Il verbo, in periodo ellenistico, indica l'attività di chi ha il potere, l'esercizio del dominio assoluto di colui che con la sua parola dispone e fonda ogni cosa.⁴⁸ È un termine che, almeno implicitamente, sembra far riferimento all'uso della parola nell'atto creatore. L'uso di κτίζω pone così l'autore in linea di continuità con la tradizione antica e gli evita di intendere l'attività creatrice come attività demiurgica, solo ordinatrice.⁴⁹ Certo, il riferimento, se si vuole antropomorfo, alla χεῖρ potrebbe dare l'impressione contraria, perché essa è il mezzo con cui il δημιουργός agisce. Ma χεῖρ nelle tradizioni storiche più antiche è l'elemento indicatore dell'azione di Dio nella storia, precisamente il termine per annunciare o designare le piaghe che Yahweh invia contro l'Egitto (Es 7,5; 9,13-15 LXX); in alcune tradizioni profetiche, inoltre, la creazione stessa è presentata come opera della mano di Yahweh (Is 45,11-12; 48,13; Os 13,4 LXX).

In questo quadro di riferimento, anche linguistico, l'espressione ἐξ ἀμόρφου ὕλης non esprime il tentativo di ridurre l'attività creatrice di Dio a pura attività demiurgica. Al contrario l'uso del termine παντοδύναμος mostra come l'autore di sapienza non voglia escludere la materia informe dall'opera creatrice divina, ponendosi in linea di coerente continuità con quanto affermato in 1,14.⁵⁰

Collocandosi, dunque, nell'alveo della tradizione, l'autore compie una sorta di esegesi di Gen 1,1-2, comprendendo il whbw wht di Gen 1,2 come ἐξ ἀμόρφου ὕλης.⁵¹ Ricorrendo alle teorie stoiche che individuavano nella materia informe il sostrato soggiacente agli elementi, il fondo comune di tutti gli esseri, afferma il «come» della creazione, dell'origine del mondo, senza sottrarre la materia alla causalità creatrice, il che avrebbe prodotto una sorta di dualismo metafisico che gli è sconosciuto, senza affermare, quindi, che essa sia increata.⁵²

Ora, se è vero che nell'elaborazione di una teologia della creazione nel periodo postesilico, in cui va collocata la redazione di Gen 1,1-2,4, si fa strada l'idea di una efficienza divina esclusiva ed universale che non può conciliarsi con l'esistenza di un elemento preesistente, e che l'idea di una creazione mediante la parola ha il suo

⁴⁶ Cf. W. Foerster, κτίζω..., cit., col. 1256.

⁴⁷ È interessante notare che nella seconda parte del libro (capitoli 6-9), l'autore sembra affermare che a Dio appartiene la volontà creatrice, alla Sapienza la realizzazione.

⁴⁸ Cf. W. Foerster, κτίζω..., cit., col. 1303.

⁴⁹ Il verbo δημιουργέω, infatti, ricorre solo in 15,13, nel contesto della critica serrata che l'autore compie contro le religioni idolatriche, a proposito della figura del vasaio che, giocando a fare il demiurgo, dimentica la caducità della sua esistenza e nega la potenza di Dio che con il suo soffio dà la vita.

⁵⁰ Cf. M. Gilbert, *La philanthropie de Dieu*, PIB, Roma 1976, p. 9.

⁵¹ Questa linea interpretativa è confermata dalla Vetus Latina che traduce ἐξ ἀμόρφου ὕλης con *ex materia invisa*. Cf. M. Gilbert, *La philanthropie...*, p. 9.

⁵² Commenta C. Larcher, *Études...*, cit., p. 217: «Il suppose seulement, à la base des quatre éléments, un substrat commun, qui doit être la "matière informe"».

compimento necessario nella *creatio ex nihilo*, è allo stesso modo vero che «questa teoria non è formulata in Gen 1,1s, che invece presenta il caos terrestre come punto di partenza della rappresentazione. Gen 1,1 non parla della creazione di questo caos». ⁵³ D'altra parte, quanto alla tradizionalità, e quindi alla fissità codificata, del concetto di *creatio ex nihilo* nel mondo giudaico, la situazione è quanto meno contraddittoria: non sempre nel giudaismo c'è chiarezza riguardo all'idea di creazione, tanto che Winston può affermare: «The more view was probably the doctrine of creation of primordial matter». ⁵⁴

Il famosissimo testo di 2Mac 7,28: οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται, che da Origene in poi è stato inteso come affermazione inequivocabile della dottrina della *creatio ex nihilo*, conserva un carico di ambiguità nella sua formulazione: ⁵⁵ αὐτὰ può infatti riferirsi al mondo visibile, al mondo particolare, mentre οὐκ ἐξ ὄντων sembra richiamare, secondo la testimonianza di Aristotele ⁵⁶, il platonico τὸ μὴ ὄν con il quale si indica la materia. Il versetto potrebbe allora voler dire che Dio ha creato non da realtà già formate ma da una primordiale materia informe.

Il testo di *Bereshit Rabba* 1,9 ⁵⁷ - nel quale un filosofo afferma che il Dio dei giudei è certo un artista, ma nella creazione è stato assistito da cinque materiali (°vj, whbw wht, twmwht, μym, jwr) suscitando la reazione di R. Gamaliel, il quale dimostra che di ciascuno di essi è narrata la creazione (hayrb) nelle Scritture - esprime la reazione violenta del rabbinismo alle teorie gnostiche che attribuivano una dinamica funzione cosmogonica agli elementi primordiali e propugnavano la molteplicità delle potenze creatrici. ⁵⁸

Certamente altri testi del giudaismo rabbinico sono indicativi del rifiuto dell'idea di una preesistenza della materia, ⁵⁹ ma l'impressione che si ricava è quella di una situazione di poca chiarezza, a cui può essere associato Filone, ⁶⁰ nella elaborazione della dottrina della creazione.

Sembra ragionevole la posizione di Reider: «In Rabbinic Judaism opinion oscillated for some time between accepting and rejecting the notion of primordial matter or elements», e dunque la formulazione della *creatio ex nihilo* non sarebbe potuta appartenere a un giudeo indigeno, tanto meno ad un giudeo che si fosse confrontato con la filosofia greco-ellenistica.

⁵³ W. Foerster, κτίζω..., cit., col. 1266.

⁵⁴ D. Winston, *The Book of Wisdom's Theory...*, cit., p. 186.

⁵⁵ Cf. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, Doubleday, New York 1983, pp. 307-311; D. Winston, *The Book of Wisdom's Theory...*, cit., pp. 186-187. Anche la *Bible de Jerusalem* rileva come alcuni manoscritti e il siriano leggano «da cose che non sono», espressione che in Filone indica la creazione dalla materia informe.

⁵⁶ Cf. Aristotele, *Physique*, Texte établi et traduit par H. Carteron, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1961.

⁵⁷ *Bereshit Rabba*, a cura di A. Ravenna e T. Federici, UTET, Torino 1978.

⁵⁸ Cf. D. Winston, *The Book of Wisdom's Theory...*, cit., pp. 187-191.

⁵⁹ Cf. W. Foerster, κτίζω..., cit., col. 1282.

⁶⁰ Cf. nota 55. Secondo un passo del *De opificio mundi*, XXVI, 82, «È chiaro infatti che è più facile fornire senza l'arte dell'agricoltura prodotti derivati da ciò che esiste, che non condurre all'essere le cose che non sono», l'attività creatrice di Dio potrebbe essere intesa come una *creatio ex nihilo*. Ma l'espressione «le cose che non sono» potrebbe anche intendersi, secondo una linea di pensiero che risale a Platone, come «le cose che non sono in modo perfetto», ma hanno pur sempre un certo grado di essere. Cf. Filone, *La creazione del mondo*, a cura di G. Calvetti, Rusconi, Milano 1978, p. 111.

La chiara ed esplicita formulazione della *creatio ex nihilo* apparirà solo nel secondo secolo d.C., quando si farà strada l'idea che la dottrina di una creazione da un elemento primordiale avrebbe condotto a limitare l'azione creatrice e, dunque, l'onnipotenza divina. Solo sotto l'influenza del cristianesimo essa penetrò nel mondo giudaico.⁶¹

5. Conclusione

Già Grimm, attraverso criteri interni aveva mostrato come non ci potevano essere dubbi sulla concezione della creazione dalla materia informe nel libro della Sapienza.⁶² Essa costituisce la base su cui poggia la dottrina del metabolismo degli elementi a cui l'autore di Sapienza fa ricorso per spiegare gli eventi miracolosi dell'Esodo. C'è, insomma, un'intima connessione e un'assoluta coerenza tra 19,18 e 11,17, tra l'argomento cosmologico e la concezione della creazione dalla materia informe.

L'autore di Sapienza è figlio di un periodo culturale segnato, come detto, da grande eclettismo e dunque dall'ambiguità che caratterizza ogni tempo in cui si cerca di operare la sintesi di sistemi di pensiero differenti.

Ma egli si pone come mediatore tra la tradizione religiosa dei padri e le categorie del pensiero ellenistico, dando un qualche apporto di novità.

Il suo non considerare la materia informe eterna ed increata, lo pone aldilà del dualismo metafisico e dell'immanentismo panteistico che caratterizzano la filosofia stoica. La sua concezione della creazione è la condizione di possibilità che gli permette di presentare i fatti dell'Esodo, gli eventi della storia, come creazione rinnovata, la novità della quale non implica sostituzione o, di più, annichilamento, della precedente; ciò avrebbe significato un giudizio di valore negativo su di essa. Non un nuovo atto creatore, dunque, come nell'eptamerone, ma l'attività dell'onnipotenza divina che continua a conservare e a disporre di ciò che ha creato per il suo progetto salvifico, riplasmandolo, riarmonizzandolo senza porsi al di fuori delle leggi intrinseche della natura, senza violare le leggi naturali.

Nello svolgimento della sua opera salvifica Dio non ha bisogno di una nuova creazione. Per ritornare all'analogia di 19,18, Dio non ha bisogno di un nuovo sistema musicale, basta che muti il ritmo, suonando le stesse note, per avere una armonia nuova.

Quando, nella speranza, si invoca il futuro di Dio, il futuro escatologico, non è necessario rinnegare il passato, dividere la storia in epoche su cui esercitare un giudizio. Nelle pieghe del passato c'è già la salvezza, perché tutta la storia che Dio onnipotente conduce, radicata nell'atto creatore e compresa come creazione rinnovata, è già storia di salvezza.

⁶¹ Cf. D. Winston, *The Book of Wisdom's Theory...*, cit., p. 199.

⁶² Cf. C.L.W. Grimm, *Das Buch...*, cit., p. 213.

